



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA

RELACIÓN INTERPERSONAL EN PEDRO LAÍN ENTRALGO

Autor: Gregory Nzau Musyoka

Director: Prof. Antonio Sánchez Orantos

Madrid

Junio 2017

Resumen y palabras clave

El tema central de nuestro recorrido reflexivo es la relación interpersonal. Insistamos su importancia para la vida humana, sabiendo que la relación con los demás siempre será problemática, una tarea sin fin que exige el compromiso de acrecentamiento y mejora en cada momento cotidiano de la convivencia humana. La convivencia caracteriza la existencia humana, y nuestro autor, dando cuenta de esta verdad, ha analizado críticamente la realidad del otro y cómo el ser humano puede llegar a alcanzar dicha alteridad respetando la diferencia. Sin el otro, la sociedad sería impensable, inexistente. Pero, también, sin el otro el ser humano no se sentiría verdaderamente humano. La propuesta de Laín del encuentro con el otro es una llamada a responsabilidad ética por el otro. Hoy más que nunca el mundo necesita esta ética para que cada ser humano pueda ser considerado como persona y prójimo sin restricción. El argumento de Laín en cuanto a la persona humana es muy optimista y de hecho rechaza las teorías que describen al ser humano como gobernado por el odio y la soledad.

Palabras clave: Dimensión intersubjetiva, encuentro, alteridad, diálogo, responsabilidad ética.

Abstract and keywords

The central theme of our reflective journey is the interpersonal relationship. We emphasize its importance for human life, knowing that the relationship with others will always be problematic, a task without end that requires commitment to growth and improvement in each daily moment of human coexistence. Coexistence characterizes human existence, and our author, realizing this truth, has critically analyzed the reality of the other and how human beings can reach this otherness while respecting the difference. Without the other, society would be unthinkable, non-existent. But, also, without the other human being would not feel truly human. The proposal of Lain's encounter with the other is a call to ethical responsibility on the other. Today more than ever the world needs this Ethics so that every human being can be considered as a person and neighbor without restriction. Lain's argument for the human person is very optimistic and in fact rejects theories that describe the human being as governed by the hatred and loneliness.

Key words: Intersubjective dimension, meeting, otherness, dialogue, ethical responsibility.

Agradecimientos

Me gustaría expresar mi profundo y sincero agradecimiento a todas personas que han colaborado en la realización del presente trabajo. De manera especial a mi director Antonio Sánchez Orantos, profesor de la Universidad Pontificia Comillas, por una buena orientación, motivación, seguimiento y supervisión de la tesis. Agradezco también a todos los profesores de la facultad de filosofía y, sobre todo, al profesor Miguel Baró García López por su amistosa acogida en la universidad de Comillas.

Un agradecimiento muy especial para mi familia en Kenia y la familia de los misioneros de la Consolata por el apoyo recibido a lo largo del curso.

ÍNDICE

	Página
Índice.....	3
Introducción general.....	6

CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN

A LA BÚSQUEDA DEL CONCEPTO DE ALTERIDAD

EL RECORRIDO HISTÓRICO PROPUESTO POR LAÍN ENTRALGO

1. La filosofía griega.....	10
2. El pensamiento cristiano.....	11
3. El pensamiento moderno.....	13
a. La razón solitaria cartesiana.....	13
b. La psicología inglesa: la propuesta empirista.....	15
c. El otro como término de la actividad moral del yo: la propuesta idealista.....	17
4. Las filosofías de la vida: el otro entendido como invención del yo.....	21
5. El otro en la reflexión fenomenológica: la propuesta de Husserl.....	23
6. Conclusión.....	25

CAPITULO II

RESPUESTAS SISTEMATICAS DEL PROBLEMA DEL OTRO

1. Introducción.....	28
2. Max Scheler.....	28

2.1. Las esferas del ser.....	28
2.2. Simpatía y amor.....	31
3. Martin Buber.....	33
3.1 Las palabras básicas: <i>yo-tú</i> y <i>yo-ello</i>	33
3.2 Proceso histórico y psicológico de las palabras básicas.....	35
3.3 Estructura metafísica de la relación <i>yo-tu</i>	36
3.4 El diálogo como principio del encuentro.....	38
4. José Ortega y Gasset.....	38
4.1 Yo soy yo y mi circunstancia.....	38
4.2 Realidad radical de la vida de la persona.....	39
5. Emmanuel Levinas.....	41
5.1 Abrirse al infinito.....	41
5.2 El deseo metafísico y el otro.....	45
6. Conclusión.....	49

CAPÍTULO III

POSICIÓN PERSONAL:

ENCUENTRO INTERPERSONAL

1. Introducción.....	52
2. El encuentro con el otro.....	53
3. El otro como objeto.....	55
4. El otro como persona.....	58
4.1 Dimensión ejecutiva en la relación personal.....	60
5. El otro como prójimo.....	62

5. 1 El amor distante.....	63
5.2 El amor instante.....	64
5. 3 El amor constante.....	65
5. 3. 1 La estructura preposicional del amor constante.....	67
6. Conclusión.....	70
Conclusión final.....	71
Bibliografía.....	79

Introducción general

Sin la consideración de la dimensión intersubjetiva es imposible penetrar, con verdad, en el misterio de la persona humana: «*ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo de la existencia humana*»¹.

Muchos pensadores han reclamado la importancia de esta dimensión. Incluso en la tradición de pensamiento africano, John Mbiti, uno de los grandes portavoces de la ética de *Ubuntu*, insiste en la vecindad de todos los miembros de la sociedad y, por eso, reclama: “*I am because we are, and since we are, therefore I am*”². En definitiva, con palabras de Schütz:

«... el mundo de la vida cotidiana en el cual hemos nacido es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. Esto implica, por un lado, que este mundo no es mío privado sino común a todos nosotros; y por el otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales»³.

El actual pensamiento teológico también subraya que el posible encuentro con Dios tiene como condición de posibilidad el encuentro con el próximo, con el prójimo:

«El hecho significa que el hombre no puede entrar en contacto con el Misterio, hacerse cargo de su requerimiento, tomar conciencia de su presencia interpelante más que a través de realidades en último término mundanas. Éstas pueden ser objetos externos, palabras, visiones o representaciones. Pero cualquiera que sea la forma concreta que adopten, se tratara siempre de mediaciones tomadas del propio mundo del hombre»⁴.

Sin embargo, el verdadero encuentro intersubjetivo no es fácil. Reconocer que el otro es una alteridad radical, alteridad inviolable, exige una grandeza ética que cada generación tiene que recuperar. Descubrir las posibilidades que ofrece la propuesta de Laín Entralgo para fundamentar una praxis ética que permita no sólo pensar sino comprometerse con el reconocimiento/hospitalidad del otro, será la tarea que nos imponemos en este trabajo.

¹ Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, edición sígueme, Salamanca, 2008, p. 43-44.

² John Mbiti, *African Religions and Philosophies*, New York, Doubleday and company, 1970, p. 141.

³ Cfr: Magaly Cabrolíé Vargas, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, Nº 27, 2010, p. 317-327.

⁴ Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Caparros Editores, Madrid, 2007, p. 82.

El mundo de hoy necesita recuperar el espacio de la escucha, de la presencia del otro para abrir caminos al dialogo interpersonal, condición de posibilidad de la encarnación del bien en las estructuras sociales. Las palabras de Martin Luther King deben resonar con fuerza en la cultura actual:

«Hemos aprendido a volar como los pájaros y a nadar como los peces, pero no hemos aprendido el sencillo arte de vivir juntos como hermanos»⁵.

Hacemos nuestra, pues, la tarea que Javier Ruiz, repensando la alteridad, propone:

« (La alteridad) Es una semilla que crece y se hace gigantesca. Pero, sobre todo, es un tema de nuestro tiempo: tiene el carácter de todo auténtico problema filosófico, su necesidad y urgencia vital. Un saber sobre la alteridad es urgente en toda época, es condición mínima para la civilización y el autoconocimiento»⁶.

Ahora bien, aunque el término «alteridad» es muy antiguo, y sería difícil establecer la fecha de su comienzo oficial, asumimos la tesis fuerte que mantiene Laín:

«Solo con el cristianismo, en efecto, podría existir el problema del otro»⁷.

No se trata de mantener que en otras tradiciones la consideración del otro no exista. Lo que se afirma es que sólo en la tradición judeocristiana la consideración de la alteridad, de la presencia del otro, aparece como problema que debe ser pensado.

