

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

33

ENERO-MARZO

1949

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país.....	\$7.00
Exterior	dls. 2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
José Gaos	9
	<i>"El ser y el tiempo" de Martin Heidegger. (Continuación.)</i>
Edmundo O'Gorman	31
	<i>Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Na- cional de México 1910.</i>
Emilio Uranga	55
	<i>Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger</i>
Vicente Lloréns Castillo	73
	<i>La emigración liberal es- pañola de 1823</i>
Luis Villoro	115
	<i>Soledad y comunión</i>

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Fausto Vega y Gómez	133
	<i>Ensayos sobre filosofía en la his- toria. (Leopoldo Zea.)</i>
Emilio Uranga	136
	<i>Visages. (Jean Paul Sartre.)</i>

	Págs.
Juan Manuel Terán	<i>El pensamiento de Hegel.</i> (Ernst Bloch.) 138
José Almoína	<i>The ancestry and life of Godfrey of Bouillon.</i> (John C. Andressohn.) 143
José Almoína	<i>La enseñanza de la historia en México.</i> (Instituto Panamericano de Geografía e Historia.) 146
Rafael Moreno M.	<i>La Universidad de Justo Sierra.</i> (Prólogo y selección de Juan Hernández Luna.) 149
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras	<i>J. H. Luna</i> 153
Publicaciones recibidas 163
Registro de revistas 166

SOLEDADE Y COMUNION*

Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario; y él no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época. Vacilante civilización la nuestra; pendiente entre la agonía de su propio mundo, el de la burguesía, y el anuncio de otro que quizás ya no será el suyo; civilización insegura que hará germinar en sus hijos la conciencia más plena de su original abandono. Pero esta conciencia no pudo presentarse de golpe. No es más que el resultado final de un lento y continuado proceso. Sigamos brevemente la evolución insensible que nos llevará de la mano a nuestra actual conciencia solitaria.

El cristianismo supone un primer paso en un camino de progresivo desprendimiento de la naturaleza y gradual ensimismamiento. Con él empieza a rechazarse la unificación afectiva con el cosmos, la participación simpatética en él que fuera una de las características del paganismo. Frente a la concepción aún zoomórfica del griego, el judío des-anima la naturaleza para colocar al espíritu humano radicalmente por encima de ella. Jehová, el Dios creador, legisla y dirige el cosmo sin confundirse por un momento con él. La fuerza divina, que el griego nunca vió claramente desprendida del mundo, actúa ahora infinitamente alejada de su criatura. La naturaleza no es ya aquella madre universal en cuyo seno podían comunicar todos los seres. Dios está fuera del universo, y el espíritu del hombre, a su semejanza, domina, independiente, su propio

* Conferencia dictada el día 29 de octubre de 1948 en la Facultad de Filosofía y Letras.

cuerpo. La naturaleza y la carne se relegan a rango inferior. Toda unificación afectiva del hombre con el cosmos tiende a estigmatizarse por pagana. El hombre se sabe un ser aparte del mundo; su naturaleza es el triste vestigio de un mundo caído, recuerdo de su inicial pecado. Mal haría en anudar estrechos lazos con ella; pues sería olvidar que no es ciudadano de este mundo y que su patria prometida es otra. Debemos pasar sobre la tierra en desapego de ella, la mirada puesta en otro rumbo. El hombre, a la par que domina la naturaleza espiritualmente, se comporta ante ella en plan de un inicial y purificador desprendimiento. Sin embargo, la naturaleza conserva cierto rango en tanto participa del espíritu. Dios no es sólo creador, es también padre bondadoso de todos los seres naturales. Todas las criaturas están unidas por un vínculo de fraternidad universal. Por otro lado, la naturaleza representa un índice, una señal plena de sentido propio que apunta hacia el Creador; es ella itinerario hacia lo divino, es espejo de su Señor. Rebosante está aún de su belleza, y es amable como lo es su Creador. Y quizás una de las mayores glorias del cristianismo haya sido la conciliación de la conciencia de la persona individual con el sentimiento de comunidad con la naturaleza; conciliación encarnada en la prodigiosa figura del Santo de Asís.

Con el mundo moderno nace una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Desaparece definitivamente la imagen organológica del mundo para dar origen a una imagen mecanicista. El universo se revela a los ojos de la física nueva como un conjunto de fenómenos perfectamente determinado según leyes precisas. Las esferas siderales reguladas como piezas de un reloj gigantesco, el animal-máquina de Descartes, el ideal de una *Mathesis* universal que determinara exactamente todo fenómeno, son manifestaciones de este nuevo espíritu. De las cuatro causas tradicionales, sólo la eficiente —signo de la determinabilidad— continúa su reinado. Poseo de un nuevo ideal de saber, el saber de dominio, el hombre moderno empieza a soñar con poseer la naturaleza, esclavizándola a su antojo. Todo movimiento de simpatía, de comunicación afectiva con el mundo, se considera pueril ilusión o burdo antropomorfismo. El enlace espontáneo del hombre con la naturaleza parece haberse roto en su fundamento. La naturaleza nada nos dice ya por sí sola; únicamente tendrá valor si puede responder a nuestras previas hipótesis científicas. Su sentido se agota al ser determinada por nuestras leyes universalizadoras; lo que a ellas escape, nada

nos interesa. Sólo hablará la naturaleza si adopta nuestro propio lenguaje; por sí misma es un inmenso tímpano mudo; no hace signos; ni podrá ser ya el supremo índice que nos señale el camino hacia Dios. Queda definitivamente rebajada a un simple objeto de dominio, ya no sólo espiritual, como en el cristianismo medieval, sino incluso material, gracias a la naciente técnica. Ahí está el mundo natural, inerte, pasivo; es una ciudad abierta al saqueo, una masa informe que espera del hombre el don de la inteligibilidad.

