

EL PROBLEMA DEL OTRO EN EL POSTRACIONALISMO

María Teresa Miró
Universidad de La Laguna

In this text, it is argued that the rationalist view of the other as another I leads to a specular form of mutuality, based on analogical reasoning, in which loneliness cannot be overcome. Thus, to go beyond rationalism a solidary view of consciousness should be developed. In this new view, self-awareness comes from the articulation of the worlds we designate by the pronouns we, you and I. Along the argument, the works of post-rationalist authors such as Ortega, Laín and Zambrano are considered.

Key words: postrationalism, consciousness, loneliness, mutuality, the others.

“El ojo que ves no es ojo porque tu lo veas, es ojo porque te ve”
(Antonio Machado)

1. INTRODUCCIÓN

El término postracionalismo se asocia en las mentes de los psicoterapeutas actuales a la *terapia cognitiva postracionalista*, modelo psicopatológico y psicoterapéutico propuesto por Vittorio F. Guidano. Este modelo se articula a partir de una concepción especular de la conciencia de sí mismo, sustentada en la tesis del “espejo social” (Cooley, 1902; Mead, 1934). Dicho con otras palabras, el proceso auto-organizador central del sentido de sí mismo se concibe como un proceso auto-referencial, esto es, la conciencia mirándose a sí misma a través del espejo del otro.

Como psicoterapeutas, adoptar este punto de vista resulta útil para construir, a la vez, una psicopatología y un método terapéutico, porque permite reconstruir el punto de vista del cliente en aquellos episodios que tienen interés psicoterapéutico. De este modo, se puede acumular una gran cantidad de datos sobre las distintas formas de organizar la experiencia en significado personal y se puede formular una teoría sobre la coherencia sistémica (o clausura organizativa) de los desequilibrios que denominamos “síndromes clínicos” (Guidano, 1987). En todas las formas patológicas descritas de este modo (trastornos alimentarios, depresivos, fóbicos u obsesivo compulsivos), la relación del yo con los otros resulta distorsionada, así

como la relación con el propio terapeuta, que no deja de ser un otro para el cliente. En todos estos casos patológicos, el otro no es percibido como un legítimo otro, como otra persona real, sino que es vivido como un otro virtual que se asimila a formas tempranas de apegos inseguros.¹

Este modelo psicopatológico de la conciencia de sí, sin embargo, no pretendía ser un modelo terapéutico más, cuya praxis en el fondo no resulta tan diferente de otros modelos terapéuticos constructivistas, construccionistas o incluso psicoanalistas actuales. Al utilizar el término postracionalista, como marca de fábrica, se intentaba ir más lejos. De hecho, se intentaba traspasar el techo de la conciencia racionalista, que no es otro más que el delirio idealista, en el que la realidad soñada, pensada o anticipada resulta más real que la realidad vivida. Pero este intento de ir más allá del racionalismo se hacía manteniendo el punto de partida que Descartes instauró, la conciencia de sí como dato primario.

La pregunta ineludible que nos hacemos ahora y que da origen a este texto es la siguiente: sin cuestionar la conciencia de sí como punto de partida, ¿es posible superar el racionalismo?, en otras palabras, ¿podemos superar el delirio idealista de creerse único por medio de la auto-observación? Al hilo de estas cuestiones, cabe preguntarse también si sin cuestionar la primacía de la conciencia de sí, ¿es posible superar la dinámica interpersonal de dominancia/sumisión, de señorío y servidumbre que todavía arrastramos después de dos mil años de historia humana?

Si nos situamos en el marco postracionalista descrito por Ortega y Gasset y Zambrano, la respuesta a dichas preguntas es “no”. No se puede salir del delirio racionalista sin cuestionar la realidad radical del yo en soledad sobre la que se sustenta. Tampoco se puede salir del resentimiento que envenena las relaciones humanas y conduce al aislamiento y al encierro en paraísos artificiales y a creerse cada cual, único, perdiendo así la medida de lo humano. El punto de partida del postracionalismo no puede ser la conciencia de sí, sino la realidad radical de la vida, de la convivencia.

Para situarse en esta perspectiva, es necesario darse cuenta de que desde el punto de vista de la historia natural de la convivencia humana, los peligros no provienen del yo, sino del otro. Es sólo desde un punto de vista racionalista y psicopatológico que los problemas y peligros provienen del yo, de la conciencia de sí. Históricamente y filosóficamente, el otro no es visto como otro yo y no emerge como problema hasta Descartes, al instaurar la realidad radical de la conciencia, del yo en soledad. A partir de aquí se intentará en vano salir de la soledad apelando al razonamiento por analogía. Pero la peculiar “otredad” del otro – término que acuñó Antonio Machado en castellano – quedará sin explicación, y el básico e ineludible fenómeno de la convivencia se convertirá cada vez más en una ficción injustificable o lo que viene a ser igual, un laberinto de espejos en el que la persona real se confunde con la imagen del personaje que el hombre construye para verse vivir.