«Cientos y cientos de siglos ha vivido el hombre sobre el planeta sin sentir esa inquietante necesidad en su espíritu; la realidad del otro en cuanto tal era para él obvia e incuestionable, no problemática»⁸.

Confirmar el por qué de esta fuerte tesis será la primera tarea que enfrentaremos, para, después, proseguir nuestra reflexión, que pretende, ya está dicho más arriba, fundamentar críticamente una praxis ética desde la aceptación/hospitalidad del otro. Se trata, por tanto, siguiendo siempre la propuesta de Laín, de recorrer las diferentes posiciones que sobre la alteridad se han dado en la

⁵ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p.166.

⁶ Javier Ruiz de la presa, *Alteridad un recorrido filosófico*, ITESO, México, 2007, p. 11.

⁷ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 26.

⁸ *Ibíd.*, p.21-22.

historia de la filosofía, para descubrir críticamente su insuficiencia y abrirnos, como condición de posibilidad de dicha praxis ética, a una consideración adecuada del otro, de la alteridad.

CAPITULO I

**ESTADO DE LA CUESTIÓN
A LA BÚSQUEDA DEL CONCEPTO
DE ALTERIDAD
EL RECORRIDO HISTÓRICO
PROPUESTO POR LAÍN ENTRALGO**

1. La filosofía griega.

El mundo griego, según Laín, no conoció la alteridad como problema. Platón, con su concepción del hombre como *zoon teleon*, un *animal perfecto*, consideraría que lo problemático del cosmos no sería ‘el otro’, sino ‘lo otro’, *to heteron*, por oposición a ‘lo mismo’, *to tauton*. La existencia sería un cuerpo material gobernado por el alma del mundo.

«El universo platónico viene a ser, en suma, una ‘bestia bienaventurada’, *makárion thereon*; la radical, unitaria y permanente unidad de su vida le daría esa natural y cósmica *bienaventuranza*»⁹.

En la propuesta de Aristóteles, ciertamente, el ser humano es considerado como animal social, animal político: *zoon politikón*. Esta definición, como afirma Hannah Arendt¹⁰, justifica la traducción primitiva del *zoon politikon* por *animal socialis* que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convertirá en paradigma teórico en la propuesta tomista: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*. La búsqueda de amistad y concordia en la sociedad es *un conditio sine qua non* para la existencia humana en la propuesta de Aristóteles. Pero, ¿qué es la concordia?

«... significa especialmente amistad política y es usado en griego como opuesto a discordia o guerra civil»¹¹.

Es decir, la amistad política no sería más que la buena convivencia que evitaría el enfrentamiento y posibilitaría la polis. No se trata de atención propia a la alteridad, sino de constitución del espacio que permite la vida. Por eso, la vida solo es posible por las palabras y la persuasión. Es el hombre como *zoon logon ekhon*, o sea, el ser capaz de discurso¹². Laín, por eso, propone que Aristóteles no podría considerar la alteridad como nosotros, o al menos, que dicha cuestión debe dejarse irresuelta. Porque, y ahora remite a Ortega, para vivir realmente el problema de otro es preciso sentir de veras la peculiar realidad del propio yo, y este sentir no acontece, al menos temáticamente teorizado, en la filosofía griega.

«...el problema del otro, es decir, la necesidad que sentimos de justificar intelectualmente la convivencia con otras personas surge como tal problema con la

⁹ *Ibíd.*, p.22.

¹⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, Editorial Seix Barral, S. A, Barcelona, 1974, p. 41.

¹¹ Javier Ruiz de la presa, *Alteridad un recorrido filosófico*, ITESO, México, 2007, p. 41.

¹² Hannah Arendt, *La condición humana*, Editorial Seix Barral, S. A, Barcelona, 1974, p. 44-45.

vigencia social del cristianismo. Los griegos no sintieron la necesidad de explicar intelectualmente lo que hoy llamamos problema del otro...»¹³.

2. El pensamiento cristiano.

La consideración de la *physis* como *creatio ex nihilo* obliga a los filósofos radicados en esta tradición a repensar la herencia de la filosofía griega. El filósofo y teólogo africano San Agustín (354-430) construye la primera gran propuesta de filosofía cristiana, y, por eso, «*fue el gran sintetizador desde el cristianismo de las importantes teorías de la alteridad en el mundo antiguo*»¹⁴. Tomando como punto de partida la interioridad humana, la distancia radical con las cosas, ilumina el problema de la alteridad desde la exigencia del amor sacro del hombre a su prójimo. Amor y caridad como núcleo fundamental de su reflexión. El conocimiento sería imposible sin amor y no se puede penetrar en la verdad si no es por la vía de la caridad: San Agustín, el Doctor de la caridad en Occidente.

Por tanto, el motor que mueve al hombre hacia la verdad es el amor y toda la espiritualidad humana, según san Agustín, debe centrarse en esta virtud¹⁵. Amor es la potencia interior que mejor encarna la semejanza de Dios y, por eso, el alma del hombre sólo puede descubrirse en su luz, en la luz del amor. Amar el amor es amar a Dios. Es decir, Dios es la plenitud de bien que toda alma humana desea.

«Por eso, estrictamente hablando, el objeto del ‘frui’ es Dios, como plenitud de todo lo deseable; ‘fons nostrae beatitudinis’, diría San Agustín. Todos los demás bienes son incapaces de dar descanso definitivo. Porque nos ha creado el Señor para sí y nuestro corazón no descansa hasta reposar en Dios. El amor, pues, de todos los bienes creados exige una referencia a Dios como condición del buen uso de ellos, de los que puede gozarse o usar con deleite, mas sin poner en ellos último fin. Si en el uso de los bienes creados falta la relación al Creador, que es su fuente y su último fin, ellos se convierten en bienes absolutos, es decir, en ídolos que ocupan el lugar de Dios, y así su disfrute consiste en una forma de idolatría de la criatura»¹⁶.

¹³ Martín Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 246.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 60.

¹⁵ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 112.

¹⁶ Victorino Capanaga, *Agustín de Hipona*, La editorial católica, Biblioteca de autores cristianos, serie maior, Madrid, 1974, p. 288.

Dios, punto de partida y punto de llegada del alma humana. Pero al ser Dios amor, el camino entre la partida y la llegada sería un camino de amor, de amor a las criaturas, de amor al prójimo.

«Dos son los preceptos y una es la caridad: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma; y amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se encierran la ley y los profetas»¹⁷.

Por eso, la alteridad es expresada a través de sus cuatro dimensiones: amor a Dios; amor a nosotros mismos, amor al prójimo y amor a las cosas.

Santo Tomás ratificará la propuesta de San Agustín:

«Dios es la razón del amar al prójimo (*ratio diligendi proximum*), pues no a otra cosa sino a Dios amamos por caridad en el prójimo»¹⁸.

Durante los siglos XIV y XV, la propuesta nominalista intensifica el problema de la alteridad. Su posición sobre los universales como *flatus vocis* exige la atención al singular concreto.

« (El nominalismo) consistió en afirmar que un universal – como una especie o un género no es ninguna entidad real ni está tampoco en las entidades reales: es un sonido de la voz, ‘*flatus vocis*’...los universales son simplemente ‘*nomina*’, nombres, voces, vocablos, o ‘*termini*’ términos. El nominalismo mantiene que solo tienen existencia real los individuos o las entidades particulares»¹⁹.

Con el nominalismo el hombre se pregunta, ¿cuál es la relación entre la cosa real y el concepto expresable en palabras?, o ¿cómo puedo evitar el peligro de no manejar solo los símbolos en la mente sin entrar en contacto con la cosa nombrada? La creciente importancia del principio de la individuación lleva al descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo y con la llegada de la edad moderna el rumbo social cambia de vivencia comunitaria a solitaria. Mostraremos inmediatamente cómo se caracteriza el problema del otro en la edad moderna, para desde la soledad de raigambre cartesiana, descubrir la crisis del *yoismo*, siguiendo siempre, como ya está advertido, la propuesta de Laín Entralgo.

¹⁷ Ibid. ,p.20.

¹⁸Summa theol. I-II q. 103, a. 3. Cf. Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 30.

¹⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía 3*, Alianza editorial, 1981, Madrid.

3. El pensamiento moderno.

a. La razón solitaria cartesiana.

El fundador de la filosofía moderna, Descartes, o como dice Ortega, *el primer hombre moderno*²⁰, con su búsqueda de certeza a partir de la duda metódica, propone que todo es dubitable excepto la existencia yoica; es decir *yo pienso* y no puedo dudar pensando de mi existencia. Pero como dice Laín, pensar es siempre '*pensar de*', y también, existir es '*existir con*', y esto hace imposible la suposición de un pensamiento metafísico consigo mismo. Es decir, para Descartes la primera verdad indudable es el '*cogito ergo sum*': soy una cosa que piensa, la única cosa que queda para mí innegable.

