

La realidad del «otro» y el problema de la comunidad

1. Motiva estas páginas el reciente libro de Pedro Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*¹. Queremos ocuparnos de él por varias razones. La primera, porque es un estudio del que se habla, aunque, ciertamente, no demasiado, lo que es explicable, ya que sus páginas ni ofrecen, ni quieren ofrecer tema a la fácil conversación; en todo caso, es un escrito del que conviene hablar. En segundo término, por eso mismo; porque merece comentario en sí; por su autor, en la plena madurez de su carrera literaria; por el volumen, más de setecientas páginas de apretada lectura; por el tema, toda vez que dice relación a un asunto de indudable interés humano, de no escasa actualidad y urgencia, de notoria envergadura y de no fácil desarrollo. Finalmente, existe una razón personal, que descansa en el hecho de estar también preocupados por la cuestión, como lo testimonia nuestro reciente libro *Nominalismo y comunidad*². No se trata de que sean libros de índices coincidentes. Los desarrollos y respuestas siguen caminos diversos, pero las preguntas y preocupaciones, en buena parte, son idénticas³.

¹ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro. I, El otro como otro yo, nosotros, tú y yo; II, Otredad y proximidad*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 376 y 358 pp., 22 × 16 cm.

² ALVAREZ TURIENZO, Saturnino, O. S. A., *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario* (Biblioteca “La Ciudad de Dios”, Sección “Pax Iuris”, 6), El Escorial 1961, 332 pp., 24 × 16,5 cm.

³ La preocupación nuestra en ese libro se centraba en el “bien común”, que desenvolvímos apelando al “ser común”. La pregunta por lo “común”

2. Vamos a hablar primeramente del contenido. *Teoría y realidad del otro* divide su materia en dos tomos. Esos dos tomos constituyen la primera parte de una obra más amplia; la segunda, de especialización médica, estudiará la particular “relación terapéutica”. De momento, tenemos sólo los dos primeros volúmenes, que abordan el estudio antropológico general de la “relación con el otro”. De los dos volúmenes, el primero constituye una investigación histórica, en tanto que el segundo intenta ser una fundamentación doctrinal. La investigación histórica señala las etapas a través de las cuales va concretándose el problema del otro y los nombres más significativos que han colaborado a su planteamiento y solución.

El problema no se planteó—no pudo plantearse—, se nos dice, ni dentro del saber oriental, concretamente se cita el de la India, como más significativo, ni tampoco en la filosofía griega, incluidos los más grandes representantes de la misma: Sócrates, Platón, Aristóteles (I, pp. 14-17). “Sólo con el cristianismo... podrá existir un problema del otro” (I, p. 17). El pensamiento anterior al cristianismo cuenta con un hombre encuadrado en marco cósmico, dentro del que un común designio natural impide la emergencia de lo humano como caso verdaderamente singular y aparte. “El otro hombre era un retoño viviente e individual de la común y originaria madre Naturaleza” (I, p. 19).

El propio cristianismo, que es el que hace posible la constancia del otro como persona, con su dignidad y libertad, en rigor, no se hace problema del hecho, en cuanto cristianismo; pero lo trae vir-

se hace urgente hoy, tras el período de ceguera para ello, condicionada a la actitud individualista propia del hombre moderno, actitud explicable por la mentalidad nominalista. “La tesis que mantenemos es que esa mentalidad nominalista, negadora de todo cuanto no sea individual, al adueñarse del pensamiento, desde el ocaso de la Edad Media, acaba haciendo opacas en la realidad las dimensiones que dan a lo común. El nominalismo es ciego por principio a cuanto signifique universalidad o comunión” (*Nominalismo y comunidad*, p. 11). La solución que esbozamos se condensa en la comprensión del ser común, entendiéndolos como “bien en común” y “ser en común”, lo que implica el repudio de los hábitos mentales nominalistas y el abandono de las actitudes ante la realidad y la existencia por ellos condicionadas. “El presente estudio empezó queriendo ser una investigación sobre el bien común... Un estudio actual del bien común sólo podía ser fructífero a base de poner en claro, más que la naturaleza lógica del tema, su realidad óntica. Para esto era obligado verlo surgir de su fuente, y situarlo en conexión con los términos reales que le sirven de fundamento. Esa fuente y ese fundamento, de la que y en el que cobra realidad el bien común, es la realidad comunidad” (*Ibid.*, páginas 10-11).

tualmente dentro de su idea del hombre (I, pp. 19-20). La actualización de esa virtualidad y las formas concretas como se manifiesta surgen condicionadas a diferentes hechos acaecidos al cristianismo. Lain enumera cuatro: 1), “la paulatina secularización de la existencia del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento”; 2), “el auge histórico del nominalismo durante los siglos XIV y XV; 3), el creciente subrayado histórico y metafísico de la individualidad; 4), el descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo (I, pp. 20-23) ⁴.

Todo esto nos lleva a desembocar en la era moderna, en cuyo espacio, solamente, el problema del otro toma consistencia formal. De modo que, si es la actitud cristiana la que hace posible el planteo, es la disposición anímica del cristiano moderno, no una exigencia del propio cristianismo, la que saca ese planteo a la realidad. Problema materialmente posible con el cristianismo, se elabora formalmente a través de un proceso que diríamos inverso al seguido por la honda vida cristiana; nace, precisamente, como producto de fermentos de intención deschristianizadora. Más en concreto, diríamos que surge cuando la cristiandad como forma viva de comunidad deja el puesto a un cristianismo de cristianos de hecho, pero sin comunión viva. En este orden, el otro es la persona, con su dignidad, afirmándose en forma exagerada. Como en tantos otros puntos, también en éste el camino que toma la mentalidad moderna nace de un impulso cristiano que se desorbita, que pierde sus raíces, que, por decirlo con lenguaje de Chesterton, “se ha vuelto loco”.

Desde la página 27, el tomo primero expone la historia de los mo-

⁴ Estas diversas razones las reducimos nosotros a una: “el auge histórico del nominalismo”. El nominalismo, como radical toma de partido en el campo gnoseológico, condiciona las más diversas actitudes ante la realidad, concretamente la secularización de la vida y la reducción de las cosas a individuos. El individualismo, aplicado al hombre, determina la forma de “humanitas” propia del moderno: un hombre como todo autónomo, hermético en la subjetividad de su yo, ajeno al otro y a lo otro, solitario en sí. “Por la actitud teórica nominalista se esclarece todo el pensamiento práctico propio de la mentalidad moderna.” “... Hay que aludir al individualismo, sobre el que se estructura la mentalidad moderna en bloque, no sólo la social. Pero si el individualismo es el contenido de esa mentalidad, su disposición formal la representa el nominalismo” (*Ibid.*, p. 11). En los mismos pasajes se considera el significado negativo que, en orden a la determinación realista de lo común, tiene esa mentalidad (vide nota 3). El libro es un intento de superarla mediante el testimonio, que se sitúa en el polo contrario, de San Agustín. De ahí el subtítulo: “San Agustín y la primacía de lo comunitario” (cfr. *ibid.*, capítulo VIII, párrafo 8, pp. 307-314).