Desde esta perspectiva histórica, resulta claro que para concebir la “otredad”

del otro, es necesario partir de una concepción solidaria de la conciencia, en la que el punto de partida no es el yo en soledad, sino el nosotros o, mejor dicho, la articulación de los mundos que designamos con los pronombres *nosotros*, *tú* y *yo*. Este es el camino postracionalista que Ortega y Gasset inauguró en 1914, en su obra “Meditaciones del Quijote”, en la que se concibe la vida, la de cada cual, como la realidad radical. Este camino fue seguido por discípulos brillantes, como María Zambrano, Pedro Laín Entralgo y Humberto Maturana, entre otros, que, alejándose del idealismo, formularon una concepción del otro como persona real en la convivencia. En mi opinión, conocer esta perspectiva es importante para contrarrestar el sesgo idealista que todavía arrastra el modelo “postracionalista” en psicoterapia ². Si el prefijo “post” quiere significar una superación de lo anterior, hay que comprender cómo y porqué el racionalismo no puede dar respuesta al problema de la “otredad” y el espacio de la convivencia se convierte en un laberinto de espejos.

2. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA DEL OTRO

El problema del otro, tal y como es definido por Laín (1961), consiste en la necesidad de justificar racionalmente nuestra convivencia con otras personas. En el pensamiento occidental este problema aparece con Descartes, al instaurar la realidad radical del yo en soledad, y no antes. Este punto es muy importante, porque muestra que no se trata de un problema básico del ser humano que ha convivido con otros durante muchos siglos sin tener la necesidad de justificar intelectualmente su convivencia con el otro. Antes de ver cómo aparece el problema en Descartes, conviene tener claro porqué no aparece antes.

El problema del otro no está presente en el budismo, porque el panvitalismo de la tradición hindú promueve en el ser humano una identificación mística con todo cuanto le rodea, y en esa situación no cabe hablar con propiedad de “otro”³.

El problema del otro tampoco no está presente en Grecia, porque la filosofía griega da por supuesta la realidad radical de la vida y se asienta en la convicción prefilosófica del hombre ingenuo de todos los tiempos, a saber, que el otro es un ser humano real y verdadero y que el diálogo es la directa intercomunicación de dos almas mediante palabras y gestos. Pero el alma griega, concebida como principio de actividad y gobierno, viene a ser tan “natural” o física como el resto de la naturaleza (Laín, 1961). Así, un griego ve en otro individuo, un hijo de la común naturaleza, sólo accidentalmente otro respecto de él. Por ejemplo, la única “otredad” que distingue Aristóteles es la que se da “por naturaleza” entre el varón y la mujer, entre el señor y el esclavo o entre el griego y el extranjero.

Para que emerja un sentido del otro hombre como verdaderamente otro hay que esperar a la aparición del Cristianismo. Según la doctrina del Nuevo Testamento, cada hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios y está dotado de una intimidad por la cual puede deificarse, comunicándose con el creador, o puede pecar, dejándose habitar por el demonio. Por esta razón, porque ve al otro dotado

de un centro interior, para un cristiano el otro hombre es *otro*.

La “otredad” del otro aparece, por tanto, con el cristianismo, pero no se presentará como problema hasta que no comience la secularización de la existencia humana que ocurre varios siglos más tarde. Mientras está vigente el cristianismo la “otredad” del otro puede ser franqueada por medio de la *caridad* – virtud que consiste en creer en el otro y que fue definida por san Agustín como “amor en Dios”, “pues no otra cosa sino a Dios amamos por caridad en el prójimo”, dice este autor. De igual modo, mientras la creencia cristiana esté viva, la presencia de Dios en el seno de la realidad creada se sentirá de un modo inmediato y eficaz. En esta situación, el hombre no se siente solo y no se hace cuestión de sí mismo, pues se siente parte de la realidad creada y su destino, como individuo, está en gran medida prefijado por su origen.

Sin embargo, durante la Edad Media, comenzaron a aparecer individuos que se desvinculaban de sus orígenes e iban a buscar su propia fortuna en otras partes, incrementando la movilidad social. También se desarrolló el interés por los aspectos cualitativos e individuales. En esta situación, el descubrimiento nuevo que el hombre hace es el de su radical soledad en el mundo. Como elegantemente resume Laín (1961) esta situación:

“Atenido a su propio pensamiento racional, un pensamiento que de la realidad del mundo sólo cree obtener símbolos que le permiten manejarla humanamente; recluso cada vez más en sí mismo, incapaz de llegar a Dios por medio de la razón, el pensador de la Baja Edad Media queda metafísicamente solo..... Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad sustentante de su propia razón..... Dos siglos antes de que fuera patente y rigurosamente formulado había nacido en las almas europeas el problema del otro”. (pág. 34)

3. EL PROBLEMA DEL OTRO EN LA CONCIENCIA SOLITARIA: EL OTRO COMO OTRO YO

La vida de Descartes, que tuvo la suerte de recibir una sólida formación académica y de heredar de su padre lo suficiente para no tener que trabajar para vivir, resulta semejante a la de otros contemporáneos suyos que vivieron en el desarraigo y apuraron la soledad. Sin embargo, a diferencia de ellos, Descartes tuvo la genial ocurrencia de convertir la soledad en la que vivió en punto de partida para el hombre moderno. Solo consigo mismo, concibió su personal mismidad como puro yo pensante.