El rechazo de toda unificación afectiva con el cosmos, nos lleva de la mano al rebajamiento de los sentimientos de amor hacia el hombre mismo. Scheler ha descubierto que la unificación afectiva sirve de base a todo acto de participación simpatética. Desvalorada aquella hasta el grado de concebirla engaño o ilusión, todos los impulsos de comunicación humana parecen minados por su base. Sólo parece destinada a subsistir una última forma de participación simpatética: el amor a una Humanidad en abstracto, ser ideal, meta lejana para regular mi acción, objetivo final del Progreso. Así principia, con el hombre moderno, el lento proceso de ensimismamiento que habrá de culminar con el apogeo de la era burguesa.

En tanto que un objeto es término capaz de manejo o de dominio, se nos presenta como un "haber", como una posesión. Es algo desprendido de nosotros que, por estarnos alejado, podemos manejar con la técnica o utilizar como objeto poseído. Al arrancarse de la naturaleza para dominarla, el burgués empieza a ver todas las cosas como términos de posesión y de dominio. Podrá este dominio ser directo, en tanto las cosas se presentan como enseres de posesión individual; o podrá tomar una forma indirecta, como "administración" o manejo. Y no en balde los principios de propiedad privada y libre empresa son los fundamentos de la economía burguesa. El hombre actual típico, creación de la clase más emprendedora de la historia, parece poseído de una mentalidad dirigida a la utilización de sus posesiones. Su vida es un perpetuo levantar el inventario de sus reducidos u opulentos haberes. El burgués es el hombre que todo lo posee: posee una familia, posee bienes materiales, posee dignidad y cualidades y —sobre todas las cosas— posee sus derechos, sus sacrosantos derechos, intangibles porque son... "propiedad privada". Tiene derecho a la vida, a la salud, derecho a gozar de lo propio, a la consideración ajena; hasta tiene derecho a una muerte apacible y a un decoroso entie-

rró. Pero, sobre todo, tiene el supremo derecho de que nadie toque a sus derechos, de que nadie atente a sus posesiones.

Si todo lo juzga en plan de haberes, nuestro hombre juzgará también al prójimo como una especie de viviente receptáculo capaz de poseer. Entre las distintas personas, se establecerá una mera relación externa de sujetos poseedores; relación siempre de escisión, de separación de campos por un límite común. El contrato es su expresión; no hay en él participación de personas sino escisión de derechos. Entre un objeto de posesión y su dueño no habrá término posible de participación simpatética, como no lo hay entre el señor y su esclavo. Ni tampoco será muy fácil que lo haya entre dos sujetos poseedores que separan celosamente sus haberes. Debilitadas, socavadas en su base las posibilidades de participación en lo otro, el hombre moderno se ve empujado a encerrarse en sí mismo.

Y no es casual que a este tipo social de hombre haya correspondido, como su expresión filosófica, el idealismo. La naturaleza sólo es dominable por un sujeto universal que sea capaz de dictarle sus leyes. El Yo Trascendental, sujeto del idealismo, válido para todo hombre, legislador de la naturaleza, otorga a ésta, regularidad y forma. El hombre, en tanto sujeto universal y potencia técnica, aparece como la única fuente de orden y organización del mundo. Por el Yo Trascendental, la experiencia se desprenderá de su existencia empírica concreta para elevarse al terreno de lo objetivo y lo universal. En ese terreno, la separación entre sujeto y objeto parece irreductible. Todo el mundo se encuentra frente a mí, objetivado, regulado según mis propias leyes. En el Yo Trascendental la naturaleza, como realidad independiente con sentido propio, queda definitivamente rechazada; pues que sólo es naturaleza aquello que el sujeto del conocimiento crea al dictarle sus propias leyes. Pero lo más grave es que el mismo sujeto personal, concreto, queda relegado fuera de la esfera del conocimiento objetivo. El sujeto del conocimiento científico es necesariamente impersonal. Es todos a la vez y nadie concretamente; es un sujeto anónimo y universal. El sujeto individual, el hombre de carne y hueso, resulta, ante aquel Yo Trascendental, un objeto más de laboratorio. Se convierte en un material capaz, él también, de ser dominado por la técnica y medido de arriba a abajo por la ciencia. En el plano del conocimiento objetivo, tanto la persona propia como la persona ajena, no pueden verse más que como objetos entre otros objetos.

El sujeto impersonal de la ciencia nos explica perfectamente según determinaciones generales precisas, sean estas económicas o psicológicas. Pues los únicos sujetos capaces de comunicación personal, las existencias concretas, quedan fuera de su alcance.