mentos fundamentales del problema, en dos partes: la primera se ocupa del período 1600-1900, dominado por los criterios elaborados en la Baja Edad Media y en el Renacimiento; es el período que se extiende entre Descartes y Husserl. En el camino se estudian las posiciones de la spicología inglesa del siglo XVII, con su influjo posterior; psicología orientada hacia el yo instintivo y sentimental, que resuelve el encuentro con el otro, suponiendo al otro como punto de partida, y apelando, contra la actitud egoísta de un Hobbes, al sentimiento de simpatía, base de una actitud altruista. Figuran en este apartado nombres muy dispares, en cuanto al detalle al menos: Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Benthan, Stuart Mill, Darwin, Clifford... Es de notar que, en el estudio del problema, donde se van viendo aparecer los grandes nombres de la filosofía moderna, cuando se hace el estudio del pensamiento inglés, se considera con detención precisamente una línea filosóficamente marginal; de modo que, aunque se nombren, ni Hobbes, ni Locke, Hume o Berkeley centran la atención. A ese mismo período pertenecen los capítulos correspondientes a Kant, Fichte y Münsterberg, que ven la solución del problema del otro como término de la actividad moral del yo; a Hegel y Marx, que lo resuelven en función de la dialéctica, bien del espíritu o bien de la naturaleza; a Dilthey, Lipps o Unamuno, que conciben al otro como invención del yo; a Husserl, en que se empieza a abordar al otro mediante el instrumental de la fenomenología. En todas estas ocasiones, desde el "yoísmo" individualista, propio del tono subjetivo del pensar moderno, el otro se presenta, originariamente, como lo ajeno, lo que está más allá del mundo hacia mí de lo subjetivo, pero que, sin embargo, requiere no ser confundido entre los objetos. El subjetivismo nominalista que late en todas esas concepciones supo plantear con toda agudeza el problema de lo personal en su singularidad de todo irresoluble y cerrado sobre sí, de forma que nunca la soledad y dignidad de la persona fue más netamente afirmada. Pero justamente esa afirmación, por lo desmedida, lo que, por una parte, rescata por otra lo desampara. El otro, cada otro, en este mundo sin resolución común, amenaza perderse en el exilio de sí mismo.

La segunda parte, que comienza en la página 175, se ocupa del problema en los autores contemporáneos, en los que apunta una "nueva actitud". Esa nueva actitud supone la "quiebra del yoísmo" del período anterior, en el cual el otro llegaba, a lo sumo, a ser un

alter ego, situado por analogía con el yo en un mundo extraño, cuando no inventado por el propio yo, y en mutua extrañeza de los yos entre sí. A esa quiebra del "yoísmo" sucede la salida a primer plano del "nosotros" (I, p. 335). Esta parte del libro abarca tres secciones: la primera, dedicada a los iniciadores, que son Max Scheler, Martín Buber, Ortega y Gasset. Especial "novedad, fecundidad y riqueza" tienen las ideas de Scheler, que el autor abiertamente confiesa ha de utilizar. En el esfuerzo por el cambio de actitud, de la fórmula yoísta a la nostral o comunal, Scheler figura como "adelantado más vigoroso y penetrante" (I, p. 213). La segunda sección, titulada "Existencia y coexistencia", se centra en los nombres de Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty. Tiene una especial sugerencia, por lo recurridos que hoy vienen siendo estos autores, los más señalados representantes de lo que se suele llamar existencialismo. Finalmente, se hace un repaso de los nombres y las preocupaciones actuales que han contribuido a hacer del "nosotros" la "palabra viva que permite hablar del espíritu comunitario del siglo xx" (I, p. 335). Todas estas direcciones constituyen el diverso intento por romper la soledad del subjetivismo, coincidiendo en una común toma de conciencia de la realidad humana con sus implicaciones más allá del horizonte moderno y de sus posibilidades explícitas. Actitudes como éstas tienen en su haber el desmontaje de la mentalidad imperante en Europa desde Descartes.

No cabe duda que podía haberse hecho una encuesta histórica más abundante. A primera vista, se nota la ausencia de ciertos nombres que parece que, en una investigación antropológica, deberían estar presentes, por ejemplo los de Feuerbach o Nietzsche; o, por hablar de direcciones enteras de pensamiento, la Ilustración y el Positivismo. Los siglos XVIII y XIX, en lo que tienen de más específico, están ausentes. Se advierte en el índice de preocupaciones un interés selectivo, que no es la primera ocasión en que se manifiesta en la obra de Laín; asimismo una forma de disponer el tema también peculiar suya. Buena muestra de ambas cosas es su obra paralela *La esperanza y la esperanza*⁵.

La exposición histórica apuntada no tiene valor sustantivo por sí;

⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La esperanza y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1957, 588 pp., 23 x 17 cm. Véase la presentación que hicimos de esta obra en LA CIUDAD DE DIOS, CLXX, 1957, pp. 385-386.

toda ella se orienta hacia la solución doctrinal. Esta solución doctrinal constituye el tema del segundo volumen.

3. El problema del otro, planteado en forma explícita por la mentalidad moderna, lo hemos visto abocar a términos que implican la superación de los supuestos de aquella mentalidad. El método fenomenológico constituye un instrumento de conocer que permite el acceso al otro por vías implicativas, de más eficacia comunicadora que las conexivas del método analítico cartesiano. El otro resulta implicado en la estructura adecuada del uno, como la comunidad resulta implicada en las dimensiones del individuo. Ciento que esto no significa una vuelta a posiciones precartesianas. Por el contrario, ese "avance" no se verifica sin que la existencia cristiana sufra nueva prueba secularizadora. Si las nuevas tendencias dan, por un lado, a fórmulas de integración que parecen reunir polos disociados en la historia, por otro conducen al bien conocido desenlace de la más desolada enajenación, supuesta en el nihilismo en activo que algunos de los autores postulan, y que consagra al hombre en la más extrema de las soledades. Así, pues, en un sentido, el pensamiento antropológico del siglo XX puede mirarse como una secularización, no ya del pensamiento cristiano, sino del de un cristiano como Descartes. Sartre quiere ser un Descartes que toma, como hombre, el puesto de Dios: un hombre absoluto, rodeado de nada y suspendido en su libertad.

Conviene añadir también, desde ahora, que los diversos intentos de solución al problema se emplean en liberar al hombre de su condición individualista y solitaria, pero apelando a recursos en sustancia de la misma especie que los creadores de esa situación: recursos "modernos". La solución se intenta, pues, apelando de una versión de lo humano, en concreto la cartesiana, al hombre; pero, en todo caso, al hombre secularizado, nominalista, individualista, en soledad. Se trata de superar la enajenación del otro sin renunciar a la enajenación o, mejor, propiedad, de cada uno (II, p. 341). De forma que, hasta cierto punto, las soluciones tienen algo de soluciones a la desesperada. Dado que el hombre, en su condición extraña y solitaria, se pierde, tiene que ser salvado a toda costa. Pero esa salvación no tiene carácter lógico, no va impulsada por el deseo de verdad, sino por la necesidad de tranquilidad: se aboca a "soluciones de confort", expre-

sión de un ansia sentimental, que no responde debidamente a la demanda racional.