Este yo que Descartes instaura como nueva realidad radical es un yo metafísico, la “razón universal”, que nada tiene que ver con el yo personal y concreto de la autobiografía de cada cual. Es un yo genérico, puramente pensante, abstraído de su constitutiva encarnación en un cuerpo vivo. Es un yo que no es nadie.

Al ver un árbol, los griegos situaban su realidad radical en su sustancia o

esencia de ser árbol que se reflejaba en la mente que era como una ventana abierta al mundo. Para Descartes la situación es diferente: con mis sentidos veo un árbol y con mi mente juzgo que lo que veo es un árbol. Lo que importa verdaderamente es el juicio de mi mente, porque puede ser que mis sentidos me engañen y allí donde veo un árbol pequeño sólo exista un árbol a lo lejos. Para Descartes la única realidad verdaderamente cierta e indudable es la del pensamiento.

En síntesis, el método deductivo lo que ofrece es un modo de concretar la realidad en forma de ir descubriendo en ella entidades “claras y distintas” en la propia conciencia. Como él mismo indica en el prólogo a su “Discurso”, Descartes quiso ofrecer un método por medio del cual cada uno pudiera encontrar en sí mismo y sin tomar en préstamo nada de otro, toda la ciencia que le fuera necesaria.

La conciencia, en soledad, va a ser el nuevo dominio inapelable. De hecho, Descartes llegó a sostener que él era capaz de pensar en su propia existencia incluso en el caso de que no existiera ningún otro hombre en la tierra, incluso si no hubiera tierra, ni cielo, ni nada más. Hoy sabemos que esta posición es errónea, porque pensar es siempre “pensar acerca de” y existir es siempre “existir con” (Laín, 1961; Rivière, 1991).

No obstante, este error tuvo dos consecuencias importantes: La primera fue el dualismo psicofísico, la separación entre mente y cuerpo, y la segunda, la concepción del otro como otro yo. Veamos la íntima conexión que existe entre estas tesis.

Concibiendo su personal mismidad como puro ser pensante, Descartes cosifica su cuerpo, es decir lo reduce metódicamente a un objeto, a máquina⁴, y, en cierto modo lo hace externo a sí mismo (Laín, 1961). Este cuerpo del hombre, por tanto, resulta semejante al cuerpo de los animales y de los autómatas. Entonces, si mi cuerpo es una máquina –razona Descartes– cómo puedo saber que los objetos que veo pasar desde mi ventana portando capas y sombreros son hombres y no autómatas u otros engendros. Para solucionar este problema, recurre al razonamiento por analogía, que consiste en el siguiente argumento:

“Yo percibo tales o cuales movimientos en un cuerpo exterior a mi y semejante al mío, y advierto por añadidura que esos movimientos son análogos a los que yo ejecuto para cumplir tal propósito o como expresión de tal estado de ánimo; de lo cual concluyo que los movimientos en cuestión son causados desde un yo análogo al mío y para cumplir propósitos o expresar estados anímicos en todo equiparables a los que en mi conozco”. (Laín, 1961, pág. 53).

Si el otro es capaz de hacer lo que yo hago, entonces el otro es un ser como yo, a saber, una sede individual y corpórea de la “razón universal”. Obsérvese cómo en el centro de la argumentación está un yo en soledad, que se percibe a sí mismo aislado y separado de los otros. Y en la medida en que el otro es otro yo “racional”, como yo, podemos comunicarnos y entendernos. La convivencia se entiende, por tanto, como una comunidad “en la razón”. A partir de aquí, convivir será ir trazando,

sin cesar, inferencias por analogía. Para decirlo en términos menos técnicos, ir poniéndose mentalmente en la piel del otro (Laín, 1961).

Parece increíble que un recurso intelectual tan débil como este razonamiento por analogía, que resulta tan impotente para dar cuenta de la “otredad” del otro, haya sido considerado válido por toda la psicología moderna. Desde Descartes hasta los terapeutas cognitivos, pasando por Wundt y los conductistas, se ha venido proponiendo como fórmula válida para moverse entre hombres.⁵ Por medio de él, durante más de trescientos años, los hombres de occidente han vivido sintiendo que esa realidad que a la que hacemos referencia cuando utilizamos la palabra “yo”, el sujeto de todas mis actividades personales (yo pienso, yo hablo, yo escribo, etc.) era la realidad más primaria e inmediata (Laín, 1961).