El sujeto del idealismo es universal. Y como tal no conoce el "yo" y el "tú" individuales. Y frente al Yo, el mundo, el No-Yo, aparece como lo extraño, lo indefectiblemente separado, aquello en cuya existencia el Yo no puede interiorizarse ni participar. Pero al propio tiempo que está cercenado del sujeto en cuanto a su modo de ser, el No-Yo aparece centrado en el Yo, como el satélite en la órbita del planeta. Las cosas en sí, que constituyen el No-Yo, son pasivas, inertes, sin razón. No tienen más sentido que el que yo mismo les presto. De mí dependen, sólo de mí reciben orden, inteligibilidad y significado. Ellas mismas sólo son masas frías, vacías. Inexpresivas de por sí, siempre que quieren decir algo me envían a mí mismo, como espejos en que contemplara mi propia imagen. Así, encuéntrome encerrado en un cinturón de objetos silenciosos que apuntan hacia mí incesantemente. En la tela de los fenómenos, que carece de solución de continuidad, no pueden dibujarse más que mis propios signos. Y tal parece, a primera vista, que me fuera imposible traspasar ese cerco. Pues toda realidad se revela siempre como fenómeno ante mi conciencia y, como tal, sólo por mi propia conciencia adquiere significado. La tela me envuelve por todos lados, nada puede presentármese que no forme parte de la tela misma, que no sea objeto ante mí y por mí constituido; nada podría presentármese con un sentido que yo mismo no le hubiera conferido. Por eso las cosas en-sí se pegan, viscosas, en torno mío; porque de mí penden y de mí reciben su sustento, cual si fueran enormes parásitos muertos. Así, como último paso en mi proceso de escisión del mundo, se me hace por fin conciente la cárcel que yo mismo me he creado.

Y en el seno del cerco, la existencia concreta se vuelve sobre sí misma. Inmerso en el Yo universal, el sujeto individual, el hombre de carne y hueso, se capta como algo totalmente extraño a él. Encerrado entre los muros de la objetividad, se siente extranjero en ese mundo. Sin poder escapar a la tela compacta de los fenómenos en que ella misma se ha encerrado, sin encontrar acogida en un sujeto impersonal que la objetiva, la existencia capta, por primera vez, su radical abandono. Frente al Espíritu Absoluto de Hegel, Kierkegaard, el pastor danés, experimenta

el sentimiento lacerante de su absoluta soledad. Al propio tiempo, gracias a esta su experiencia fundamental, se revela a Kierkegaard la existencia en su autenticidad. Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible, la infinita distancia que separa mi existencia del modo de ser de cualquier otra realidad. Cuando el sentimiento de mi soledad llega a su extrema agudeza, todo parece evadirse, todo se me torna ajeno, postizo, indiferente. Arrojado en un mundo extraño, me conozco como lo único, la excepción, lo innumerable.

Y, de golpe, hace presa en mí la angustia como conciencia de mi libertad. Sartre ha visto admirablemente esta relación originaria entre el sentimiento de mi ajenidad al mundo y mi conciencia de libertad. Retrocedo ante el mundo de los seres *en-sí*, de las cosas mudas y sin razón. Por ese movimiento las pongo como lo entitativamente ajeno a mí, como aquello que yo no soy. Me aísló de los objetos por una envoltura de nada. Son ellos lo que yo no soy ni podré ser; la nada nos separa; *nada* hay entre ellos y yo. La existencia se encuentra en un mundo que no es ella, el mundo fenoménico y objetivado; pero, al experimentar su extrañeza, se siente capaz de desprenderse de él por impulso propio; se sabe totalmente libre. Por esta negación de lo que ella no es, sostiénese la existencia en su libertad. Así, libertad y soledad se acompañan mutuamente. Al saberme sólo, me conozco libre. La existencia abandonada debe sostener sus actos en sí misma. La libertad se mantiene sobre las cosas, desprendida de ellas. No se deja coger por éstas, pues dejarse agarrar sería enajenarse, esclavizarse, perderse como tal libertad. La libertad se revela como mi total desamparo y, al propio tiempo, como mi total autosuficiencia. Me basto para sostener mi acto; pues si no me bastara, caería preso en las cosas y me perdería en ellas. Si no fuera suficiente para mi acto mi propia libertad, si precisara de un móvil para determinar mi acción, ya no habría tal libertad. Elevándose por encima de cualquier motivo, sosteniéndose a sí misma en su propia suficiencia, la libertad rechaza cualquier fundamento otro que ella misma. Y detrás de cada acto plenamente libre vemos dibujarse una evanescente silueta: la soberbia. Más allá de la conciencia de la total autosuficiencia de mi acto, el orgullo satánico se dibuja siempre.