«Yo me consideraba en primer término...como poseedor de un rostro, de unas manos, de unos brazos, y de toda esta máquina compuesta de hueso y carne, tal como aparece en el cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo»²¹.

Esta tendencia de cosificar el cuerpo del hombre y reducirlo metódicamente a una máquina describe el pensamiento antropológico de Descartes. En este sentido el cuerpo es puramente una extensión geométrica y lo que existe fuera del él está siempre sometido a duda. Y desde esta propuesta podemos suponer el concepto de alteridad que se deriva. ¿Cómo diferenciar los cuerpos de los seres humanos de los animales o las cosas? Sólo queda la capacidad de comunicación, que, como sabemos, no es novedad cartesiana, sino que remite a la herencia griega. Ahora bien, según Descartes el ser humano puede hablar a través de signos no verbales:

«La específica y pertinente locuacidad del ser humano no radicaría coesencialmente en el cuerpo y el alma, sino en el espíritu pensante que mediante el cuerpo se expresa...Descartes comprueba que son hombres y no autómatas los bultos semovientes y ensombreados que pasan ante su ventana, observando que esos bultos responden concertadamente a las preguntas que él les propone y aplicando a ese dato de experiencia «la capacidad de juicio de su espíritu»²².

Y, por eso, Descartes, a través de la analogía, concibe al otro como *otro yo*, un yo pensante fuera de mí y comunicable a mí y poseedor del instrumento universal de la razón. Es decir, comparándome con otro me pongo mentalmente en su lugar. Descartes se encuentra en una posición donde tiene que creer que el otro existe, y que Laín, siguiendo a Zubiri, llama creencialismo:

²⁰ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p.204.

²¹ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p.42.

²² *Ibíd.*, p.48.

«Que yo existo, lo sé sin ningún género de duda; que el otro es hombre y otro yo -piensa Descartes-, no puedo pasar de creerlo...por tanto, salvo en el caso de la certeza inherente al cogito ergo sum, un verdadero creencialismo. Dios, que no es engañador, me ha dado una gran inclinación a creer que mis ideas acerca del mundo exterior proceden de cosas corporales realmente existentes»²³.

En resumen, el pensamiento cartesiano impide la real consideración del otro, es la soledad de un yo pensante que sólo se relaciona con sus «objetos» inmanentes.

«El idealismo subjetivo epistemológico, que reduce todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico, que niega la existencia o, como a veces se dice, la subsistencia (existencia independiente) del mundo externo...»²⁴.

Claro que Descartes intenta escapar de la soledad del yo pensante llegando a creer en la existencia de otras conciencias y cosas partiendo de la existencia de Dios, pero esta posición no es suficiente para Laín. Sin embargo, hay pensadores que dudan de que alguien pueda defender un solipsismo total, y, por eso, proponen que Descartes no cayó en soledad radical:

«Ningún filósofo se atrevió a defender este punto de vista tan radical, ni, por supuesto, Descartes. Hay que tener cuidado con esta cuestión ya que en el ejercicio de la duda metódica hay un momento en el que Descartes parece abrazar este punto de vista: tras dudar de la existencia de los cuerpos y de las mentes Descartes descubre que existe él mismo como ser pensante, pero no sabe aún si existe alguien más –cae por lo tanto en el solipsismo–, pero inmediatamente intenta mostrarse a sí mismo que no está solo, y lo hace precisamente demostrando que, además, existe Dios. Finalmente cree estar convencido también de que la bondad de Dios garantiza la creencia en la existencia de las cosas físicas y de las otras mentes, superando de este modo la duda metódica y eliminando definitivamente la “soledad radical” a la que le había conducido dicha duda»²⁵.

Lain, además, critica el razonamiento analógico como medio para llegar a la existencia del otro, ya que considera que es un fundamento muy débil para mantener un verdadero camino de salida del solipsismo, de la soledad. El otro quedaría reducido a una proyección del propio yo. La salida no sería una verdadera salida, sino una consideración del otro desde sí mismo. La salida del *yo pensante* exige algo

²³ *Ibíd.*, p. 51-52.

²⁴ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía 4*, Alianza Editorial, 1981, Madrid.

²⁵ Disponible en: <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/Descartes/Descartes-Solipsismo.htm>, 28 de enero de 2017.

más que la analogía para fundamentar la relación humana. Y la propuesta de Descartes difícilmente posibilitará tal fundamentación.

b. La psicología inglesa: la propuesta empirista

La convicción de Descartes de que el hombre es un yo cuya actividad principal es pensar, supondrá el impulso crítico de la propuesta de los pensadores ingleses. Thomas Hobbes (1588-1679), en su doctrina del Estado, mantiene una concepción pesimista del hombre: *homo hominis lupus* en su estado de la naturaleza. Lo que caracteriza el hombre, según Hobbes no es la *res cogitans* de Descartes, sino el egoísmo que guerrea contra todos: *bellum omnium contra omnes*. Para salir de este estado de guerra es *conditio sine qua non* el *contrato social*.

Según Laín, la armonía social que busca el *contrato social* es posible gracias a la simpatía. Es decir, la sociología del egoísmo daría lugar a una sociología de la simpatía que sea capaz de crear la necesaria armonía social. Así, egoísmo y simpatía serían las dos determinaciones radicales del yo, instintivo y sentimental, que determinará en muchos pensadores la manera de pensar la relación entre los hombres en la cultura inglesa.

Ahora bien, contraria a la propuesta de Hobbes es la antropología de Shaftesbury, que cree que el ser del hombre tiene, por naturaleza, un sentido moral.

«Todo en el universo es orden y armonía; el universo es un inmenso organismo regido y ordenado por un alma del mundo...el hombre realiza y manifiesta la preeminencia de su condición a través de dos actividades principales: siente en su alma la belleza de esa armonía del mundo y, movido por un íntimo e innato *moral sense*, se relaciona mutuamente y socialmente con los demás hombres mediante los lazos de la simpatía y la amistad»²⁶.

El otro, según Shaftesbury (1671-1713), sería una realidad externa que estimula el instinto simpático del yo (self) en busca de satisfacción, que solo puede ser cumplida en la vida social. Ésta, por tanto, es la condición del gozo de sí mismo (self-enjoyment).

David Hume (1711-1776) seguirá la tradición de Shaftesbury y propondrá la existencia de un sentimiento natural e ingénito de simpatía en el ser humano. Por simpatía el ser humano distinguirá acciones socialmente útiles y ventajosas. La

²⁶ *Ibíd.*, p. 66.

organización de la sociedad adviene gracias a esta simpatía que abre la vida humana a la conciencia de bien común.

El creador del utilitarismo, Jeremy Bentham (1748-1832) explica la naturaleza del hombre partiendo del *principio de la maximación*:

«La naturaleza ha colocado al género humano bajo el imperio de dos soberanos, el dolor y el placer. A ellos debemos todas nuestras ideas, con ellos relacionamos todas las determinaciones de nuestra vida»²⁷.

Es decir, según esta doctrina de utilidad una acción será útil si resulta beneficiosa para mi felicidad. Como dice Laín, la simpatía por los demás pertenece al placer del egoísta razonable. Y, además, para conseguir benevolencia y la simpatía de los otros nos vemos obligados, debemos, ser benévolos y simpáticos; y, así, la simpatía se extenderá a la nación entera, al género humano y hasta a todo lo que en la creación posee sensibilidad (*the whole sensitive creation*).

En resumen, y siguiendo siempre a Laín, la tradición de pensamiento que inicia Shaftesbury, el otro es el *alter ego* que otorga una satisfacción inmediata al primario instinto simpático del yo; se prolonga en Adam Smith (1723-1790), es el *alter ego* que permite a mi yo ser real y verdaderamente un ente moral y social; y llegaría hasta Bentham, el objeto exterior —*alter ego*, también— que otorga a mi yo la posibilidad de una ampliación placentera y ordenada de su ingénito egoísmo.

John Stuart Mill (1806-1873), discípulo y continuador de las ideas de Bentham, piensa que la sociedad y la sociabilidad pertenecen a la naturaleza del ser humano. En este sentido, el hombre no se considera un sí mismo sino un miembro de un cuerpo como ente social, alejado del estado de independencia salvaje.