Pero ¿se puede salir de la soledad por medio de una inferencia? La respuesta es “no”, como nos han enseñado los autores que, como Ortega, desde el principio del s. XX, contribuyeron a la demolición del “yoísmo” cartesiano.

Cuando se vive en compañía, cuando se convive, como en el amor, la realidad más primaria e inmediata no es el yo, sino el otro. No es posible entender ninguno de los fenómenos interesantes de la convivencia, (i.e. el encuentro, el enamoramiento, la compañía, la amistad, la neurosis, etc.), sin entender que, en cada uno de estos casos, el otro me es un *otro*, distinto de mí. Y todos los intentos de abstraerse del otro real y concreto de la convivencia, como el mecanismo de la identificación, la visión husserliana del otro como *alter ego*, etc. fracasan en el momento en el que uno se da cuenta de que, cuando miro desde mí, esto es, desde mi yo en mis circunstancias, me doy cuenta de que el otro real de la convivencia, siempre se me presenta como *alguien*, de un modo inmediato. Este sobresalto del *alguien* le sucedía a Ortega en el caso de la mujer, y lo cuenta en su argumentación contra la teoría de Husserl de ver en el otro un *alter ego*: un *alter*, un cuerpo, pero como yo, también *ego*. El autor de las “Meditaciones cartesianas” entendía la relación con el *alter ego* como una proyección sobre su cuerpo de nuestro común ego, la persona íntima. Sin embargo, Ortega veía en la heterogeneidad del otro, que para el hombre representa siempre la mujer, el límite a la concepción analógica, abstracta y especular del otro, propia del racionalismo. En concreto, Ortega (1935) dice:

“Alter ego exige ser entendido analógicamente: hay en el otro algo que es en él lo que el Ego es en mí. De común entre ambos egos, el mio y el analógico, sólo hay algunos componentes abstractos y, en cuanto abstractos, irreales. Real es sólo lo concreto. Entre esos componentes comunes hay uno que era por lo pronto, el más importante para nuestro estudio, la capacidad de responderme, de reciprocarme. Pero en el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre su ego y el mio, porque la respuesta de ella no es la respuesta de un Ego abstracto – el ego abstracto no responde porque es una abstracción. La respuesta de ella es ya de por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal».

Así, argumenta el hombre Ortega acerca de cómo la aparición de la mujer, para él, representa un caso en el que la aparición del Otro, no puede entenderse correctamente como *alter ego*. Porque su cuerpo es otro que el mío, se da cuenta el maestro. Porque él entendía lo real como aquello que se presenta como un obstáculo, y sabía que nada obstaculiza tanto la mirada de un hombre como la presencia de una mujer.

Cuando miro desde mí – y yo soy yo y mis circunstancias - el otro es, en primer lugar, el recíprocante, el que me responde. Y me aparece como alguien constitutivamente otro que yo, por lo pronto un hombre o una mujer. El yo, en lugar de ser lo primero va a ser lo último en aparecer, en el nuevo marco de la conciencia solidaria, creado por el reconocimiento de la realidad radical de la vida de cada cual.

Pero antes de entrar en la descripción de la conciencia solidaria, conviene hacer referencia a los abismos de soledad y delirio, que creó la conciencia solitaria. Emancipada del cuerpo y de la vida, la conciencia se enseñorea en su nuevo dominio: se hace “vida de la aventura” como la llama Don Quijote. La autonomía del pensar, y los abismos de la ficción creadora a los que el hombre se asoma para probarse, para saber de sí, para hacerse visible. Así la conciencia se hace “futuriza”, como dijo Ortega. El futuro es el lugar en el que la vida se vive anticipadamente (Zambrano, 1955). Más que vivir en la sorpresa del vivir, los acontecimientos se previven. A partir de aquí, vivir será más bien planificar el futuro, previvirlo en la imaginación, en la ficción primero y, después, hacer que la vida se asemeje a lo imaginado. En síntesis, el hombre se siente creador.

El hombre moderno comenzará a perder el recuerdo de su origen y a tener que visualizar por sí mismo la continuidad de su historia. Cuando llega a este punto, llega también a lo que Zambrano califica como el “más trágico acontecimiento de su historia”. Pudiendo visualizar su historia, el hombre quiere diseñar su argumento. Así el delirio más grande del racionalismo sucede cuando el hombre sueña con dar nacimiento a un Dios nacido de sí mismo (i.e. el superhombre de Nietzsche). Para una mujer, como Zambrano resulta natural ver en este delirio la cúspide de la soledad creadora de la conciencia. Es como pretender tener un hijo sin una mujer, el hombre solo, por sí mismo.