Pero hay algo peor aún que la soberbia. Y pienso que si Adán pecó, fué porque por un instante se miró a lo más hondo de sí mismo y se

encontró horrorosamente solo. En soledad nació su pecado, como en soledad nace todo pecado del hombre. No porque la soledad sea determinante del pecado, sino porque siempre lo precede como su anuncio. . . Estoy ante el abismo. Puedo en cada momento caer, y se apodera de mi ser el vértigo. No porque el precipicio fuera a tragarme, sino porque en cada momento puedo arrojarme en él libremente. Y ante mi acto que se anuncia, nada ni nadie podrá ayudarme. Nadie podrá detenerme en lo alto del precipicio, nada podrá forzarme a no dar el salto. Estoy solo ante mi acto. Por mí mismo, en soledad, habré de elegir entre caer o sostenerme. Por eso me angustio. Porque ni siquiera en mi propio pasado encontraré refugio. La decisión que haya tomado hace un instante, deberé reanudarla ahora, y otra vez al siguiente segundo. Nada pueden mis actos anteriores sobre el presente; porque ningún acto pasado puede coartar mi libertad. Aunque mil veces haya logrado sostenerme sobre el abismo, nada me indica que ahora lo lograré igualmente. Cien veces puedo haber tomado la misma decisión; pero ahora sé que todas éstas son impotentes; no me bastan; contra ellas o con ellas, podré arrojarme al abismo. Que aun ante mí mismo estoy solo en cada uno de mis actos. Y así se mantiene mi existencia, en vilo, sosteniéndose en sí misma, abandonada de los otros, solitaria ante su propio pasado.

Y no sólo ante el pecado, también ante la salvación se encuentra solo mi acto. Solitario marcha Abraham camino de la montaña de Morija. Va a cumplir el sacrificio y su corazón queda mudo. Nada puede decir, pues nadie podría comprenderlo; ni siquiera Isaac, el hijo bienamado, podría leer en su espíritu. Porque su acto no obedece a razones universales ni a motivos precisos. Su acto no está constreñido por un móvil determinable; es absurdo, al igual que su fe es absurda. El no sigue la ley universal, que seguramente habría de condenarlo; su ley es solitaria, única. Por eso está su acto más allá de la ética; por eso establece lo individual sobre lo universal. Abraham obró según su fé, cuando todas las razones y motivos le impulsaban a no obrar en tal forma. Obedeció contra toda razón, porque su fe estaba más allá de cualquier razón. En libertad absoluta eligió su acto; sostenido en sí mismo, en angustia y soledad, se arrojó a la salvación. En abandono pecó Adán, en abandono salvó Abraham su promesa. Porque para la salvación y la condenación estamos solos sin remedio.

Así la soledad se me revela en una doble faceta. En la cara que mira a la existencia, me aparece como libertad; en aquella que mira a las cosas en-sí, como la tela compacta y muda de los fenómenos que me aprisiona. Y parezco condenado a morir entre hierros.

Pero he aquí que en el momento mismo en que parecemos poder captar nuestro total desamparo, algo nos hace un signo decisivo y, desde nuestra más radical soledad, empieza a hacer presa en nosotros su exacto término contrario. Que parece que la condición propia de las situaciones extremas fuera la inestabilidad. Incapaces de mantenernos largo tiempo en una extrema situación, bastará un pequeño cambio de signo para trastocar ésta en su contraria: la moneda presente entonces su reverso, y el juego de la existencia puede reanudarse. Y sólo quien llegue al límite de una situación será capaz de captar en plenitud su contraria. Bien podemos conocer la existencia del aire sopesándolo, pero más plenamente la captaremos sin duda si por un momento sentimos ahogarnos, inmersos en una cámara de vacío. El vacío y nuestro ahogo serán los mejores detectores de su antípoda: el aire. Así, solo en el momento de pasar por la más extrema soledad, empezamos a sentir la fascinante presencia de una evanescente y extraña compañía.

Scheler ha creado un curioso personaje en cuyo rostro creemos descubrir a veces cierto aire de familia. Imaginémosnos —nos dice— un Robinsón de nacimiento, un hombre que nunca hubiera conocido hombres semejantes y que jamás hubiese podido inferir, de ninguna experiencia, la existencia de sus prójimos. Pues bien, nuestro desamparado Robinsón empezaría a sentir cierta extraña y pertinaz desazón que poco a poco iría creciendo en una obsesión agobiante. Sería una curiosa sensación de “no estar lleno”, de estar mutilado o deforme, una conciencia de que algo le faltara. Entonces, nuestro hombre pensaría en términos parecidos a éstos: “yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una”.¹ Y su afirmación se basaría en una intuición precisa e indubitable: la conciencia del vacío, de la no existencia de actos intencionales hacia un prójimo. El Robinsón solitario busca, sin saberlo, lo radicalmente distinto de él, lo otro. Pues la existencia está vuelta siempre hacia lo otro, es apetencia

¹ Max Scheler: *Esencia y Formas de la Simpatía*. Ed. Losada. B. Aires, 1943, p. 327.

de lo otro, y cuando éste no se presenta, siéntese el dolor de una cruel mutilación.

Pero ya hemos visto que en el mundo fenoménico sólo encontramos objetos que señalan hacia nosotros mismos; no hallamos en él lo radicalmente otro de nosotros mismos. Para alcanzarlo parece indispensable evadirnos de nuestra propia cárcel, romper el cerco de la objetividad y encontrar una perforación en la tupida tela del fenómeno. ¿Existirá acaso ese hueco por donde pudiéramos alcanzar lo radicalmente distinto de nosotros? ¿Podremos trascender lo fenoménico y lo objetivo, para alcanzar una realidad que ya no esté ante nosotros como inerte masa en espera de que le otorguemos sentido?