El propio Laín resume los resultados de la investigación histórica en la "Introducción" al volumen segundo, con estas palabras:

"... la historia de ese problema ha conocido dos etapas fundamentalmente distintas. La primera abarca los tres siglos a que la historiografía al uso suele dar el nombre de *modernos*: los que transcurren desde los primeros decenios del siglo XVII hasta la primera guerra mundial; si se quiere, desde los años en que se forma la inteligencia de Descartes, primer hombre que, de modo explícito, se propone el problema filosófico del otro, hasta los años en que las mentes de Scheler, Buber y Ortega van acercándose a la indecisa linde de su madurez. A lo largo de estos tres siglos, el pensamiento occidental se ha movido entre dos extremos: la metafísica monista y el *yoísmo*... En la segunda de las dos etapas mencionadas—es decir, durante los cuatro o cinco últimos decenios de su intensa, dramática historia—el pensamiento de Occidente ha hecho, entre otros, estos dos decisivos descubrimientos: a) Que en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros; por tanto, que el solipsismo metafísico es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima; y b) Que en el orden psicológico, el *nosotros* es anterior al *yo*, al cual, de un modo o de otro, siempre acompaña. Con cuantos falseamientos y limitaciones se quiera, el pensamiento filosófico y el vivir cotidiano de nuestro atormentado siglo han pasado de ser *yoistas* a ser *comunitarios*" (II, pp. 9-10).

Tengamos presentes, desde ahora, estos resultados de la segunda etapa, ya que sobre ellos va a proceder la investigación doctrinal del volumen.

El autor cree que, dentro del cúmulo de bibliografía sobre el problema, falta todavía la obra comprensiva que lo aborde temáticamente. El se propone realizarla, en la medida de sus fuerzas, subrayando expresamente los límites de la tarea, que no pretende ser una filosofía de la historia o una sociología general, sino "ceñirse a dos modestos propósitos: uno, de orden teórico, ofrecer al lector una doctrina de la relación inter-humana suficientemente amplia, comprensiva y actual; otro, de carácter práctico, moverle a reflexión acerca de su manera de convivir con las personas en torno" (II, p. 11, nota 1). El primero de estos dos propósitos es el que ostensiblemente, y en forma directa, llena el desarrollo.

El volumen se abre con el relato y exégesis de la parábola evangélica del "Buen samaritano", como "ejemplar figura humana del prójimo" (II, p. 11).

En los capítulos siguientes estudia el problema de una manera analítica, a partir del fenómeno originario que nos lo plantea, el fenómeno del *encuentro*. Obsérvese que se avanza como subtítulo del

conjunto la antítesis “Otredad y proximidad”: dos términos abstractos y duros, pero que reflejan bien el punto de partida y el término de la investigación. El punto de partida es el tú como otro, resultado a que había llegado la actitud antes señalada como “moderna”. Entonces, no sorprende ver arrancar el desarrollo del análisis del fenómeno del “encuentro”, ni que se entienda el “encuentro” como relación entre extraños, lo que plantea algunas cuestiones que luego haremos de señalar. De momento, digamos que este punto de partida del “encuentro” es el indicado, en el simple plano metodológico, para recoger la cuestión en el lugar en que viene situada. Ello no quiere decir que el encuentro entre “extraños” sea lo primitivo en un orden de consideraciones doctrinal. Partiendo del encuentro conflictivo, ha de llegarse a la conclusión de que hay un encontrarse resolutivo. El encuentro es “medio humanizador” más originariamente que experiencia de contrariedad (II, pp. 335, 20-21).

Pero es el encuentro en este último sentido el que constituye el arranque de la exposición, vinculando el término a su significado etimológico y haciendo pie en los motivos sobre los que el problema viene planteado para el sentir “moderno”.

“La palabra *encuentro* (del bajo latín *incontra*, en contra) expresa una idea mitad pesimista mitad optimista de la relación interhumana... Encuentro es, etimológicamente, el hecho de topar con otro hombre de un modo más o menos hostil. Encontrarse con otro hombre comenzó siendo un *sentir que otro está contra mí*. Esta patente etimología, ¿tendrá algún fundamento antropológico? El hecho de encontrar a otro—de encontrarme con otro—, ¿será primariamente una amenaza para mí y para él, algo que comienza a ser obligándonos a ponernos mutuamente *en contra*? La experiencia de los primitivos indoeuropeos cuando se encontraban con otro hombre, ¿empezó siendo una *contrariedad*? Nuestra respuesta, como veremos, no podrá dejar de ser *parcialmente* afirmativa. Pero no todo es etimología en la significación de las palabras. Además de un origen, éstas tienen una historia. Y algo menos áspero que la áspera experiencia subyacente a su origen debe haber en la historia de la palabra *encuentro* cuando, de haber sido el *acto de coincidir en un punto dos o más cosas, por lo común chocando una con otra*, ha venido a ser, de más neutro y favorable modo, el *acto de encontrarse o hallarse dos o más personas*. Dírfase... que la historia de la humanidad, cuando menos la historia de Occidente, ha sido el paulatino tránsito desde una primaria hostilidad a una primaria indiferencia o despreocupación en la relación interpersonal. De un implícito *homo homini lupus*, esta relación habría pasado a ser un *homo homini mere homo*” (II, pp. 20-21).

Este pasaje sienta unos presupuestos de notoria gravedad. Del encuentro-contrariedad al encuentro-medio-humanizador, ¿hay simplemente un avance histórico? ¿Realmente, es lo primitivo la contrariedad? ¿O acaso el “avance histórico” ni es histórico ni es avance, sino

una nueva toma en cuenta de la realidad según otra perspectiva? ¿Es definitivamente lo originario la contrariedad?

En relación con estas preguntas, y a propósito del pasaje transcrito, queremos adelantar unas consideraciones.

Parece que, si la forma simple de relación con el otro es la del "encuentro", descrito, al menos *parcialmente*, como "contrariedad", en esa misma medida el otro no está encontrado, implicado en la condición del yo. Lo originario será el yo y el tú como otros; pero no el nosotros.

Si la marcha ha sido de la hostilidad a la indiferencia (ni siquiera a la comprensión o la amistad), del *homo homini lupus* al *homo homini mere homo*, quiere decirse que el tú no está implicado, encontrado, en la condición del yo. Yo y tú son realidades excéntricas, ajena la una a la otra. La implicación es asunto de conquista: una implicación contractual y por fuera, histórica; una cuestión de hecho. Nada coge a lo uno y a lo otro originariamente y por la base fundiéndolos en unidad. Uno y otro consisten en su propia mismidad cerrada, en su enajenación. Lo originario no es nada paradisiaco, sino infernal, como en las descripciones de Sartre (II, p. 91).