Quizá la emancipación de la conciencia solidaria que requiere el próximo milenio, consista únicamente en eso: alumbrar un ser persona que requiere de los vínculos, de sentirse junto al otro, de un estar en la convivencia haciendo del otro, un legítimo otro. Eso que, sin reclamarlo, las mujeres hemos aportado siempre a la historia, esa mirada sobre la que se asienta la transparencia del vivir. Se podría sostener que la mayor novedad histórica real que aporta el segundo milenio es la presencia de la mujer en la historia. Antes la historia la hacían los hombres, las mujeres sólo hacíamos posible que ellos sintieran que la hacían, convirtiéndolos en nuestros personajes. Cabría resumir esta cuestión como un cambio en la mirada que las mujeres han introducido en la historia, como Zambrano (1945/ 1987) lo narra:

“La mirada en que la mujer se mira a sí misma es distinta de la análoga en el varón. Es esencial a la vida humana el necesitar saberse o saber algo de sí misma; pero el hombre adquiere ese saber casi siempre en forma de idea, de definición. (La definición es la forma más viril del conocimiento.) Mientras la mujer suele verse vivir desde dentro, sin definición, de modo directo, prescindiendo del “personaje” que el hombre necesita crear para verse vivir. Es muy masculino verse vivir desde una idea o desde un personaje; femenino el verse virvir desde adentro, como si la mirada saliera de un centro situado más allá del corazón, pero entrañable siempre”. (pág. 85).

Pero ni siquiera hace falta entender la “otredad” fundamental que representa la mirada de la mujer, para darse cuenta de que el problema del otro surge *ipso facto*, en el momento en el que se instala la conciencia como un reino inapelable, como un espejo. Ortega argumentaba que, desde el punto de vista de una historia natural de la convivencia, el dato primario no era el reconocimiento de sí, sino del otro. Aunque podamos crear espejos para vernos por fuera, como vemos el cuerpo ajeno, esto no es lo primario.

Casi un siglo, se anticipó Ortega a la concepción del *si mismo como otro* (Ricoeur, 1991). Cuando un hombre primitivo se mira en el espejo, lo que ve es otro hombre. Ortega insistía sobre este punto diciendo que habría que partir de aquí para entender bien el mito de Narciso que originariamente no pudo consistir en que un mozo se complaciera en la contemplación de su propia belleza espejada en el agua, *“sino en la mágica y súbita aparición de otro hombre allí donde sólo había uno – el yo que era Narciso. El Narciso originario no se veía a sí mismo, sino a otro, y convivía con él en la mágica soledad de la selva, inclinado sobre el manantial.”* (Ortega y Gasset, 1935, pág. 164)

Pero el hombre moderno, racionalista, solitario, encerrado en una convivencia en la que solo ve en el otro un espejo que le devuelve una imagen de sí, no podrá salir de su soledad. Y, en ella, el yo se “procesualiza”. Este proceso, lo enraizaba Ortega (1935) en la propia dinámica interna al sujeto entre un yo ejecutivo y un yo imagen de sí u objeto. Así escribía: “Esta caja de piel roja que tengo delante de mí no es yo porque es solo una imagen mía, y *ser imagen equivale justamente a no ser lo imaginado*” (pág. 108). Gracias a esta misma distinción conceptual entre el yo y el mí, Guidano (1987, 1991) exploró las coherencias internas de los distintos modos de organizar la experiencia en síndrome clínico. También quería explorar los límites de esa conciencia vuelta sobre sí. Estos límites fueron así mismo conocidos por Machado, quien los describió por medio de su heterónimo Abel Martín:

“Mis ojos en el espejo son ojos ciegos que miran los ojos con que los veo”

La conciencia vuelta sobre sí no tiene límites, es un puro proceso creador. El sueño de la libertad, que es la capacidad del ser humano de reducir, situar, ordenar e incluso de anular los acontecimientos, de hacer que lo que pasa y está pasando sea

como si no fuera ((Zambrano, 1955). Cuando se contempla como personaje, el autoengaño y el delirio de sí no tienen límites. Dicho en palabras de Guidano (1999):

“Cuando revisamos nuestra historia de vida o nos la relatamos, no estamos motivados por la búsqueda de una verdad histórica, por saber lo que sucedió realmente; estamos únicamente motivados por la búsqueda de una verdad narrativa, una verdad que nos permita reorganizar la historia, produciendo un sentimiento de continuidad, de coherencia que posibilite seguir desarrollando esta historia; no importa que esta verdad narrativa tenga poco que ver con lo que “realmente sucedió” (pág. 103).