Para resolver el problema deberemos partir de los finos análisis de Gabriel Marcel sobre la objetividad y la persona. Distingue Marcel, en nuestro modo de relacionarnos con los otros, entre un *tú* y un *él*. Veamos de cerca esta distinción. A primera vista, la relación de conocimiento sujeto-objeto parecería constar de dos términos. En realidad, estamos frente a tres términos en juego. El *objeto* es aquello acerca de lo que puedo conversar con un interlocutor real o ideal. Mi dialogante es siempre o yo mismo o un *tú*. El tercer término del que hablo con éste será un *objeto* si se trata de una cosa, o un *él* si es un semejante. El tercer término —ya sea cosa o *él*— se presenta siempre como una simple fuente de informes o medio de comunicación para los dialogantes.

El conocimiento científico es siempre un diálogo del sujeto consigo mismo. Parecería que el hombre de ciencia pregunta al objeto para que éste dé respuesta. Pero no hay tal. El objeto en cuanto tal es mudo. En realidad el investigador se plantea a sí mismo una pregunta, una hipótesis; no pregunta al objeto, sino que se pregunta a sí mismo *acerca del objeto*. Este se le aparece entonces como una simple fuente de información que, una vez cumplido su papel, hará a un lado cómodamente. Al disociar por la electrolisis el agua en sus dos componentes, el científico se está preguntando a sí mismo *acerca de* la constitución del agua; todos los objetos presentes ante él en su experimento sólo le servirán de término de información.

Igual sucede cuando nos referimos a una persona tratándola como objeto. Andamos perdidos en una ciudad y preguntamos al primer transeúnte: “¿Dónde queda la oficina de Correos?” “¿Voy bien por esta dirección?” *El* nos responderá. Con su informe, su papel queda agotado

para nosotros; nada nos interesa ya; *él* es un informe y nada más. En realidad, igual hubiéramos podido preguntar a un objeto cualquiera... una guía de la ciudad, pongamos por caso.

El es simplemente un repertorio; un fichero que consulto o que lleno al igual que cualquier objeto. Como tal, *él* puede ser objeto de mis juicios. Juzgar es siempre clasificar correctamente; hacer corresponder cada cosa con su categoría adecuada; colocar cada objeto en su casillero para que todo quede en orden y no sea preciso revisar a cada instante el fichero. El hombre de la técnica, el del saber objetivo, trata a la naturaleza como un inmenso fichero por clasificar, como una sapientísima ventanilla de informes. Y así también solemos tratar ordinariamente a nuestros prójimos: como algo que deberá llenar ante nosotros su correspondiente esqueleto, y que nada será fuera de lo que en él declare. Cuando capto al otro como *él*, no salgo pues del cerco de mis objetos. *El* no es más que el intermedio en un diálogo que persigo conmigo mismo.

Pero —y aquí está el paso importante— supongamos otro ejemplo. En un viaje me encuentro con un desconocido. Conversamos acerca de los recientes espectáculos, de la situación internacional, de mil fruslerías. Al poco rato conozco algo de su biografía y de sus ideas. “Es un hombre culto, reservado, un poco vehemente”, me digo caracterizándolo objetivamente. Me interesa su modo de ver las cosas, algunas opiniones acertadas en política, algunas útiles experiencias; de él puedo conseguir quizás algo: una noticia, un punto de vista que se me había escapado, o un rato de distracción simplemente. Hasta ahora *él* es sólo el tercer término, que clasifico y determino exactamente, que me sirve de fuente de información o de esparcimiento. Pero puede suceder que poco a poco vaya interiorizándome más y más en mi interlocutor, que vaya interesándome por él, no por las noticias o las lecciones que me pudiera suministrar. Entonces veo que empieza a escapar a mis acotaciones. Ya no es exactamente “vehemente”, ni responde estrictamente al tipo del hombre reservado. Sus actos y discursos no concuerdan exactamente con las motivaciones que yo les había prestado y con las cuales había creído poder determinarlos. Un gesto, una palabra, no se presentan ahora con el sentido que yo pretendo darles. Todo él se escapa a mis conceptualizaciones y determinaciones; se independiza ante mi vista. Ya no lo acoto, y tengo la impresión de que en cada momento puedo esperar de él lo más inesperado. Entonces me voy interiorizando en él como en un sujeto; va

desapareciendo ante mí en su carácter de objeto. Por simpatía, empiezo a captar sus actos y palabras no con la significación que tienen en mi mundo, ni con aquella que yo mismo les presto, sino con el sentido propio que él les otorga. Empiezo a captar su mundo como suyo, no como mío. A la vez, voy haciendo mía su suerte; ante sus penas siento impulsos de ayudarlo, ante sus alegrías de compartirlas. En ese momento, ya no es tercer término en mi diálogo; es, por el contrario, aquel *con quien* dialogo, *acerca de* mil objetos distintos. Todas las demás cosas a nuestro derredor se van convirtiendo en tercer término, en término de comunicación o informe para *nosotros*. Mi interlocutor, de *él*, se ha convertido en *tú*.

Pero el *tú* no se me presenta más que en la relación de simpatía o amor. Mientras el juicio habla siempre de un *él* cualquiera, el amor habla en *tú*. Sobre el *tú* me siento incapaz de formular juicios. No puedo clasificarlo, pues siempre escapa a mis acotaciones. No se identifica nunca con los informes que me proporciona, ni siquiera con sus cualidades o sus defectos. De él ya no me interesa que pueda responder a mis preguntas, o arrojar luz sobre mis propias preocupaciones, sino que me atrae su propio e irreductible sentido. Yo y tú, forman la estructura permanentemente de la comunión. Y ésta es el núcleo originario de toda auténtica comunidad.