Pero indudablemente el tú del samaritano—"ejemplar figura del prójimo"—no era algo ajeno. El samaritano se comporta *heimlich*, acogedoramente, respondiendo a la llamada de la piedad, que tiene por sujeto no al otro en cuanto otro, sino en cuanto solidario en unos orígenes y en unos destinos. En el caso del cristiano, la relación con el otro ha de resumirse con más claridad todavía en encuentro, no de contrariedad, sino de comunión. Hacia los orígenes y hacia los destinos, cuanto más se avanza, más se acerca la consideración a la unidad. De forma que lo primario no es lo extraño, sino lo acogedor; no lo enajenante, sino lo comunicante.

Puede advertirse en el tratamiento de este problema, que se resume en la forma de unidad resultante de la comunicación entre personas, una transposición del modo de tratar el problema de la unidad que corresponde a la misma persona. La unidad de la persona no es una conquista, sino un supuesto originario, lo es al menos para las soluciones de la metafísica escolar. También aquí la metafísica moderna invirtió los términos, haciendo de la persona una conquista, después de partir del supuesto de la multiplicidad en el seno mismo del sujeto, sujeto que tiene por originaria constitución un complejo heterogéneo de actos. En el origen de la persona hay para esta ver-

sión moderna una complejidad conflictiva. La persona queda resuelta en personalidad o personaje. Los mismos nombres que en la historia de la filosofía elaboraron el problema del otro fueron los promotores del problema del uno. Y lo mismo que en el problema de la persona hay que superar el punto de partida pluralista, que hace de la multiplicidad dentro del yo lo originario, ese punto de partida, diferente el plano, ha de superarse en el terreno de la convivencia, afirmando, también ahí la primacía absoluta de la unidad. El problema del otro es un problema condicionado históricamente a una actitud mental, en concreto la mentalidad nominalista, no es un problema urgido por la realidad.

Dada la definición del encuentro, viene el describirle. La descripción pone de relieve los supuestos del mismo, analizando sus instancias y sus fases. Los supuestos se agrupan en metafísicos, psicofisiológicos, histórico-sociales. Como fases del encuentro se ponen de relieve la de la percepción y la de la personal respuesta al otro. Siendo el otro término de una relación “no afectante” o bien “afectante” (II, p. 56).

El complejo relacional está con frecuencia hecho de vínculos externos, fundados en algún motivo no personal: tales las múltiples relaciones de sociedad en las que el otro es verdadero *alter*, supuesto de los estrictos acuerdos de justicia. La justicia, en su significado más preciso, es reguladora de los órdenes interhumanos en régimen de alteridad. Los órdenes así creados descansan en vínculos sobreindividuales, pero de índole exterior, intacto el fuero de la vida privada personal. La mentalidad moderna propendió a creer que estos vínculos eran los únicos posibles en el plano de la relación interhumana de alcance social. Así abocó a un concepto de la sociedad de tipo arbitrado y pactual, constituida a base de un comercio relacional externo, quedando todo lo demás, lo interno, el verdadero ser de la persona, intocado, en la cerrada soledad de los sujetos: “mónadas humanas cuyo *entre* sea el vacío” (II, p. 326; II, p. 206).

Pero esta vinculación no afectante o afectante en planos exteriores no agota las posibilidades de relación con el otro. Esa relación puede hacerse personal. En cuanto la “respuesta personal” cabe entenderla a modo de simple expansión de la vida privada, el otro, que se me acerca como persona, puede llegar a ser prójimo. No es, pues, aquello de que hacia afuera sólo haya formas de inteligencia convencional. La condición del nosotros brota en el seno profundo de

la persona, que en el seno del nosotros es donde tiene su expansión. "El hombre, que comienza a poseer personalidad propia siendo *yo*, acaba descubriendo que sólo siendo *nosotros* es íntegramente persona" (II, p. 288; II, p. 91).

Son tres, según esto, las etapas en el encuentro, que representan otras tantas formas del mismo.

"Tres son los modos principales del encuentro y de la relación: 1) Con mi respuesta, el otro va a ser para mí *objeto*: relación de objetividad. 2) Con mi respuesta, el otro va a ser para mí—y yo voy a ser para él—una *persona*: relación de personería. 3) Con mi respuesta, yo voy a ser para el otro—y el otro va a ser para mí, si me corresponde—un *prójimo*: relación de projimidad" (II, pp. 109-110; II, pp. 197-198).

De esta manera queda abierto el camino que recorrerá la subsiguiente exposición. Del encuentro con un "él" como objeto, se pasa al encuentro con un "tú" como persona. La existencia es siempre existencia con otro, en el ser y en el quehacer, bajo la forma de co-existir y co-devenir. De modo que el uno implica el dos, sea en la forma de *dúo* o bien en la de *diada*; es decir, de relaciones exigidas por "los cuidados del vivir", o las implicadas en "la relación genuinamente interpersonal" (II, p. 88).

Añadamos que en esta sección vuelven a aparecer las cualidades de expositor que caracterizan a Lain, y que están bien patentes en el primer volumen, todo él expositivo-histórico. Es de notar también la riqueza documental y analítica del desarrollo, que hace de cada aspecto tratado una verdadera puesta a punto de cuanto hay dicho sobre el particular. Señalemos especialmente la toma en cuenta de los aspectos psicofisiológicos, menos atendidos, por lo común, en tratados filosóficos de antropología, y que el autor acredita dominar en función de su profesión de médico. En este sentido, la presente obra testimonia una cualidad ya advertida en las anteriores del autor, que es lo enciclopédico, lo actual y de primera mano de su información. Todo lo que tiene su contrapartida, y es la de que la cantidad dificulte el sentido, o los árboles impidan ver el bosque.

Desde el capítulo IV se estudian las formas del encuentro a partir de la soledad, pasando por las manifestaciones deficientes del mismo, hasta la suprema, que se da en la experiencia religiosa. Este capítulo puede decirse introductorio respecto a los que siguen, aunque encierra sugestivas descripciones de comportamientos; de especial interés el estudio de la forma de vida solitaria. Desde ahí hasta el final hay tres capítulos, que responden al programa de las tres etapas en

el encuentro: del otro como objeto, del otro como persona, del otro como prójimo. De nuevo la minuciosidad analítica se pone aquí de relieve, siendo de señalar las páginas empleadas en describir el primero de esos estadios, también menos habitual. Las dedicadas al segundo son, con todo, más importantes, por cuanto en ellas se discuten las cuestiones centrales que preocupan a la antropología de nuestra hora, y porque constituyen el obligado paso hacia el final, donde aparece exprofeso la solución a la altura en que la concibe Laín, y donde se ve incorporada a la discusión la fórmula cristiana de concebir al mundo y al hombre. De modo que el volumen, abierto con la descripción de “la ejemplar figura humana del prójimo”, se cierra con la doctrina justificadora de esa actitud ejemplar.

En su última resolución, el hombre es *ens amicale*. Pero Laín ha sido generoso con el adversario, aceptando el estado de la cuestión que él plantea, dando cuenta de las dificultades en que se estrella con un mejor juicio de los datos. Aunque mostrando que esos datos no datan debidamente al hombre.