«De lo cual va a resultar en nosotros una doble imposibilidad: por una parte, es moralmente imposible que nuestros sentimientos se hallen desligados del amor de sí (*Self-love*), puesto que no podemos desear más que lo que nos es agradable; por otro lado, es intelectualmente imposible el amor a un sí-mismo (*Self*) separado y solitario, porque no podemos considerarnos a nosotros mismos sino como entes sociales»²⁸.

La sociabilidad es la posibilidad de que el ser humano tome conciencia de sí mismo a través de la asociación de ideas con los demás. La sociabilidad es natural pero no es ingénita, connatural, por eso, es necesario crear hábitos sociales a través

²⁷ *Ibíd.*, p. 72.

²⁸ *Ibíd.*, p. 79.

de los cuales el hombre se va alejando del egoísmo y abriendo caminos de altruismo. La sociedad de Stuart Mill puede existir solo si hay igualdad y mutuo respeto.

Ahora bien, ¿qué es el otro por Stuart Mill? Según la interpretación de Laín es un *alter ego* que a través de asociación de ideas me ayuda a construir mi naturaleza propia, y un *prójimo* que trabajando junto a mí hace posible que la humanidad sea feliz. En resumen, Stuart Mill no conoce la realidad del otro desde el punto de vista moral, sino por analogía de sociabilidad; concluyendo que el otro tiene cuerpo y sentimientos como yo, y, por eso, es un ser viviente capaz de asociación en la sociedad. Para Stuart Mill, a través de un proceso discursivo de carácter analógico, inducimos lo que otros piensan y sienten. En otras palabras, conocemos la existencia del otro por generalización de nuestro propio ser. Vuelve el razonamiento analógico criticado más arriba. Para dicho pensamiento (de Descartes a John Stuart Mill).

«Moverse humanamente entre hombres sería ir construyendo sin cesar inferencias por analogía; dicho de un modo menos técnico, ir poniéndose con la mente *en la piel del otro*»²⁹.

Pero es evidente, como subraya Laín, que la experiencia de mí mismo es inconmensurable con la experiencia del otro y con la experiencia que ese otro tiene de sí mismo. Son experiencias cualitativamente distintas. Por eso, la relación humana no puede ser fundada por razonamiento analógico. No podemos partir del yo para fundamentar una relación intersubjetiva: sería definir la relación desde el solipsismo, soledad, del yo. Por otro lado, es insuficiente fundar la relación interpersonal en la doctrina de la simpatía. Es una confusión grave usar los términos «amor» y «simpatía» sin distinción, porque mientras el amor es consciente de los valores, la simpatía es ciega para ellos, y, por eso, su caída en el egoísmo y utilitarismo.

c. El otro como término de la actividad moral del yo: la propuesta idealista.

Immanuel Kant (1724-1804) empieza impugnando la concepción de Descartes de que, *je ne suis qu'une chose qui pensé*, porque está convencido de que el solo pensar, *res cogitans*, no construye la operación más radical y decisiva del hombre. Kant nos muestra la realidad del hombre en cuanto *homo phaenomenon* y en cuanto *homo noumenon*:

²⁹ *Ibíd.*, p.54.

«En su *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant aplica expresamente a la realidad humana su metódica distinción entre fenómeno y noumeno. También en el hombre —y más claramente en él que en cualquier otro ente sensible— hay una realidad aparential o fenoménica y otra esencial, fundamental o numénica»³⁰.

En cuanto fenómeno, el hombre puede ser estudiado desde la percepción sensible y la razón especulativa. Pero en cuanto noumeno, al no estar sometido a las leyes físicas, sólo la razón práctica puede acceder a su ser íntimo, a su ser radicalmente libre. Entonces, ¿qué es el hombre para Kant?

Según Laín, *Yo soy varias cosas*. En la dimensión fenoménica de mí ser, yo soy sujeto; pero en la dimensión nouménica, yo soy persona:

«Esto es en mí lo verdaderamente radical. Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi «deber ser»³¹.

La persona, el yo soy deber, eleva a la dignidad de ente libre y responsable la individual vida física, y, por eso, ningún ser humano puede ser tratado como un medio sino siempre tiene que ser considerado como un fin en mí mismo.

Ahora bien, en Kant, siempre según Laín, no hay un planteamiento explícito de cómo puedo conocer la realidad del otro. Es decir, la cuestión de cómo llegará el otro a ser para mi verdadero *homo noumenon*, queda como un problema no planteando.

Pues bien, la filosofía de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) procediendo desde lo conseguido por Kant³², puede presentarse, según Laín, como su propuesta opuesta. En la filosofía de Fichte, el yo juega un papel central:

«En su fundamento mismo, el yo sería pura actividad, esencial hazaña (Tathandlung)»³³.

Ahora bien, siendo el yo actividad originaria, no es infinito. En su actividad se manifiesta su límite: es la presencia del no-yo en su misma actividad ideal.

«Lo que hace el no-yo es limitar al yo y, al limitarlo, darle su verdadera realidad. Un yo puro, sin más, solo, sería indeterminado e irreal. El yo se afirma como tal frente al no-yo, en una posición que es pura actividad, que consiste en estarse haciendo»³⁴.

En esta actividad, que Laín llama *proyección del yo*, que no es solo ni entendimiento ni sensibilidad, sino sobre todo imaginación creadora, el ser humano

³⁰ *Ibíd.*, p. 98.

³¹ *Ibíd.*, p. 99.

³² Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 294.

³³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 103.

³⁴ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 301.

descubre la realidad exterior como complejidad, en cuanto hay una realidad objetiva y una realidad que no es *algo* sino *alguien*. Es decir, Fichte en el seno de la realidad exterior descubre la realidad de otro yo; o de otros hombres. Y estos otros yoes son necesarios para que yo sea hombre:

«El hombre...solo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser sino hombre, y no sería en absoluto si no lo fuese, debe haber hombres y estos tienen que ser varios. El concepto de hombre —la humanidad— no podría ser pensado si solo existiese un individuo humano. Un individuo racional y corpóreo absolutamente solitario»³⁵.

El yo se iría constituyendo y madurando desde los requerimientos, determinaciones, del no-yo, donde también están los otros. Así va construyendo su propia libertad, poniendo su propio ser. Mi conocimiento del otro no es solamente una operación cognoscitiva, sino también y ante todo un reconocimiento donde se trenza la libertad propia y a la de los demás; encuentro que exige respeto, dedicación amistosa y sacrificio, descubrimiento de mi libertad y de la libertad del otro. Podemos decir que el imperativo moral para Fichte consiste en *llegar a ser lo que eres*, es decir poniendo mi yo y desarrollando mi libertad cumplo mi personal destino de ser libre según razón, un empeño moral que no es posible sin los demás.

Pero, será Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)³⁶, quien culmine con su propuesta la filosofía idealista alemana. Su punto de partida es la libertad, determinación fundamental del ser humano que explica el nacimiento del autoconciencia. En ésta, el yo es capaz de saber no solo la realidad exterior, sino también su sí mismo.

«Yo me sé a mí mismo» es para Hegel una aserción del todo equiparable al juicio ontológico «Yo soy yo», y tal habría sido la más honda intuición de Parménides cuando identificó el pensamiento y el ser»³⁷.

Ahora bien, la autoconciencia se va formando progresivamente en la relación con lo exterior a ella en tres etapas: 1). Se dirige hacia las cosas exteriores, es *el apetito*; 2). Se dirige hacia otra conciencia distinta, es *la conciencia de sí reconociente*; 3). Y por último, reconoce, en la realidad, a otras conciencias iguales a la suya, es *la conciencia de sí general*.

³⁵ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 109.

³⁶ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 308.

³⁷ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 123.

Con esta propuesta, Hegel aflora el problema del otro. El proceso de reconocimiento se presenta como una lucha, porque cada una de las conciencias es un sujeto natural, corporal, viviente y existe, no en sentido de meramente estar ahí, sino en concreto. Para resolver esta oposición se exige que las dos conciencias se reconozcan como seres libres.

« ¿Cómo podrá resolverse tal contradicción? Para ello será necesario que las dos conciencias así contrapuestas se realicen y se reconozcan en su existencia corpórea e inmediata —en su ser-para-otro— como lo que en sí mismas son, es decir, como seres libres»³⁸.