En esta dialéctica de la soledad, puramente interna al sujeto, entre el *self* protagonista y el *self* narrador, el sujeto tiene el camino libre para encarcelarse, engañarse o inventarse su verdad narrativa⁶. La suya propia, la que a los ojos de su propia conciencia, se le ofrece a su personaje. La verdad narrativa es la del solitario, que se ocupa en construir su propia coherencia interna. Porque la narración siempre lo es del pasado. Más aún, la narración convierte en pasado todo cuanto toca. Y cuando el sujeto se narra a sí mismo se convierte en una imagen de sí.

Para Ortega la verdad narrativa no era suficiente, porque no brotaba de la realidad radical primaria que es la vida, en la convivencia, no en la conciencia retraída sobre sí, en la soledad. La verdad que corresponde a una conciencia solidaria tiene que ser una verdad que haga posible la convivencia, tiene que ser *vivificante*. Por eso Ortega la llamó *razón vital o histórica*.

Finalmente como Zambrano nos recuerda, la dialéctica entre el ver y el mirar, entre el ojo y el ver tiene su raíz en el amor. “El amor es el ojo con que el amante ve a la amada”, como se ha sabido siempre.

4 . EL OTRO EN LA RAZÓN SOLIDARIA: NOSOTROS, TÚ Y YO

La razón solidaria no es un laberinto de espejos, sino un espacio transitable, armónico, en el que el otro es un legítimo otro en convivencia conmigo (Maturana, 1991). Como dice Laín (1961), el nivel de los tiempos nos invita o nos obliga a los hombres a sentir el vínculo esencial y existencial que a todos nos une.

La convivencia personal es lo primario. La apertura a otras personas es la condición intrínseca de la vida personal, porque todo “yo” implica sus circunstancias y éstas siempre se dan en el marco de la convivencia interindividual (Marías, 1996). La soledad es el resultado de una retracción o retiro a la interioridad. Es lo que en castellano se llama ensimismamiento. En la soledad se permanece *dentro de uno mismo*. Por eso resulta la forma primaria de biografía. La primera morada que habría que describir, según Marías (1996). La verdadera soledad es solidaria, porque en ella están los *otros* más presentes que nunca; “la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero” – escribía Ortega en 1931. Para él, igual que para, M. Scheler, M. Buber, J.P. Sartre, y M. Merlau- Ponty, entre otros, el error de Descartes había

consistido en no advertir que sin el mundo y sin los otros no es posible expresar la realidad propia a la que hacemos referencia con el pronombre personal yo.

Como describe magistralmente Laín (1961, 1998), el desarrollo de una actitud “postracionalista” se produjo desde principios del siglo XX. Junto a los mencionados autores, habría que destacar también las obras de T. Dilthey, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, M. De Unamuno, al igual que nuestros coetáneos, G.H. Gadamer, P. Ricoeur, P. Laín, M. Zambrano y V. Guidano, entre otros. Todos estos autores confluyen en dos puntos: primero, en pensar la otredad del otro y segundo, en hacer del lenguaje diálogo, *palabra viva*: una palabra que penetre en el ánimo deslizándose, que conjure, despierte y adormezca, como la música.

La razón solidaria tiene su fundamento en la *ontología de la multiplicidad* que, Ortega y otros han descrito, e implica lo siguiente: Al situar la vida de cada cual como la realidad radical, se reconoce *ipso facto* la otredad del otro (Ortega, 1935). Esto permite un cambio ontológico fundamental que afecta a cómo nos sentimos vivir, porque crea un nuevo espacio, el de la realidad del *nosotros*. Esta realidad del nosotros, el espacio de la convivencia, queda constituida por la reciprocidad de perspectivas: Frente al yo en soledad, el perspectivismo de la convivencia. Como explica Laín la aparición de este fenómeno:

“Tan pronto como el yo, desde su propio punto de vista tiene ante sí otro yo que tiene la propiedad de ser sujeto de una perspectiva, se hace posible el fenómeno de la reciprocidad de perspectivas. A’ sólo puede aprehender su relación con el sujeto B’ desde su propio punto de vista o –por vía de representación – desde el punto de vista de B’. Dicho de otro modo, A’ se aprehende a sí mismo en su relación dual – relación mutua o apareante – con B’. Pero la relación interhumana no es sólo dual. La reciprocidad de las perspectivas individuales logra su acabamiento y gana “sobrepersonalidad” haciéndose “circulo cerrado”; esto es cuando esa reciprocidad se produce entre tres o más yos” (Laín, 1961, pág. 398).