“De estar ontológicamente abierto a *cualquier* otro—eso era para mí la condición coexistencia de mi ser cuando yo me hallaba en soledad—, he pasado a un efectivo coexistir con *tal* otro, y a formar con él un conjunto indeciso entre el duó y la diada. Mi existencia con otro no solamente ha puesto en acto su condición coexistencial; también ha ejercitado su carácter copresencial, y éste es el que me hace percibir presuntivamente otro hombre en la realidad dativa, expresiva e intencional que conmigo coexiste. Nuestra comunidad es a la vez *nostridad* genérica, porque así lo exige e impone nuestra común condición de hombres, y *nostridad* personal prerreponsiva. Pero si este *nosotros inicial* es ya comunidad, no es todavía comunicación. Antes de mi respuesta, *nosotros* vivimos en comunidad precomunicativa” (II, p. 91).

“Sólo los que se aman en Dios—decía San Agustín—se aman rectamente. Por lo tanto, para amarse es preciso amar a Dios” (*Retract.*, I, 83). Y B. Häring comenta así esa sentencia agustiniana: ‘Nuestro *yo* sólo llega a su plenitud ante el *tú* de Dios. Mas para que el dilatado puente de amor de Dios alcance la orilla de la eternidad, tiene que ir apoyándose en sucesivos pilares, que son los del amor al prójimo... El hombre no puede hallarse a sí mismo en el amor si en el amor no ha hallado antes el *tú* del prójimo. Pero ni el amor a sí mismo ni el amor al prójimo pueden alcanzar la profundidad que es necesaria para ser duraderos y perfectos, si ambos no han buscado y descubierto su centro en Dios.’⁶ Yo estoy en comunión amorosa con otro cuando el otro y yo nos damos mutuamente una parte de nuestro respectivo ser; y tal donación es en verdad auténtica cuando el otro y yo la hacemos sabiendo de algún modo—como San Agustín o como el más humilde

⁶ La cita corresponde a *La Ley de Cristo*, trad. de Juan de la Cruz Salazar, II, Herder, Barcelona 1961, pp. 20-21. Es interesante esta obra por cuanto se inspira a las claras en criterios de caridad, contra los predominantes de justicia—alteritarios—hasta en los propios manuales de Moral, en el período moderno.

carbonero—que el ser por nosotros donado sólo de un modo parcial, consecutivo y ejecutivo nos pertenece. Con otras palabras: cuando el otro y yo nos amamos según lo que real y mutuamente *somos*; esto es, siendo *en* Dios o—si no se quiere o no se sabe usar este nombre—*en* alguno de los sucedáneos de Dios. Quién así ama puede decir: 'Yo soy contigo *en* aquello que nos permite ser *nosotros*'; *en* nuestra común naturaleza de hombres y *en* el fundamento trascendente y único de nuestras personas... Dos personas, según esto, sólo *en* el fundamento trascendente y único que las hace ser pueden ser *nosotros*. Dos personas voluntariamente encerradas en su propio *yo*, dos mónadas humanas cuyo *entre* sea el vacío, quedarán siempre mutuamente opacas" (II, pp. 325-426) ⁷.

4. Pero, si algo resulta de toda esta minuciosa investigación, es el hecho de que, contra todas las apariencias fácticas, y más allá de los planteos históricamente condicionados, lo primero en el mundo interhumano no es la "contrariedad" o la "relación conflictiva". "No me buscaríais si no me hubierais encontrado." Lo que ocurre en el terreno religioso, respecto a Dios, ocurre también en el antropológico respecto al hombre. De forma que el drama del encuentro tiene por supuesto la realidad encontrada; el desenlace y el momento terminal estaban en el punto de partida. En sus términos inmediatos el encuentro puede presentarse como conflicto. Si este conflicto tiene sentido es porque en el fondo estaba resuelto. Llegamos a encontrarnos porque estábamos encontrados: encontrar es encontrarse, centrarse. Así, pues, frente al encuentro enfocado desde una mentalidad positivo-conexiva hay el encuentro según una mentalidad metafísico-participativa. Esta mentalidad metafísica corresponde a un extracto más profundo de la consideración, aunque el hecho de que aparezca también en un estadio más inicial de la cultura lleva a relegarla como primitiva. Pero en relación con eso que se llama primitivo lo que toma aires de cultivado supone con frecuencia, en lugar de un avance, una depauperación.

Ciertas afirmaciones de Laín parecen dar la razón al planteo que hemos llamado positivo-conexivo. Pero este acuerdo es más metodológico que doctrinal. Si algo significa la quiebra de la mentalidad del siglo XIX experimentada en los primeros lustros del XX es la quie-

⁷ No es casual que, precisamente en este último estadio de la convivencia como efusión comunicativa, nos tropecemos con San Agustín. En nuestro citado libro creímos poder mostrar la realidad de la comunión, mejor que con argumentos y consideraciones abstractos, con una doctrina concreta, probada en la historia, la de San Agustín, de inagotable fecundidad comunitaria, eminentemente antinominalista de hecho (*Nominalismo y comunidad*, pp. 27-29, 99-108, 253, 268, etc.).

bra del positivismo y todas sus implicaciones. Max Scheler es, en este orden, un exponente claro del cambio de orientación de las ideas. En definitiva, Laín se suma al bando antipositivista, y su inspiración entronca con la metafísica participativa, según la cual el todo es más y antes que las partes. Este principio es la base desde la que se viene partiendo al asalto de la antropología y sociología "modernos". La reducción del otro a unidad no es producto histórico o conquista actual, sino condición existencial y presupuesto óntico. Para resolver el problema—problema planteado en función de condiciones históricas perfectamente datadas—lo que hay que hacer es desmontar esas condiciones, mostrando que se trata de un problema de montaje artificial. No es de la naturaleza del hombre la razón de hermetismo y soledad; es de la condición del "hombre moderno". El hombre se quedó otro, ajeno, porque se quiso así. Aceptado este hecho, el problema se resuelve recomponiendo la descomposición operada por la historia, superándola. No se trata de retroceder desde un estadio de la solución a otro anterior. Se trata de abandonar los datos "positivos" de todos los estadios, para abrirse al sustrato metafísico. A nivel metafísico no hay problema del otro, o el problema toma signo inverso al de la mentalidad moderna. El problema a ese nivel sería el de explicar que haya otro. El otro tendría que ser conquistado, siendo el dato originario el de la omnicomprensiva unidad. Alguien dijo que "todo metafísico de raza fue siempre monista"⁸.

No nos sorprende que, superada la afición positivista, y pensando con arreglo a un genuino filosofar, la complejidad de la naturaleza aparezca, no como una yuxtaposición de entidades autónomas, sino como una *sintaxis* realizada (II, pp. 24-25). Ni que, a la hora de hablar de humanismo, no se arranque de la suficiencia de cada sujeto cerrado en su singularidad, sino que se tomen los sujetos tal como de hecho están dados; nunca solos, sino complicados: co-existiendo y co-deviniendo; no como autónomos nominativos, sino como genitivos y dativos: recibiendo y dando.