A *él* lo determino fácilmente. Al clasificarlo, lo limito sin remedio, lo coagulo en sus propios actos. Sus posteriores actuaciones no me serán ya secretas: puedo conocerlo perfectamente, tal y como conozco la actuación del oxígeno en mi laboratorio. Sé de sus *síntomas objetivos*, de sus reacciones psicológicas, de sus complejos ocultos que puedo colocar en su casillero correspondiente. *El* es un haz concatenado y preciso de fenómenos; sólo podrá exigir de mí una desapasionada y filantrópica terapéutica. El *tú*, en cambio, me resulta siempre imprevisible, y es esta su eterna capacidad para lo inesperado lo que en él me fascina. El ser captado en amistad o en amor, escapa a todo juicio; no puedo caracterizarlo, ni aun siquiera describirlo. Por ello no se confunde nunca con sus apariciones concretas; no puedo acotarlo o reducirlo a sus reacciones psíquicas fenoménicas. El ser comprendido en simpatía o amor no es el simple acerbo de sus cualidades, ni la sucesión de sus reacciones y complejos; pues no es eso lo que amo o comprendo en simpatía, sino la libre fuente que los sustenta. Y aquí aparece la palabra clave: mientras *él* me aparece como pura serie fenoménica, el *tú* se revela como *libertad*.

El acto de simpatía o amor descubre la total trascendencia de la persona respecto de sus concretos estados afectivos. El *tú* trasciende a sus especificaciones aparentes; queda fuera de la superficie continua de los fenómenos. Esto no quiere decir que capte al otro como un objeto más de intuición, que estuviera ahí junto a los fenómenos; pues si tal hiciera lo convertiría en un fenómeno más. Lo aprehendo tan sólo como aquella constante trascendencia a las significaciones que yo le presto. Se me aparece como una constante ausencia de sus propias manifestaciones fenoménicas. La persona no está *allí*, en ese gesto de la mano o esa entonación de la voz; trasciende a estos fenómenos, no se reduce a ellos. Pero sólo en *ese* gesto y *esa* entonación se me revela como *trascendencia* a esos dos hechos concretos, como *negación* de ellos. El *tú* se me aparece en un doble papel: como *negador* de sus propias manifestaciones externas, y como *otorgador de sentido* a éstas. Al *tú* no puedo limitarlo por mis propios conceptos o significaciones. El me entrega su propio sentido y significación; o, en otras palabras, no es como cualquier otro objeto un satélite en mi propia órbita, no me envía a mí mismo para explicarse; es lo radicalmente otro de mí mismo.

Scheler ha dejado definitivamente sentado que los fenómenos de simpatía y amor no nos entregan la identidad de las personas. Por el contrario, su característica consiste en captar la diversidad real de lo otro. "La función de la simpatía genuina —nos dice (y esto rige igualmente para el amor)— es justamente suprimir la ilusión solipsista, para aprehender la realidad del *alter* en cuanto *alter*."² Y aquí se nos permitirá introducir una distinción que, si bien a alguno pudiera parecer de escolástica sutileza, parécenos a nosotros de capital importancia. Tanto el *tú* como el *No-Yo* se me presenta como lo *otro* de mí. Sin embargo, la alteridad de ambos términos difiere esencialmente, hasta el punto de parecer totalmente equívoca. Esta mesa, este papel blanco que tengo frente a mí, se me aparecen como ajenos. Su ajenidad consiste en que tienen un modo de ser diverso del mío, con el que jamás podré participar. Por eso mi único modo de conocerlos será incardinarlos en mi propia malla de conceptos y significaciones. En lo que tienen de ajeno, en su modo de ser propio, independiente de mí, me serán siempre ocultos. Por eso son un círculo compacto con el que topo sin poder abandonar mi soledad.

² *Op. cit.*, p. 97.

El *tú*, nada tiene en su ser que tan sólo provenga de mí. Es una fuente propia de valor y sentido, irreductible a mi yo. Es, por ello, lo radicalmente otro de mí mismo. Mientras la inteligibilidad y sentido de la cosa en-sí radican en lo que tiene de mío, la inteligibilidad y sentido del *tú* radican en lo que tiene de distinto a mí. Pero, paradójicamente, en su modo de existir me es semejante, pues tanto él como yo somos fuentes de sentido. Por eso, mientras no puedo participar en la alteridad de la cosa en-sí y sólo puedo convertirla a mi imagen para conocerla, sí puedo participar en el *tú*, sin tener para ello que transformarlo a mi semejanza. El No-Yo es lo mudo y lo diverso de mí en su modo de ser; el *tú* es lo locuaz y lo común a mi modo de existencia. Mientras el mundo de los objetos es lo extraño, el del *tú* es lo próximo... el prójimo.³ Entre objetos me encuentro en un mundo extranjero y hostil, que sólo hago habitable sustentándolo con mi propio sentido; por eso me hallo solitario. En el *tú* percibo en cambio el aire de mi propia patria, por eso puedo interiorizarme en él. Pero —notémoslo bien— si tal sucede, es precisamente porque el *tú* es la única realidad irreductible a mí, es lo único que no puedo sujetar a mi propio yo, que no puedo conformar a mi capricho.