Es la aparición de C’, el tercero, la perspectiva, lo que permite cerrar el triángulo de la convivencia. Este extraordinario *insight* intelectual fue el producto de las “Meditaciones del Quijote” que Ortega escribió en 1914. La relevancia de esta obra no puede ser mayor dentro de un marco postracionalista para la psicoterapia actual. La perspectiva, la unidad del personaje, es lo que Ortega encuentra en “El Quijote”. Y sobre este hallazgo fundamenta una nueva teoría de la realidad. Dicho en otras palabras, el descubrimiento filosófico central de este libro es que el mundo es *circunstancia*, es decir, *mi* circunstancia. Como indica Marías en el prólogo, la unidad del personaje es lo que hace emerger el mundo como *circunstancia*, y “yo soy yo y mi circunstancia”. La figura de Don Quijote encarna una tradición milenaria de convivencia. Como Zambrano (1986) lo describe:

“allí donde está su voluntad, allí está el otro, el hombre igual a él, su hermano, por quien hace y arremete contra todo... Locura parecen a todos

sus gigantes, sus caballeros, sus ínsulas y el estricto código de su honor. Pero a nadie parece locura su profunda convivencia con Sancho, su escudero y amigo. A nadie su profunda confianza en el hombre, tan extremada que le lleva a vencer la burla y el resentimiento” (pág. 98).

La intervención de Sancho, cuya circunstancia es comunicante con la de su amo, es la que hace posible la convivencia de Don Quijote con los demás. Esta trama le permitió a Cervantes, yuxtaponer dos mundos, el *mundo real* de Sancho y los demás y el *mundo de la aventura* de Don Quijote y su voluntad, permitiendo la emergencia de un tercer punto de vista, el del personaje en la vida del cual ambos son su único mundo. En palabras de Marías,

“el mundo real y el mundo de la aventura comunican en la vida de Don Quijote, de quien son, ambos, circunstancia, y esto hace de ambos – aunque precariamente, porque Don Quijote está loco – un mundo. La única manera de lograr una “conexión” de ambos,... es la creación de un personaje inserto en esa doble mundanidad; porque vivir es estar en un mundo, y es justamente la vida humana la que establece la conexión de todos los ingredientes de lo real como tal mundo (Marías, en Ortega, 1914, pág. 213).

El personaje, el protagonista del diálogo, es la clave en la que ambos mundos, el de lo posible y lo real, coinciden. Para el personaje, ambos son circunstancia. Por tanto, el personaje es el tercer punto de vista, la clave de la unidad de los dos mundos. Así vemos cómo por medio de la reflexión sobre la primera novela contemporánea, la que inicia el género, Ortega encuentra la manera de situar la vida de cada cual como la realidad radical. La vida humana siempre es personal, circunstancial, intransferible y responsable. Vivir no es un *estar dentro*, como toda la fenomenología asume, sino un sentirse *estar afuera*, envuelto en circunstancias teniendo que hacer algo a toda costa. Por eso decía Ortega, “reapropiarse de la circunstancia es el destino del hombre”.

Aunque sin duda sería muy interesante continuar con las enseñanzas de Ortega y la sabiduría del Quijote, este texto tiene que tener un final, debido a las circunstancias propias de la autora, quien, en estos momentos, no dispone de más tiempo para cumplir un compromiso. Espero poder seguir desarrollando los temas de la persona, la organización de la convivencia y la narrativa en posteriores trabajos. No obstante, espero haber mostrado que la obra de Ortega ofrece un punto de vista distinto del fenomenológico, “nada moderno pero muy s.XX”, que es genuinamente postracionalista. En otras palabras, la obra de Ortega, junto con la de sus discípulos Laín, Maturana y Zambrano, resulta un buen refugio cuando se intenta huir del desierto del idealismo.

5. EPÍLOGO DE CIRCUNSTANCIAS

Todo texto tiene sus circunstancias y éste también. En un plano de la realidad de la circunstancia, el más inmediato, este texto es mi respuesta a la invitación del editor de esta revista a participar en este número. En otro plano algo menos inmediato de la circunstancia, este texto es también una respuesta a un colega de Roma que hace pocas semanas, en un Congreso Internacional de Terapias Cognitivas, me pidió que compartiera con él mis referencias sobre Ortega y Zambrano. Por último, en un plano más remoto y a la vez más íntimo de la circunstancia, en el plano personal de la vida de la autora, hay que decir que, para mí, este texto es un “plagio” de un libro espectacular que un día encontré en una biblioteca universitaria. Se trata del texto de don Pedro Laín Entralgo “Teoría y realidad del otro”, que me ha servido de guía y fuente. Este descubrimiento, en formato fotocopia pirata, lo compartí rápidamente con mi colega y amigo, Vittorio Guidano en 1991. Su repentina muerte así como la de mi padre y la de Angel Rivière, con quienes tanto aprendí sobre el problema del otro, han creado en mí un nuevo horizonte de orfandad y responsabilidad, que me mueve a compartir mis referencias.