5. Supuesto ese contenido, haremos algunas observaciones al conjunto, ya en parte implicadas en lo dicho. De estas observaciones, unas afectan a la forma y método, otras atienden al fondo.

Empezamos reconociendo que es difícil arguir nada contra Laín; ya que, aparte de la maestría que pone en cuanto toca, resulta su

⁸ *Ibid.*, p. 93.

manera de expresarse o de exponer algo buscadamente completo en aspectos y matices en cuanto a lo dicho, y lleno de cautelas y precisiones en cuanto a la dicción. Sobre lo que pueda sugerírsele, siempre habrá en el lugar justo algún matiz de expresión que le declare prevenido. A Lain no se le cogerá fácilmente al descubierto; se lo sabe todo. Si bien, por contraste, el magisterio de ese saber no obra siempre con eficacia, por lo desleído. Inobjetable en un orden este modo de exposición, por la cuidada "policía" doctrinal y literaria conforme a la que discurre, cabe decir, desde otro plano, que no tiene toda la virtualidad presumible, por su falta de audacia.

Con esto, pasamos a las observaciones. Me imagino—y en parte acabamos de apuntar las razones—que el estudio no será de los muy leídos, puede ser que sea de los muy comprados. Lain, pese al interés de sus temas, esto siempre, también casi siempre resulta cansado por lo lento, monocorde e insistente de su esfuerzo analítico. Esto no quiere decir que el libro sea menos bueno. Al contrario, la mala ventura de los libros buenos, contando con nuestras prisas, es que pasan por las manos como si fueran malos. Aunque, por otro lado, la favorable ventura de los libros buenos es que permanecen, vuelven a pasar y, en definitiva, acaban siendo leídos. *Teoría y realidad del otro* se leerá, aunque de primera intención no se haga otra cosa que hojearle.

Decíamos que no se trata de un escrito de "ensayos", sino de estudio, aspirando a tratado, con un desarrollo denso, argumental y nada digresivo. Incluso exagera ciertos recursos didácticos, como son: prurito de exhaustividad, gusto por la clasificación, una cierta ostentación de saber, acumulativamente traído a cada página en forma de erudición sobre autores y libros, por lo general no españoles. En todo esto no puede desconocerse la virtud del auténtico consagrado que sabe profesionalmente de lo que habla. En éste, como en otros libros suyos, se nos manifiesta como gran importador de saberes, con notoria predilección por los saberes escritos en alemán. Por lo que hace a bibliografía española, sigue dominando el criterio selectivo orientado sobre un grupo no más de escritores: Ortega (antes, Unamuno o Machado), Zubiri, Rof Carballo, Marias, Gómez Arboleya, Aranguren, Rosales...

Choca, en el aspecto exterior, igualmente, el abuso de ciertos neologismos, no siempre necesarios, ni los necesarios siempre afortunados. Baste citar el subtítulo del segundo volumen: "Otredad y proyección".

En cuanto al estilo, aludíamos al modo deliberadamente puntuado y repuntualizado, que produce la impresión de un decir cauteloso, atento a “guardar la ropa”; a lo que contribuye el reiterado empleo de cierto número de recursos retóricos, que matizan la frase a la vez que la envuelven en vaguedad⁹. Por todo eso, el libro, que tiene indudable envergadura, no produce eso que hoy se llama “impacto”, al menos no produce todo el que fuera de esperar. Hay en él falta de atrevimiento en definiciones y juicios. Lo atribuimos a la conciencia de responsabilidad del autor. En ocasiones, este hecho da a las páginas un aire de convencionalidad, al menos expresiva, que les resta vigor. Los escritos de Laín van adoptando cada vez más un tono “lainiano”; no se salen, no quieren salirse de sí mismos. Son escritos ambiciosos y, a pesar de ello, tímidos. En su reconocida calidad literaria parece huirse del relieve. Tiene por lo mismo esa literatura un cierto aire “sacerdotal”. Da la impresión de exponer doctrinas seguras; con culto demasiado manifiesto a esa seguridad. La firmeza de la exposición se hace, parece que de modo expreso, a costa del mordiente que pudiera tener la misma. Los libros de Laín, en suma, se escriben en una literatura también profesional.

Es curioso, pero puede afirmarse que una obra como ésta, sobre antropología, no abunda en humanidad. Contiene, sin duda, mucha humanidad relatada, pero no es ella misma humana; no digamos ya vibrante o sugestiva, porque estas pueden ser cualidades equívocas. Hay autores cuyos escritos acaso no nos convenzan, pero que reconocemos prensiles, con fuerza captadora, incisivos, que penetran en uno y le hurgan, quieras que no, por dentro. De esta índole son los de Unamuno; en otro orden, los del mismo Ortega. Laín no tiene, y da la impresión que ni quiere, nada de esto. A ratos parece un po-

⁹ Un ejemplo, el párrafo final de la “Introducción” al tomo II: “La divina Isis de mi modesta pesquisa actual va a ser el modo de la relación interpersonal que desde ahora llamaré *vida en proximidad*: el peculiar género de la convivencia entre dos hombres en que tanto el uno como el otro son *próximos* entre sí. Para alcanzar una suficiente visión teórica de esa vida, y a la manera del mozo de Novalis, comenzaré mi empeño exponiendo el breve, sencillísimo y nada filosófico relato en que la ejemplar figura humana del prójimo surge expresamente a la vida histórica. Luego lo abandonaré, y a través de las distintas vicisitudes que el camino imponga—las páginas precedentes contienen los nombres principales de esta espiritual odisea—viviré mi propia aventura. Tal vez la varia experiencia del camino nos permitirá al lector y a mí que ese viejo relato y esta figura ejemplar brillen ante nuestros ojos con algún destello nuevo en su luz imperecedera” (*Teoría y realidad del otro*, II, p. 11).

sitivista pasándose a filósofo de la cultura. Sus páginas nos enseñan, pero difícilmente se adueñan de nosotros. Laín, escribiendo, carece de magia. Todo en él parece deliberadamente oficio. Tenemos entre las manos setecientas páginas, empleadas en hablarnos del acercamiento humano, y apenas se ha hecho en ellas sensible la cercanía. Son páginas sobre la efusión, sobre la vida del nosotros; pero que difícilmente puede decirse que ellas queden abiertas en forma efusiva. El libro de Laín guarda un último secreto vital que se nos reserva, eso al menos nos parece. Hemos de desear que otros lectores le encuentren, al contrario, "prójimo".

Quizá influya en todo esto los hábitos del médico investigador, que ejerce su profesión en teórico más que en práctico, más hábil en la disección anatómica que en la composición vitalizadora. En la antropografía de Laín todos los factores y miembros tienen importancia, y ninguno parece tenerla relevante. En esto también se aparta de los procedimientos de sus autores preferidos, Scheler y Ortega, evitando la audacia entusiasta del uno como la alciónica virtuosidad del otro.