Captando al otro en tanto otro nos liberamos de la cárcel egocéntrica. Perforamos entonces la malla de la objetividad. El *tú* es esa fisura que buscábamos para evadirnos de la tela fenoménica. Se presenta, efectivamente, como trascendente al mundo de objetos y fenómenos. Y el signo más claro de esta trascendencia es su liberación de la forma misma que estructura los fenómenos: el espacio-tiempo.

El *tú* no conoce las distancias. Puedo estar infinitamente alejado de una persona aunque se encuentre a mi lado, y la inversa es igualmente posible. El término de nuestra simpatía, en cuanto tal, no está aquí ni allí, está simplemente presente. La presencia es su modo de relación conmigo, y en ella se manifiesta la trascendencia al espacio-tiempo. Cuando digo que mi amigo está presente en mi adversidad, no digo que se encuentre allí frente a mí, como un cuerpo más entre otros; quiero expresar más bien que siento que está conmigo. Su presencia se me revela en un ademán, un mirada, un inteligente silencio quizás. Este conmigo no está lejos ni cerca; no puedo reducirlo a un lugar; simplemente me acompaña.

³ Las lenguas clásicas poseen términos distintos que podríamos emplear para designar estas dos clases de alteridad. *Alter*, ἕτερος, designarían aproximadamente el tipo de alteridad del *tú*; *alius*, ἄλλος, el de la cosa en-sí.

Hemos visto ya también cómo captamos la persona del otro como trascendencia a sus cambiantes determinaciones y apariciencias. El *tú* es algo permanente que dura a través de sentimientos y acciones. Y la dirección al otro en tanto permanencia implica una *fidelidad*. Pero no puedo ser fiel más que a una realidad que trasciende lo pasajero del instante. Mi voto tácito de amistad o amor se dirige a una realidad que sé perdurará a través del tiempo; pues mi fidelidad sólo es posible sobre el fondo de un compromiso de una realidad permanente para con otra. Vivimos ambos en el seno de una realidad que trasciende nuestros específicos instantes temporales. Esa realidad es nuestra comunión, nuestra presencia mutua.⁴

Tal parecería, pues, que en el *tú* hubiera nuestra soledad de alejarse definitivamente para dar paso a la seguridad del acto en la trascendencia. Tal al menos parece decirnos la lógica, pues que si hemos encontrado la fisura que nos lleva hacia lo otro, la soledad parece superada. Trascendencia del círculo de mis fenómenos en lo otro, evasión del cerco de mi yo en el *tú*, es igual, en buena lógica, a desaparición de mi soledad... En buena lógica, sí, y sin embargo... Miremos más de cerca.

Al trascender espacio y tiempo, transitamos a otro terreno en donde los familiares conceptos de nuestro entendimiento no parecen ya estrictamente aplicables. El mundo de los objetos, con sus entes perfectamente discernidos, cercenados entre sí a seguros golpes de segur, va esfumándose lentamente ante nuestra vista. Nuestras categorías usuales, destinadas a aplicarse sobre un espacio-tiempo universalmente verificable, hechas para clasificar y dividir, para generalizar y determinar objetos, no pueden ya hacer presa. Estamos en un plano más profundo que la ciencia y que la lógica, entramos en el reino de la paradoja y del enigma.

Hemos dicho que en el amor capto lo otro en su sentido propio. Esto quiere decir que lo capto en la autenticidad y originalidad de su existencia. "Cuanto más profundamente penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la per-

⁴ Y afirmar nuestra mutua presencia ¿no supone también, en su límite, afirmar nuestra victoria sobre la muerte? Pues morir consiste en el aislamiento completo, en la ruptura de todo enlace, de todo contacto con los seres. Si en el término de la muerte fuera ésta compartida por otros, si aún después de ella perdurara la presencia del ausente en la fidelidad del otro, la muerte no sería tal y quizás gracias a su comunión el yo quedaría reafirmado. Así la trascendencia del otro se me revela siempre como un índice que apunta hacia toda trascendencia.

sona —nos dice Scheler— tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible se torna para nosotros.”⁵ Es totalmente distinto de mi propio mundo, de todo lo que yo conozco; su sentido es diverso y extraño; no puedo hacerlo plenamente mío, porque siempre hay algo en él que se me escapa. La persona ajena permanece siempre detrás de aquello que capto en ella. Y es que la conozco como libertad, y —como tal— nunca puedo determinarla, prever sus actos plenamente, apresarla cabalmente en mis significaciones. Siempre subsiste más allá de todo eso, como la permanente posibilidad de lo espontáneo, de lo inesperado. Y no puedo captar la fuente misma; no alcanzo a la libertad desde ella misma, desde su “interior”, por así decirlo, sino sólo desde sus manifestaciones externas, a través de sus fenómenos, como simple *negación* de estos. En eso consiste precisamente su radical alteridad frente a mí. Y esta alteridad es irreductible; siempre permanecerá como una fuerza que me rechaza, ante la que fracasarán todos mis intentos por apresarla. Y es precisamente esa irreductible alteridad la que amamos. Que aquí tocamos la suprema paradoja del amor. Es éste, deseo de interiorizarse plenamente en el otro ser, de participar totalmente en él; es ansia de desprenderse para siempre de la propia soledad para unirse en la trascendencia; y toda la existencia se distiende en este impulso ciego de participación. Pero siempre, en cada momento, encuentra un límite infranqueable a la unificación, se topa con una realidad irreductible que la rechaza. Y es precisamente este rechazo el que provoca su amor; lo que atrae es aquello que permanece irreductible a la participación; pues lo que atrae es lo radicalmente otro. Que si todo en la persona se entregara a la participación, se convertiría ella misma en un correlato más del yo; ya no poseería un sentido irreductible al mío; desaparecería lo radicalmente otro y recaeríamos en la inicial soledad. Y así como la soledad llevada a su límite extremo nos revelaba la comunidad, así también, si lleváramos a su límite la comunión, recaeríamos en la soledad. El amor lleva a apropiarse del otro, pero, al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; pues si por un momento dejara de ser irreductible, la participación amorosa desaparecería; ya no serían dos alteridades frente a frente, sino uno en soledad. Asimismo, el sujeto desea entregarse plenamente, y, sin embargo, sólo sostiene su amor lo que en él queda de