En este texto se argumenta que la concepción racionalista del otro como otro yo conduce a una convivencia especular, en la que se intenta en vano salir de la soledad por medio del razonamiento por analogía. Por tanto para ir más allá del racionalismo, es necesario partir de una concepción solidaria de la conciencia, en la que ésta emerge como la articulación de los mundos que designamos con los pronombres nosotros, tú y yo. Al hilo de la argumentación, se revisan las aportaciones de varios autores postracionalistas como Ortega, Laín y Zambrano.

Palabras clave: *Postracionalismo, conciencia, solipsismo, reciprocidad, otredad*

Referencias bibliográficas

- COOLEY, C.H. (1904). *Human nature and the social order*. New York: Scriber.
- GUIDANO, V.F. (1987). *Complexity of the self*. New York: Guilford.
- GUIDANO, V.F. (1991). *The self in process*. New York: Guilford.
- GUIDANO, V.F. (1999). Psicoterapia: Aspectos metodológicos, cuestiones clínicas y problemas abiertos desde una perspectiva postracionalista. *Revista de Psicoterapia*, 37, 97-108.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1961). *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1998). *Hacia la recta final, revisión de una vida intelectual*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- MATURANA, H. (1991). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen.
- MEAD, G.H. (1934). *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.

- MIRÓ, M.T. (1998). Identidad narrativa y la dinámica de los trastornos neuróticos. *VI International Congress of Constructivism in Psychotherapy*. Siena, Italia.
- ORTEGA, J. (1995). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra (original, 1914).
- ORTEGA, J. (1983). *Ensayo de estética a manera de prólogo. Obras Completas (vol. VII)*. Madrid: Alianza (original, 1915).
- ORTEGA, J. (1983). *El hombre y la gente. Obras Completas (vol. VII)*. Madrid: Alianza (original, 1935).
- RICOEUR, P. (1991). *El sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- RIVIÈRE, A. (1991). *Objetos con mente*. Madrid: Alianza.
- ZAMBRANO, M. (1987). Eloisa o la existencia de la mujer. *Anthropos* (antologías temáticas nº 2), 79-87 (original, 1945).
- ZAMBRANO, M. (1955). *El hombre y lo divino*. México: FCE.
- ZAMBRANO, M. (1986). *Senderos*. Barcelona: Anthropos

Notas al texto

- 1) Así, conociendo este modelo psicopatológico, el terapeuta puede ver al cliente como un “dápico”, un “fóbico”, un “depresivo”, etc. y puede así adivinar los mecanismos psicopatológicos de los que sufre el cliente. De este modo, el terapeuta conduce la sesión terapéutica hacia la co-construcción de un relato terapéutico por medio del cual el cliente reordene los acontecimientos de su vida, aceptando su forma personal de estar con los otros.
- 2) Este sesgo es particularmente evidente cuando se incorporan aportaciones de otras tradiciones como la filosofía del lenguaje o la hermenéutica, como se hace, por ejemplo, con la noción de “identidad narrativa” de P. Ricoeur, olvidando el propósito ético que esta aportación persigue, a saber, concebir al otro como persona, libre y responsable y devolver el valor a la palabra dada, como promesa o como atestación de sí (Ricoeur, 1991; Miró, 1998).
- 3) Comprender este punto es importante, porque algunos psicoterapeutas actuales recurren a las técnicas budistas para contrarrestar el exceso de conciencia de sí que ven en los clientes y en si mismos. Argumentan que del hecho de que la tradición budista creara técnicas para suprimir el “self”, se desprende que tenían un concepto de “self” (i.e. J. Safran, comunicación personal, junio del 2000).
- 4) “Yo me consideraba en primer término como poseedor de un rostro, de unas manos, de unos brazos, y de toda esta maquinaria compuesta de hueso y carne, tal como aparece en el cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo” (citado en Laín, 1961, pág.49)
- 5) El razonamiento por analogía es una premisa débil para explicar la convivencia, porque nunca puede explicar la “otredad” del otro. Tampoco puede explicar la inmediatez con la que se percibe el carácter hostil o amistoso del otro. Tampoco se puede explicar el hecho indiscutible de que la experiencia de mi propio cuerpo y la experiencia del cuerpo ajeno sean cualitativamente distintas. A éste lo conozco desde fuera, visualmente, al otro desde dentro. Ortega sostenía, en contra de Husserl, que no se trataba únicamente de un cambio de perspectivas de un mirar desde *aquí* o desde *allí*. Se trata de que son experiencias radicalmente distintas. La expresión del otro se me revela antes como “mensaje” que como un movimiento y, además, no conocemos los gestos primero en nosotros y luego en los demás; al contrario, lo aprendemos primero de los demás y sólo luego nos percatamos de nosotros también los hacemos (Laín, 1961).
- 6) “Desde esta perspectiva, las categorías de normalidad, de neurosis y psicosis podrían considerarse como diversas modalidades de coherencia en la búsqueda de una verdad narrativa, determinada por el tipo de integración, abstracción y concreción” (Guidano, 1999, pág. 104)