6. Hemos aludido hasta aquí a aspectos relacionados con la forma. Algunos de ellos nos remiten ya al contenido. Sobre este punto vamos a hacer unas observaciones finales. Las haremos particularmente en relación con la parte doctrinal.

Ya en el primer volumen, dedicado a la historia del problema, podría señalarse cierta desigualdad, no siempre justificada, en el estudio de los autores. Algunos apartados se hinchan imprevistamente, como el relativo a la psicología inglesa. En cambio, faltan o se reducen otros, que esperaríamos más desarrollados, como el de la filosofía contemporánea a esos psicólogos en la misma Inglaterra. Hobbes sólo retiene la atención unos momentos, con ser el más consecuente nominalista; y Locke, padre del individualismo liberal, es apenas nombrado. En Hobbes y Locke podría decirse que arraiga todo el pensamiento político y social moderno¹⁰.

Es de señalar la menor atención que se concede en general al pensamiento sociológico. Sin embargo, el tema está directamente relacionado con el estudio de la sociedad. Es extraño que un libro, al fin sobre la convivencia, tome tan poco en consideración las disciplinas más directamente convivenciales: sociología, política, ética social. En

¹⁰ *Nominalismo y comunidad*, cap. VIII, particularmente pp. 314-324.

cambio, se vincula estrechamente a la biología y a la psicología. Nos parece que este supuesto condiciona en buena parte la arquitectura de la obra. El arranque de lo biológico y psicológico fácilmente se acomoda a la actitud subjetiva e individualista. Desde este ángulo, la salida a la coexistencia resultará siempre más trabajosa. De haber procedido con una mirada más social, más comunitaria, el lento esfuerzo del libro para sacar al hombre desde la elemental relación con el otro, en la forma de encuentro-contrariedad, hasta la efusión personal, se hubiera simplificado. La realidad del convivir parece que no sea preciso traerla de tan lejos, ni justificarla tan laboriosamente.

Si la razón amical es originaria, creemos excesiva la concesión que el desarrollo hace al supuesto contrario, procediendo como si la "amicalidad" hubiera de conquistarse y fuera el resultado de un proceso. El libro reconoce la connaturalidad del nosotros con lo humano individual, y, sin embargo, se organiza como si ese nosotros fuera una meta—lo haya sido histórica y tenga que serlo personal—que debe conquistarse paso a paso, como paso a paso la conquista la argumentación. De derecho tiene la primacía el principio de comunidad en la mente de Laín; de hecho se la toma el principio de individualidad. La comunicación aparece como un logro penoso a través de estadios diversos dialécticamente superados. Pero el que la cultura sea, en la práctica, fruto del esfuerzo, punto de observación diaria, no ha de impedir entenderla como desarrollo de una previa posibilidad e incluso como encuentro en el propio ser.

La cuestión aquí es saber si "el otro" es por naturaleza y constitutivamente otro, o si ha venido a ser otro por circunstancias históricas. Laín supone que el otro, como otro, no es algo constitutivo del existir humano; supone esto, pero luego trata el asunto como si lo fuera, como si la realidad del otro fuese un dato originario, irreductible. Este punto de vista es el propio de la mentalidad moderna. Sobre ella, la contemporánea, desde Hegel, se sirve del método dialéctico para resolver, también en este caso, la tesis y antítesis del tú como contrapuesto al yo. Así es cómo la síntesis de la convivencia es decisión histórica y no condición natural. Justamente la cuestión que aquí hay que decidir es la de si la historia es juicio universal—*Weltgeschichte-Weltgericht*, como pretendía el sentir romántico—o si, por el contrario, el proceso del universo está juzgado desde antes y por encima de la historia. Importa decidir si los valores son una conquista temporal, o un centro atemporal de participación. Aunque en "mi-

núscula medida", Laín hace suya la tesis sobre el universal juicio de la historia (II, p. 257). En la medida que se deja a la historia la decisión se ha de atribuir a la naturaleza la indecisión o la controversia. En el encuentro humano, lo originario será la contrariedad; encorriendándose la resolución de la misma la proceso de la vida. Al fondo de esta concepción hay un reconocimiento de que el impulso bético es el motor radical del universo. Laín reconoce en Fichte un momento de singular importancia en el planteo del problema convivencial (I, pp. 87, 93, 97). Ciertamente es Fichte quien le saca de los términos cartesianos, donde se enfrentaban "otros", ajenos entre sí, de una manera monolítica insuperable; pero es para entregárselo a Hegel, con quien el proyecto de coexistencia adviene como un invento; no con el carácter de "arbitraria sucesión de palos de ciego" (II, p. 11), pero sí con el de un tanteo improvisador entre contrarios.

Sin embargo, la naturaleza de la convivencia, en la forma de comprensión y comunidad vivas, ha de explicarse como dato valioso radical, que puede desconocerse, pero que, cuando se realiza, no es porque se conquiste, sino porque se reconoce y acata: la realidad de lo valioso surge de una apertura del propio hermetismo y de una entrega al común prestigio¹¹. Esta forma de entender la realidad es antidialéctica de fondo; lo que equivale a decir que es metafísica, ya que la dialéctica ha venido a ser la contradicción de la metafísica.

Indicábamos que la sociedad no aparece temáticamente en el desarrollo de Laín. Cuando se hace referencia al asunto ocurre en forma ocasional y de paso, frecuentemente en las notas. Sabemos que el libro no quiere ser una sociología. Pero, de todos modos, la atención al lado social-comunitario nos parece insuficiente, para dejar la cuestión tratada en forma debida. Hay casos sintomáticos, como cuando se habla del *bonum commune*, haciéndolo incidentalmente, conten-

¹¹ "En minúscula medida" Laín hacía suya la tesis del universal juicio de la historia; en medida "mayúscula", sin embargo, reconoce que la existencia se hace, más que hacia lo nuevo, hacia o desde lo constante: "En sus empresas espirituales suele alcanzar el hombre aquello que, sin él saberlo claramente, ya tenía dentro de sí. La nueva posesión será siempre más rica y profunda que la antigua, y en ocasiones diferirá de ésta; será, en suma, *nueva*; pero algo muy íntimo y esencial habrá quedado constante a través de las vicisitudes de la búsqueda. Dicho de otro modo: el hombre es capaz de crear, siquiera sea a su humana y muy limitada manera; pero sus personales *creaciones* suelen ser el hallazgo de algo que oscura y germinalmente ya palpita en los senos de su alma desde que ésta comenzó a tener conciencia de sí. Sépalo él o no, algo en su realidad impide que sus proyectos, sus fracasos y sus logros sean una arbitraria sucesión de palos de ciego" (*Teoría y realidad del otro*, II, pp. 10-11).

tándose con la fórmula minimista del mismo; aprovechando la oportunidad, en cambio, para confiarnos la escasa simpatía que siente por la expresión, por cierto la más céntrica de la Filosofía social (II, p. 208) ¹².