Solo en este reconocimiento de ser-para-otro podrá el ser humano lograr su libertad, condición de posibilidad del encuentro del uno en el otro. Ahora bien, este proceso de reconocimiento, seguimos siempre a Laín, no acontece sin lucha, es decir, el hombre poniéndose y existiendo pone al otro en peligro de muerte, y hace su libertad posible. La lucha por el reconocimiento abre, pues, el camino de la vida y de la muerte, exigiendo su resolución para que la vida venza a la muerte. Una manera de resolver la oposición sería aquella en la que una de las conciencias renunciase a su libertad sometiéndose al otro, convirtiéndose, entonces, en una cosa o un mero ser por otro. Se establece, así, la relación señor y siervo, es decir, la lucha se resolvería con una relación de señorío y servidumbre.

«Para Descartes, un semoviente dotado de figura humana, pero desprovisto de pensamiento, no sería un hombre, sería un autómeta. Para Kant, un ser viviente y pensante de apariencia humana, pero incapaz de acciones morales, no sería hombre, sino marioneta. Para Hegel, un sujeto consciente que prefiera su vida a su libertad, no es plenamente un hombre, es solo un siervo»³⁹.

Ahora bien, la relación señorío-servidumbre se caracterizaría por un vínculo de cooperación de procura y trabajo. El señor asume y cuida el libre albedrío del siervo, mientras que el siervo corresponde con su trabajo a la satisfacción del apetito de su señor. Es decir, como afirma Laín, el señor es la esencia del siervo; y el siervo es la verdad del señor. Sin embargo, desde punto de vista de la libertad, esta relación no logra ser ni satisfactoria ni esencial porque la conciencia del siervo deja de ser libre. El reconocimiento es unilateral: solo el siervo reconoce la libertad de su señor. Pero, por eso, ni el siervo ni el señor son libres, porque la relación no es bilateral,

³⁸ *Ibíd.*, p. 125.

³⁹ *Ibíd.*, p.128.

porque uno no puede contemplarse a sí mismo en el otro. La liberación del siervo es un *conditio sine qua non* para que el señor logre su plena libertad:

«Mientras dura la relación de señorío y servidumbre, cada uno de los dos sujetos autoconscientes se contempla en otro que no es libre, porque ni siquiera el señor logra serlo con plena verdad; instaurada la conciencia de sí general, el reconocimiento es bilateral, la libertad llega a ser objetiva y efectivamente convivida, y los dos sujetos autoconscientes pueden contemplarse a sí mismos uno en el otro»⁴⁰.

Sin embargo, esta situación de ausencia de reconocimiento, según Hegel, no es permanente. Describe única y exclusivamente el estado natural del hombre antes de construir la sociedad civil. La construcción de la sociedad civil que exige el orden/poder del Estado garantizará el mutuo reconocimiento porque la obediencia de la ley, obligatoria para todos, reconoce la igualdad como espacio donde todo ser humano será tratado como persona. En ese sentido, el estado es visto como un instrumento que trabaja para que la razón reine, es decir, para lograr la *conciencia de sí general*.

4. Las filosofías de la vida: el otro entendido como invención del yo.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) comprende la estructura de la vida humana como una totalidad unitaria determinada por la mismidad de la persona. El hombre, añade Laín, sería según su la propuesta diltheniana un sistema de ímpetus que cuando actúa choca con la resistencia del mundo exterior distinguiéndose así de lo otro. El movimiento hacia el exterior por eso muestra la presencia de este impulso vital que describe la interioridad. Las personas, en comparación con las cosas exteriores, serían más reales en el sentido de que son unidades volitivas, activas y dotadas de conciencia. Por tanto, para Dilthey la persona es una realidad corpórea, volitiva y resistente.

Ahora bien, la vida, sin embargo, para Dilthey es realidad anterior, primaria, a la conciencia y se hace comprensible en cuanto significativa. Esta comprensión es posible en el mismo ímpetu o fuerza de mi mismidad al enfrentarse con el mundo exterior, enfrentamiento que posibilita la autoconciencia y la abertura hacia el futuro:

«Si la significación hace a la vida comprensible, la fuerza la muestra operante y real. No olvidemos que la realidad del mundo exterior y de la propia mismidad se nos

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 133.

hacen conscientes en el choque de la fuerza que originariamente somos —nuestro impulso— contra la resistencia opuesta por el mundo a este ímpetu realizador y futurista de nuestra vida»⁴¹.

Cada persona toma posesión y conocimiento de su vida vivencialmente, es decir, viviendo transitivamente. Como la comprensión supone la vivencia, entonces nos comprendemos a nosotros mismo y a los otros en nuestra vivencia. La alteridad para Dilthey, según Laín, se vislumbra cuando mi mismidad toma conciencia de sí al chocar vitalmente con el mundo exterior y se hace yo ante el mundo, es decir, resistiendo ante lo que se me resiste. En este mundo exterior hay cuerpos vivientes y volitivos también resistente, o sea, personas exteriores en las cuales veo los correlativos de mi yo:

«La mera resistencia de su cuerpo me hace saber que una persona exterior es real; la condición volitiva de esa resistencia suya me convence de que tal realidad es persona; la comprensión elemental me descubre y confirma más o menos inconscientemente que ella y yo convivimos perteneciendo al mismo mundo objetivo; la comprensión superior, en fin, me permite adivinar lo que en su personal e intransferible mundo interior acontece»⁴².

Aparece, pues, nuevamente el argumento analógico: el conocimiento del otro no pasa de ser otro yo; el yo se limita a inventar el tú y no logra salir de su soledad. Dicho con palabras sencillas: el otro no es propiamente un tú, sino un diferente proyectado por cada yo. No hay propiamente salida de sí hacia lo distinto de sí.

Una propuesta parecida puede ser encontrada en la reflexión de Miguel de Unamuno (1864-1936). Su antropología quiere abandonar las abstracciones de la filosofía moderna y, por eso, afirmará que su interés es por:

«El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere- sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»⁴³.

Este es el hombre, individualidad singularizada, que no sólo razona, sino que siente, desea, sufre, y, sobre todo, siente la carne de su realidad, que es sentirse más allá de la materialidad, sentirse espiritual⁴⁴. Porque a través de dolor que este sufrimiento produce, el ser humano descubre su finitud corpórea y, en ella, se abre el anhelo de inmortalidad, el anhelo de Dios: dolor de querer vivir siempre.

⁴¹ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 156.

⁴² *Ibíd.*, p. 164-165.

⁴³ Pedro Ribas, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2002 p. 113.

⁴⁴ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, Editorial Castalia, Madrid, 1987, p.71.

El ser humano tiene que aprender a amarse a sí mismo tal como es: en su propia finitud, en su propia nadería, en su saber, por eso, de su muerte, pero descubriendo su radical anhelo de supervivencia, de inmortalidad. La tensión entre consciencia de finitud y anhelo de inmortalidad engendra el sentimiento trágico de la vida. Sentimiento que se proyecta sobre lo otro del yo, compasión, provocando una vinculación inquebrantable:

«Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. La percepción del otro como tal otro —es decir, como persona— sería según esto fraterno intercambio de compasiones, mutuo, metafísico y deípeto com-patía. Una persona aislada —clama Unamuno...deja de serlo»⁴⁵.

Por tanto, partiendo de la propia realidad metafísica, cada yo imagina al otro como semejante y, por eso, necesitado de mi compasión. Pero, se pregunta Laín, ¿satisface esta respuesta la pregunta por el otro, por la persona del otro, en cuanto otro? Quizás en este sentido el otro sería en otros términos mi invención.

5. El otro en la reflexión fenomenológica: la propuesta de Husserl.

Edmund Husserl (1859-1938), enfrentando el positivismo, historicismo, psicologismo de su tiempo, ofrece, siguiendo a su maestro Brentano, una filosofía de las esencias. Pero:

«Esencia no es para Husserl un concepto universal deducido de intuiciones sensibles, sino una unidad ideal de sentido. Por ello necesita, para su aprehensión de un peculiar acto de conocer, la llamada, ‘intuición de esencia’ (...) ponemos entre paréntesis lo circunstancial en nuestros contenidos de conciencia quedándonos solo con lo esencial»⁴⁶.

Esta operación exige como condición de posibilidad, filosofía trascendental, la existencia de un yo puro, un yo distinto de la realidad y no identificable con sus contenidos psicológicos, un yo, por tanto, no sometido y, sin embargo, capaz de someter de la mutabilidad y la contingencia. Un cartesianismo, por tanto, de nuevo cuño. Y, por eso, el problema de la alteridad se plantea con absoluta radicalidad. ¿Cómo se puede explicar, si puede explicarse, la realidad de alteridad en Husserl?

⁴⁵ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 181.

⁴⁶ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía II*, Editorial Herder, Barcelona, 1967, p.397-398.