5 *Op. cit.*, p. 168.

originalidad frente al otro, de resguardo inviolado, de intimidad; que sólo mantiene la comunión lo que aún permanece en soledad. Y así, la más plena comunión lleva larvada en su seno la más profunda soledad.

"Imán que al atraer repele" llamó Machado al amor, y captó su esencial paradoja. Al aprehender el *tú*, no abandono mi soledad, sino que la afirmo frente al otro. Y tanto más me atrae el ser amado cuanto más me repele; porque lo pongo a él más firmemente como único en soledad. Así luchan en el amor dos soledades frente a frente: dos soledades que se quieren mutuamente como tales y se mantienen en su estado recíprocamente.

Luchando contra todo impulso de esclavizar al otro, lo mantengo en su libertad, lo quiero en la solitaria angustia de su elección. Entonces mi intervención en su acto se transforma en llamado, en *invocación*. Nada puedo para determinar al otro, no puedo convertirme en motivo eficiente de su acción. Su libertad permanece intacta, y habrá de elegir en angustia y en absurdo. Sólo puedo exhortarlo, invocar en él su libertad para que responda. Mi exhortación será siempre un llamado a que mantenga su libertad sin enajenarla, sin evadirla. Por eso mismo, mi llamado nunca podrá ser determinante de su acto; siempre podrá él desoírlo, rechazarlo. Por eso ~~el amor no suprime nuestra angustia, antes bien, nos confirma en ella.~~ Ninguno de los dos podrá forzar el acto ajeno. La invocación impulsa al otro a que se salve, pero a que se salve libremente, en soledad y en angustia. "Sé más plenamente tú mismo; mantente irreductible, original, realiza *tu propia* salvación", dice sin palabras. Así los seres que participan en la comunión sostienen mutuamente en una perpetua invocación.

Si la participación total en el otro se transformaría en su signo inverso, la soledad, la comunión exigirá, para poder realizarse, la permanente irreductibilidad de los términos en relación. Esto quiere decir que la comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total a la que tiende espontáneamente. Bien lejos está de una situación estable y segura que negara para siempre mi radical abandono. Consiste más bien en esa oscilación constante e insegura entre la conciencia de mi total autosuficiencia y mi humilde prendimiento en el otro. Puente tendido entre mi inmanencia y deyección y la Trascendencia Absoluta, que nunca se apoya firmemente en ninguno de los dos extremos. La fisura abierta a la trascendencia nunca nos entrega ésta plenamente. A medida que aumenta nuestra seguridad de alcanzarla, con mayor persistencia

S O L E D A D Y C O M U N I O N

escapa a nuestras manos. Y el impulso nunca cesa; incansablemente, por encima de todos sus fracasos, la existencia persiste en su anhelo, apuntando siempre, como objetivo final, hacia una Trascendencia Absoluta. Y, *en esperanza*, sospechamos encontrar en ella la síntesis de nuestra esencial paradoja. La comunión apunta a realizarse plenamente en esperanza. Es presentimiento de una unidad entre seres que permanecen distintos y que tienden indefinidamente el uno hacia el otro, manteniendo su original diferencia; es nostalgia de lo *Uno*, en que todo ser encontraría la conciliación definitiva de sus contrarios en lucha. Uno somos en esperanza, distintos en realidad.

Así, la comunión nos hace patente el desgarramiento propio de la existencia. Pendiente entre dos mundos, vese el hombre arrojado en el abandono de su mundo caído, mientras, por el otro lado, se siente impulsado a romper para siempre su propio cerco. Pero la trascendencia huye constantemente ante él, y, a medida que parece hacerse más precisa, más patente se le hace también su propio abandono. Y sólo en el infinito puede la existencia afirmar la Trascendencia Absoluta, como término final de su amor y de su fe.

Entre dos abismos, de deyección el uno, de infinitud el otro, pende la existencia, manteniéndose en vilo sobre sí misma. La inestabilidad es su condición, la inseguridad su estado propio. Oscilando perpetuamente entre posiciones extremas inasequibles, sin poder fijar seguro la planta, en angustia y temblor transita el hombre. En angustia y temblor. sí...
¿Pero qué no también en *fe* y en *esperanza*?

LUIS VILLORO