Sintomático es también, por ejemplo, la forma que tiene de referirse—nada más referirse—al capítulo de la sociedad, en las páginas 206-207, del mismo tomo segundo, que prácticamente se reduce a decir, con variado despliegue de fórmulas, que esa cuestión no la va a tocar: “no quiero entonar aquí”, “dejemos a un lado”, “atengámonos tan sólo”, “no toquemos ahora”, “en los capítulos siguientes reaparecerá el tema”, “volveré sobre el tema”, “limitémonos a constatar”, etc. Frases todas evasivas, acumuladas en sólo dos páginas, para remitirnos la cuestión a otros lugares, donde tampoco se aborda de una manera central.

Hay, sin embargo, puntos interesantes en este mismo terreno, puntos que invitan a la discusión. Por ejemplo, la repetida cita de Th. Litt (II, pp. 88 y 225). Que la pareja no tenga carácter social se comprende cuando se la considera desde mentalidad individualista. De otra forma, en el dos hay siempre el tres: el uno, el otro y la razón común que los contiene o que sostiene el encuentro. La razón común entra a estructurar, como lo más propio suyo, el propio ser del individuo. De forma que el uno no es ajeno a lo común. En la potencia común es donde se alcanza el ser de cada uno. Según esto, el tema de lo común, y juntamente el de la comunidad, es inseparable del de la personalidad.

El encuentro, como fenómeno primario de relación con otro, debiera, pues, ser descrito en dirección descendente: no como encontrar a, sino encontrarse en. No se trata de una competición que se desenlace en convenio, sino de una colación en que se participa. La explicación positivístico-conexiva ha de ser integrada a la explicación metafísico-participativa ¹³.

El hombre originario no es algo incomprendido. La incomprendión se da, pero como accidente. Por lo mismo, la comunicación no es una conquista, producto de un diálogo entre extraños; es, más bien, la coincidencia en el centro común. Común y propio no son cosas que

¹² Para percibir el alcance actual de esta cuestión puede verse Utz, Arthur-Fridolin, *Sozialethik. I, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958 (trad. española de Carlos Latorre Marín, *Ética social. I, Principios de doctrina social*, Herder, Barcelona 1961). Son interesantes, a este respecto, el cap. VI y el apéndice II, así como el índice bibliográfico (cfr. *Nominalismo y comunidad*, pp. 281-283).

¹³ *Nominalismo y comunidad*, pp. 80-81, 202, 253, 257-258, etc.

se excluyan, siempre que lo propio no sea la propiedad cerrada del nominalista. La mentalidad moderna nominalista parte de una concepción de lo real que tiene por antítesis irresoluble la que plantea lo uno y lo otro, abriendo una sima insalvable entre lo propio de uno y lo extraño a uno; entre el yo y el otro: el yo como lo propio, el otro como lo ajeno¹⁴. Pero la síntesis entre lo propio y lo ajeno puede hacerse desde el momento que se acepte que ambos tienen como más propio suyo lo común; sin abandonar lo propio se hace entonces posible la inteligencia y la comunión reales.

El otro se presenta como problema en la medida que cada uno, cada yo, se declara sujeto autónomo, solitario en sí mismo, ajeno a lo demás. Para el antiguo, la realidad del individuo estaba resuelta en la unidad del punto de partida, la naturaleza. El cristiano pone al hombre en escena como una realidad extraña a lo natural; no es algo explicable desde abajo, como lo que nace, según querían los griegos. Por eso, todo hombre, "el otro hombre para el cristiano es otro" (I, p. 20); otro que ninguna de las cosas no humanas, el hombre está entre ellas extrañado. En esta condición es en la que late virtualmente el ulterior proceso del problema. Pues, por el pronto, el mundo humano del cristiano, si destacado sobre el natural, no por eso está constituido de otros ajenos entre sí. Los otros se resuelven en uno hacia arriba. La bondad y el bien incommutables sostienen la realidad de cada uno de los sujetos particulares, que son lo que son gracias al común denominador que los sustenta. En definitiva, todo se explica y ampara en Dios.

Pero si el cristianismo elimina la resolución hacia abajo, haciendo del hombre un extraño en el mundo de las cosas, del cristianismo saldrán las formas de pensamiento que, eliminando también la resolución hacia arriba, dejan al hombre en la soledad de sí mismo, extraño en todas las direcciones. Cada hombre queda constituido por su individualidad, y con ello se actualiza en forma aguda el problema de la comunicación.

Así, pues, el problema del otro es histórico; no connatural al hombre, sino condicionado a una de las actitudes históricas que el propio hombre adoptó. Hay soluciones de hecho, y cabe pensar en una solución de derecho al problema humano, sin que constituya una de las preocupaciones la de reducir la distancia del otro, a fin de establecer la convivencia.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 268-269.

El planteo específicamente cristiano, en concreto, no toma como punto de partida absoluto la oposición entre hombre y hombre, sino la inteligencia y unidad. También en el origen fue la armonía. Por abuso de sus facultades, por soberbia, perdió el hombre su centro, se apartó de la unidad; afirmándose en lo propio, inaugura la accidentada peregrinación que es la vida. El *ordo amoris*, que fue lo originario, se desarticuló en manos de la libertad. La existencia toma entonces un porte viador, encaminado a recomponer ese *ordo amoris* quebrantado. Lo que será el fin lo era ya en el principio. El hombre está llamado al paraíso de la paz y la comunión; pero viene también del paraíso donde era del mismo modo el orden y la paz.

Lain comienza su exposición por la parábola del samaritano, que califica de “nada filosófico relato”. Con todo, la exégesis de San Agustín vio en ella descrita la condición del hombre y de la historia. En el camino de Jerusalén—“visión de paz”—, el desventurado que cae en manos de los ladrones, es ejemplo de la humanidad. Allí, maltrecho, necesita quien le atienda y cure. El hombre es asaltado también, en su peregrinar, por el enemigo. Necesita quien le socorra y salve, y eso es lo que hace Cristo Redentor. ¿Cómo hablar, en ese contexto, de autonomías y singularidades? Ello implicaría dejar a cada uno en propiedad de lo suyo, dejarle maltrecho en el camino. Los primeros que pasan al lado no encuentran nada en común con él; aquel asunto es extraño a ellos, no les concierne. Pero esa conducta no responde a la verdadera situación del hombre, que en común hace su viaje hacia común destino.

La parábola tiene, a no dudarlo, el sentido moral obvio que habitualmente se pone de relieve. Pero ese sentido moral con facilidad se queda en una misericordia humanitaria de práctica optativa entre extraños; o, menos aún, en una justicia retributiva, que, si presta servicios, es porque espera ser compensada. Más allá de ese sentido moral está el soteriológico. En relación con él el prójimo se abre a mí, porque ambos nos abrimos a salvación común¹⁵.

S. ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.

¹⁵ En este sentido ha interpretado recientemente la parábola DANIELOU, “Le Bon Samaritain”, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, París, pp. 457 ss. Esta interpretación se encuentra bien respaldada por la tradición; en concreto, se encuentra en San Agustín. Cfr. Dominique SANCHIS, “Samaritanus ille. L'exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain”, en *Recherches de Science Religieuse*, XLIX, 1961, pp. 406-425.