Un yo que hace abstracción (epojé) de todo lo que no es él, un yo puro, ¿cómo puede recuperar lo exterior a él? Para que el mundo objetivo sea real a mí, quizás sería,

«...necesario que en mi propio yo, junto a las experiencias de mí mismo y de lo que me es propio, haya otras experiencias del mundo que formen con la mía sistemas concordantes. Pero este es el problema: ¿cómo el ego puede tener en sí mismo este nuevo género de intencionalidades?»⁴⁷.

Y una nueva forma de analogía es su propuesta. Husserl propone dos términos para desarrollar su teoría del otro: la *apresentación*, o sea, apercepción por analogía y *apareamiento*. El primer término en lenguaje husserliano significa *al acto psíquico que me hace compresente, la parte de un objeto no inmediatamente percibida por mí*⁴⁸. Dos fenómenos trascendentales componen mi experiencia del mundo: presentación y *apresentación*, y ésta da razón del porque yo al encontrarse con el otro vislumbra que no es el mismo, la alteridad. Pero nunca podré llegar a concebir ante el cuerpo del otro su propio yo en percepción directa. Por eso, la única solución es suponer la semejanza entre mi cuerpo y el del *alter ego*: concepción analógica; y así el otro será visto como *otro que yo en mi yo*. En resumen, la apercepción analógica es caracterizada por dos momentos: en primer lugar, está mi cuerpo, vivo e presente; y en segundo lugar hay el objeto *apresentado*, que en realidad nunca podrá ser dado a mí como una verdadera percepción. Ahora bien, surge la necesidad de utilizar el segundo término husserliano: *apareamiento*, para explicar cómo es posible la asociación aperceptiva del *ego* y *alter ego*. Empleamos las palabras de Laín para clarificar el término «apareamiento»:

«Cada vez que para mí hay una semejanza de forma o de sentido entre dos objetos surge en mi conciencia una asociación aparente entre ellos, y ambos quedan constituidos en «pareja». Los objetos que se aparean están dados a la conciencia de un modo a la vez conjunto y distinto; con más precisión, se reclaman mutuamente y, por lo que atañe a su sentido objetivo, se recubren canjeando mutuamente sus elementos»⁴⁹.

Entonces, el apareamiento o sea la configuración en parejas (*paarung*) lo emplea Husserl para explicar el fenómeno universal de la experiencia transcendental

⁴⁷ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 194.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 195.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 197.

del mundo. Es un término que explica lo que ocurre cuando un cuerpo parecido al mío penetra en mi campo perceptivo así que, este cuerpo semejante al mío se me presenta como ego se me presenta como *alter ego*. Por tanto, el otro será pensando siempre como algo análogo desde lo que me es dado. Se descubre, por tanto, la realidad del otro partiendo de mi *ego monádico*, que construye un alter ego no como un *yo-mismo* sino como un reflejo de mi propio yo. Ortega afirmará:

«El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro es solo una diferencia de perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto desde aquí (*hinc*) y allí (*illic*). Lo que yo llamo *mi cuerpo* se parece poquísimo al cuerpo del otro»⁵⁰.

Ortega está mostrando que mi cuerpo no es solo mío simplemente porque yo estoy en él, sino es mío porque soy mi cuerpo y sin él podría vivir como ser imprescindible en el mundo. Ciertamente para Husserl cada ego forma comunidad con otros egos semejantes. Pero al reducir el ser humano a una conciencia pura, la única realidad sustantiva, pierde su realidad en la realidad, reduciéndose a un ser unificador de experiencias intramundanas, imposibilitado para salir de su propio idealismo.

6. Conclusión.

Recorriendo los principales hitos de la historia de la filosofía hemos querido hacernos cargo de las diferentes maneras de explicar cómo el yo puede relacionarse con una realidad externa, con la alteridad. Y lo que hemos descubierto es la deficiencia para describir lo que sería una relación genuina con el otro. Es evidente que no se puede evitar el hecho de que el ser humano es por su naturaleza social y siempre vive en relación con los demás y, por eso, cualquier descripción que no tenga en cuenta este hecho no puede ser suficiente para describir al ser humano.

El razonamiento analógico, tan característico del pensamiento moderno y su culminación, el otro como alter ego, lleva consigo peligros que cierran el hombre en sí mismo, sin abrirse a la verdad de hospedar, acoger, la diversidad del otro que es diferente. Es necesario un nuevo planteamiento para salir, en palabras de Laín, de esta crisis de yoismo, dando por supuesto que la mera simpatía como tendencia de relacionarse con el otro tampoco bastaría para expresar quién es verdaderamente el

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 202.

otro. Se trata de abrir un verdadero espacio para el tú que posibilite la liberación del sí mismo. Además, donde hay un yo hay un tú y esto construye un nosotros; no se puede pensar a un individuo sin pensar a los individuos entorno a él. Dice Laín:

«No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de»; lo «otro que yo» —el no-yo— no es un hecho fundado en una primaria «posición del yo», como pensaba Fichte... Mi yo no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo»: psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi «existencia», mi «vida» o mi «personidad». Con lo cual queda deshecho in radice el yoísmo de los siglos comprendidos entre Descartes y Husserl»⁵¹.

La tarea del próximo capítulo tratará, por eso, de presentar las diferentes tentativas que pretenden superar la crisis del yoísmo, abriendo camino a la posible construcción de la comunidad humana.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 217.

CAPÍTULO II

RESPUESTAS SISTEMATICAS DEL PROBLEMA DEL OTRO

1. Introducción

En este segundo capítulo se pensarán críticamente las propuestas de algunos pensadores que enfrentan el problema del otro desde los aportes críticos realizados en el capítulo anterior. Analizaremos las ideas de Scheler, Buber y Ortega a la luz de la propuesta de Laín Entralgo. Pero además, por la importancia que tiene en el pensamiento actual, analizaremos también la propuesta de Levinas, no presente en la reflexión de Laín. En todos los autores nombrados quedará claro que el ser humano es por naturaleza un ser con los demás. En este sentido todos los rasgos que en el primer capítulo impiden el encuentro entre los hombres quedan en este capítulo superados completamente.

2. Max Scheler

Para entender el concepto de Max Scheler sobre la existencia del yo ajeno y las relaciones entre los hombres indagamos ahora sus ideas acerca de la simpatía y el amor.

2.1. Las esferas del ser

Además de admitir la dimensión espiritual del ser humano, Scheler enumera otras cinco dimensiones: la esfera de lo divino y absoluto, la esfera del tú y el nosotros, la del mundo exterior, la del mundo interior y la del cuerpo propio⁵². Estas esferas son irreductibles entre sí y, por esta razón, cada una tendrá su acto personal y ejecutivo. Existe un orden genético que describe un desarrollo individual desde la edad infantil hasta adulto en el cual las esferas, desde lo divino al cuerpo propio, van progresivamente haciendo su aparición:

« Las diversas esferas del ser no nos son dadas a la vez, sino con sujeción a un determinado orden genético... Nos es dada ante todo la esfera de lo divino; luego la esfera del tú y el nosotros; más tarde, la esfera del mundo exterior, la del mundo interior y la del cuerpo propio con su mundo en torno... Este orden genético, en fin, es a la vez psicológico e histórico, se cumple en el desarrollo individual (tránsito de la niñez a la edad adulta) y en el curso de la historia (paso de la vida «primitiva» a la vida «civilizada»⁵³.

⁵² Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 222.

⁵³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 223.

Para responder al problema del otro, Scheler diferencia dos saberes: *un primario saber acerca de la esencia de la comunidad y de la existencia de un tú en general*⁵⁴. La *tuidad* o la *esfera del tú* ocupa un espacio muy fundamental en la existencia humana como una realidad que aparece en nuestra conciencia y se va creando en concreto. Para defender la presencia de un tú general en la conciencia humana se pregunta cómo un ser humano que no ha tenido oportunidad de conocer otros seres semejantes puede llegar a tener la idea. Este hombre, afirma, tendrá idea de un tú general sin una descripción concreta de los individuos de tal comunidad. El fundamento de esta idea de la esfera del tú tiene su base según la interpretación de Laín en una intuición de la *conciencia de vacío* que:

«En él produciría la ejecución solitaria de aquellos actos de su vida psíquica que tienen su término en la realidad de otro hombre —por ejemplo: ciertos actos de responsabilidad o de amor— o que de algún modo la requieren»⁵⁵.

Scheler se distancia de la idea de Descartes indicando que su idea de un *tú general* no nace de ideas innatas sino de una experiencia psíquica. Este pensamiento de Scheler de proponer un saber previo del tú general en cada conciencia humana tiene como objetivo mostrar que no se puede pensar el yo sin el nosotros. Esta presencia de un tú en general como hemos dicho tiene un proceso genético y se puede observar tal tendencia desde la edad infantil de los niños. Un niño puede aparecer como teniendo un monólogo mientras juega, pero en realidad y como observa la psicología no es un hablar solo como tal, sino que remite a un *monólogo colectivo*. Aquí Laín nos explica esta realidad citando el siguiente pasaje:

«Si se observa a niños de tres a cinco años jugando a cualquier juego —escribe el psicólogo A. A. Grünbaum—, se advierte que cada niño está visiblemente preocupado solo de sí mismo y que, en realidad, solo de sí habla. Cuando se les oye de lejos, se creería que sostienen una conversación; pero si nos acercamos, pronto veremos que aquello no es sino un monólogo colectivo, en el cual los participantes ni se escuchan ni se responde entre sí... Este ejemplo, tan rotundo en apariencia, de la actitud egocentrista del niño, prueba más bien que el alma infantil vive vinculada a lo común... Los niños parecen conducirse sin miramiento alguno hacia los otros, precisamente porque se tratan sobre el supuesto de que todos sus pensamientos,

⁵⁴ *Ibíd.*, 226.

⁵⁵ *Ibíd.*, 227.

incluso los mal expresados o no expresados en absoluto, son una propiedad común...»⁵⁶.

Este sentimiento y estas emociones, afirma Scheler, no son producto de una transmisión que el niño haya recibido de la comunidad. El niño los vive psíquicamente y poco a poco van formándose de manera definida. Entonces hay un pasaje lento y progresivo desde una presencia muy animada de un yo en general a un yo ajeno y, al final, se llega a una consciencia de sí mismo. Es decir, con otras palabras:

«...convivir humanamente es ir pasando a través de distintos niveles de convivencia, desde el más elemental e instintivo, cuasi-animal, de la primera infancia, hasta el que rige el trato netamente interindividual o interpersonal de las sociedades civilizadas»⁵⁷.

Luego Scheler mostrará cómo el ser humano se expresa ante otros seres creando una relación. El ser humano se expresa de manera unitaria y no como cuerpo ajeno delante de los otros semejantes. Es decir, que antes de que yo piense en la realidad corpórea de un ser humano, he percibido su totalidad psíquica. En otras palabras, debe afirmarse que la conciencia del ser humano es realidad expresiva, no queda cerrada en su realidad psíquica interna:

« El ánimo amistoso u hostil de alguien para conmigo lo aprehendo en la unidad de expresión de su mirada mucho antes de que yo pueda indicar, por ejemplo, el color o el tamaño de sus ojos...En suma: el cuerpo del otro es para mí, ante todo, conciencia que se exterioriza, expresión perceptible e inmediatamente percibida»⁵⁸.

La idea de la totalidad expresiva del otro me permite vivir y participar en su situación emotiva sea de alegría, tristeza, etc. porque percibo su actividad no solo en su forma exterior, sino también en su sentido interno. La posibilidad de una vida compartida, propondrá Scheler, es una respuesta radical que va contra toda la tendencia del yoismo moderno, que como hemos afirmado en el capítulo anterior se encontraba en crisis. Por tanto, según lo afirmado, la vida psíquica no es realidad solipsista, sino que consiste en *«con-vivir vivencias comunes con quienes nos rodean: convivir con el otro, en tal caso, no es solo vivir junto a él, es también*

⁵⁶ *Ibíd.*, 230-231.

⁵⁷ *Ibíd.*, 233.

⁵⁸ *Ibíd.*, 236.

compartir las mismas vivencias... »⁵⁹. Para que tal convivencia con los demás sea posible, es importante que cada uno tome conciencia de su propio cuerpo y su realidad psíquica. Si falta esta conciencia, queda cerrada la realidad del semejante, la realidad psíquica. En palabras muy concretas decimos que yo puedo sentir moralmente el dolor que sufres, aunque no sea de manera física; yo puedo compartir tus sufrimientos si me acerco a ti. Con esta percepción Scheler se distancia de la propuesta que mantiene que existe una diferencia radical entre la percepción de sí mismo y la del otro.

2.2. Simpatía y amor

Veremos, ahora, cómo Scheler entiende los sentimientos de amor y simpatía para penetrar en la persona del otro. El individuo humano para Scheler es persona espiritual; la persona es «*la concreta y esencial unidad entitativa de actos*»⁶⁰. Por esta razón, no se puede reducir la persona espiritual a un objeto. Añade que solo por *coejecución* y *comprensión* podemos entrar y participar en la existencia espiritual de la persona del otro; una participación que él denomina saber del otro:

«Comprendiendo el sentido de los actos del otro —actividad radicalmente distinta de mi percepción de sus vivencias psíquicas—, yo participo en la esencia de la persona, en lo que ella libremente es. La constitutiva actividad de la persona no puede ser sabida; puede ser, en cambio, coejecutada y comprendida»⁶¹.

A través, pues, de la coejecución y comprensión entramos en la realidad del otro: simpatía y amor.

Laín nos enumera algunas *notas descriptivas*⁶² que caracterizan la verdadera simpatía. La primera nota es la *no participación afectiva del simpatizante en lo simpatizado*. Esto quiere decir que uno puede participar del estado de ánimo de otro, por ejemplo, en su alegría o tristeza, pero sin participar afectivamente en ella. Es decir, que hay una diferencia distintiva entre el *compadecer* y el *padecer* en el estado afectivo. La simpatía también tiene un carácter originario que surge del proceso genético que hemos mencionado antes y, como afirma el autor, la simpatía es innata. Muy claro rasgo de simpatía es su carácter reactivo y no espontáneo y también es

⁵⁹ *Ibíd.*, 243.

⁶⁰ *Ibíd.*, 244.

⁶¹ *Ibíd.*, 245.

⁶² *Ibíd.*, 247-249.

ciego de valor. Por otro lado, hablando del amor, se pueden citar algunas de sus *notas descriptivas*⁶³ que lo elevan más allá de la simpatía. Mientras la simpatía queda al nivel reactivo, el amor tiene su carácter de iniciativa y esto implica que la simpatía funciona mejor con la ayuda del amor:

« Por encima de la simpatía está el amor, sea este el amor al hombre en cuanto hombre, la filantropía, o —ya en su cima— el amor espiritual a la persona. El amor es independiente de los estados afectivos (podemos, por ejemplo, amar a quien nos entristece), difiere esencialmente de las tendencias psíquicas (con la ‘satisfacción’, la tendencia se apaga y el amor sigue igual o crece...»⁶⁴.

Hemos observado que la simpatía es reactiva y no espontánea; sin embargo, el amor tiene *un movimiento espontáneo* y no una *operación reactiva*. Mientras la simpatía es ciega de valor, el movimiento del amor se mueve hacia el valor de lo que uno ama buscando un valor más alto. El movimiento *hacia un valor* más alto implica que el amor también tiene un carácter creador de valores; asimismo este movimiento *no termina en el valor sino en lo valioso*. Lo valioso, en el lenguaje de Scheler, es la persona, es decir, el núcleo propio del individuo. Finalmente, el movimiento amoroso se identifica por su carácter de entrega entre los amantes. Esta entrega es lo que describe la relación interpersonal que ahora va más allá de la mera simpatía. Como hemos dicho la concepción de Scheler elimina toda posibilidad de tratar al otro, o a la otra persona como objeto. La persona dice Scheler que:

«Solo puede sermos dada coejecutando sus actos: cognoscitivamente, en el comprender y el convivir; moralmente... No es, pues, el ser empírico y objetivable del individuo, sino la verdad última de la persona, lo que constituye el término propio del amor *espiritual*. Amase en él, en definitiva, lo que la persona amada puede y debe ser, el adecuado cumplimiento de su íntima, tal vez desconocida vocación»⁶⁵.

Amar el yo ajeno es también una manera de amar a Dios donde se puede hablar de vivir uno para el otro en Dios o, en otros términos, amar en Dios.

⁶³ *Ibíd.*, 249-251.

⁶⁴ *Ibíd.*, 249.

⁶⁵ *Ibíd.*, 252.

3. Martín Buber

3.1 Las palabras básicas: *yo-tú* y *yo-ello*

Martin Buber es una figura conocida en cuanto a su doctrina de la relación interpersonal que se delimita sobre todo en su obra *Ich und Du* traducido al español como *Yo y Tú*. Pedro Laín Entralgo da mucha importancia a la concepción de Buber por su contribución a la comprensión de la alteridad. Esta obra empieza con una mención de las palabras básicas que caracterizan la relación entre el ser humano y el mundo:

«La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar...Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella. Por eso también el Yo del ser humano es doble»⁶⁶.

La existencia del hombre en su relación con lo que existe yace sobre estas palabras primordiales indicadas.

La indagación de Laín ofrece una enumeración de *notas principales*⁶⁷ que describen esta doble dimensión del ser humano. Se trata de ver cuáles son las diferencias que existen entre una relación de *yo-tú* y *yo-ello*. En primer lugar, la relación entre *yo-ello* se caracteriza por la posesión algo. Por eso, pueden usarse términos como, *yo veo algo*. Aquí está muy clara un cierto tipo de cosificación de lo que uno ve. Pero en la relación *yo-tú*, al contrario, no existe una concepción de posesión, sino un ambiente de encuentro. Esta relación va más allá de la mera observación y posesión, así que puede afirmarse que es una realidad donde “*quien dice yo-tu contempla y acepta*”⁶⁸. Añade Buber que la mera contemplación no puede caracterizar la relación *yo-tú* en el pleno sentido. La contemplación debe abrirse al conocimiento íntimo del otro:

⁶⁶ Martín Buber, *Yo y Tú*, Caparros editores, 4ª edición, Madrid, 2005, p.11.

⁶⁷ Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 259-264.

⁶⁸ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 259.

«...no es la contemplación, sino el “conocimiento íntimo”, aquel en que el otro, hallándome yo receptiva y aceptadoramente situado ante su realidad, “me dice algo a mí”, algo que exige mi respuesta»⁶⁹.

Otra nota principal es que en la relación *yo-ello* se imagina una realidad objetiva dentro de su confín; sin embargo, la relación *yo-tú* no tiene confín: *el tú llena el horizonte*; es decir, el otro no puede ser encerrado en algunas características fijas, sino que la libertad de ser siempre el otro. La relación *yo-tú* tampoco acepta una imagen previa que puede crear anticipación obstruyendo un genuino encuentro. En esta relación hay que eliminar todos los medios que pueden bloquear una presencia pura entre los dos individuos. El otro no es un objeto donde yo conozco todo de él; es decir, pretender conocerlo todo del otro cerraría el encuentro:

« Del hombre a quien llamo tú no tengo conocimiento empírico: estoy en relación con él en el al salir de ese santuario le conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es el alejamiento del tú»⁷⁰.

La relación entre *yo-tú* y *yo-ello* también se diferencia si atendemos a la dimensión de la libertad. Mientras la relación *yo-tú* se caracteriza por su libertad y originalidad; la del *yo-ello* se define por la necesidad y determinación. El encuentro en la relación *yo-tú* es ofrecimiento libre de cada uno, reciprocidad que posibilita el encuentro genuino. Pero si miramos a la relación *yo-ello* nos encontramos con una realidad diferente: “*Atenido al yo-ello, tratando a la realidad como mero objeto, el hombre existe bajo el yugo de la arbitrariedad y la fatalidad...*”⁷¹. El fatalismo, que es falta de libertad, será siempre para Buber incapacidad de cumplimiento del destino último del hombre. Además, la relación *yo-tú* implica a toda la persona, a la persona en totalidad, respetando ser, actividad y realización. Por el contrario, cuando digo *yo-ello* hay una interpretación parcial del otro en cuanto lo estoy considerando como objeto. La diferencia se acentúa si consideramos la definición de persona que propone Buber. Hablando del ser humano nos presenta dos polos de la existencia humana: la condición de la persona y condición de individuo singular y explica que:

⁶⁹ *Ibíd.*, 260.

⁷⁰ *Ibíd.*, 261.

⁷¹ *Ibíd.*, 262.

«Ningún hombre es puramente persona, y ninguno es puramente individuo singular. Cada hombre concreto vive en el interior de un yo doble, en cuya trama predomina uno u otro de sus dos ingredientes»⁷².

Ahora bien, en la relación de *yo-tú* el ser humano es tratado como persona, respetado en su subjetividad genuina como una sustancia espiritual que participa del Ser. Pero en la relación *yo-ello* el otro viene tratado como mero sujeto e individuo singular, en cuanto ente, sin contar con todas las dimensiones de la persona.

3.2 Proceso histórico y psicológico de las palabras básicas

Anteriormente hemos visto un proceso genético de las esferas del ser según Scheler. La idea se repite en la filosofía de Buber en cuanto a la realización de doble realidad: *yo-tu* y *yo-ello* en el ser humano. Esto implica que el ser humano necesita un proceso histórico y psicológico para llegar a pronunciar y distinguir las palabras básicas. Buber parte de la convicción de que *en el principio fue la relación* y esta realidad se puede ver en los pueblos primitivos, pero en ellos no está clara la distinción porque estamos en el nivel sensorial del proceso:

«Pero esta forma rudamente sensorial en que la vivencia del encuentro viene ahora expresada, indica por sí misma que en el alma del primitivo no existe todavía clara conciencia del yo, ni, por lo tanto, conciencia explícita de la distinción «objetiva» entre tú y ello»⁷³.

Para el primitivo la realidad *yo-tú* es decir, la presencia del otro, es realidad vivida pero no sabida, en cuanto no tiene conciencia de la singularidad de su propio yo. Esta realidad se puede comparar con el desarrollo de un niño donde en su primera infancia sigue siendo un tú sin captar su singularidad. En otras palabras, podemos decir que en el proceso histórico y psicológico el *yo-tú* es previo a la realidad *yo-ello*. En el primero se vive una realidad de *vinculación natural* mientras en el segundo la realidad es de una *distinción natural*⁷⁴. Hasta aquí se puede ver que la idea *tú innata* de Scheler está muy presente en la propuesta de Buber. Con el desarrollo de este proceso llegará un momento oportuno cuando a través de este *tú* se descubrirá el hombre a sí mismo en el yo.

⁷² Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 263-264.

⁷³ *Ibíd.*, 264.

⁷⁴ Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 265.

3.3 Estructura metafísica de la relación yo-tu

A su vez Buber, como Scheler, nos presenta esferas del ser que surgen de la relación yo-tú. Hay *tres esferas de ser*⁷⁵ según su concepción. La primera supone la vida con la naturaleza donde las criaturas que se me presentan no llegan a alcanzar el umbral del lenguaje. Pero en la segunda esfera, la vida se expresa en lenguaje, y, por eso, es posible aceptar la existencia del tú. En la tercera esfera, la vida con esenciales inteligibles se siente llamada a responder pensando y actuando. Las tres esferas tienen su fundamento en el *Tú* eterno, vivificante e infinito, así que en cada esfera *sentimos emanar un soplo* de este *Tú* eterno. Si se acepta este fundamento metafísico, las realidades creadas pueden, incluso, no ser sentidas como objeto, sino como donaciones gratuitas del mismo *Tú* eterno:

«...cuando esa singular realidad arbórea sea por mí vivida y aceptada como donación gratuita; en definitiva, cuando a través del árbol, hecho ya tú mudo, yo llegue a oír la voz secreta del Tú eterno y dispensador que le sirve de último fundamento. Es el momento en que el hombre puede franciscanamente hablar del ‘hermano árbol’»⁷⁶.

Buber añade que solo la relación entre hombre y hombre puede ser una verdadera relación porque el uso del lenguaje expresivo entre ellos facilita el dialogo en realidad.

Hay tres momentos que, según Buber, expresan adecuadamente la estructura metafísica de la relación yo-tú:

«...en primer término, yo y tú, es decir, las personas que de manera directa nos relacionamos; en segundo lugar, el mundo, nuestro mundo; en tercero, el Tú eterno, la realidad misteriosa y fundamentante de Dios»⁷⁷.

En la relación interpersonal, es decir, relación humana, uno siente que el otro debe ser lo que es. Aquí puede aprehenderse el concepto de alteridad de Buber: el ser del otro es el otro que yo; y yo quiero que el otro sea tal como es. El encuentro interpersonal que se describe aquí no es una mera realidad sociológica, donde el principio de unidad es el uno-con-el-otro desde los fines grupales, sino una realidad metafísica donde se construye un nosotros esencial caracterizado por uno-hacia-el-

⁷⁵ Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 268-269.

⁷⁶ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 270.

⁷⁷ *Ibíd.*, 270.

otro. Es una realidad de un *entre*, *metapsíquica* y *metacósmica* que acompaña este encuentro que constituye el nosotros. Dice: «*Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el delgado filo en que el yo y el tú se encuentran, se halla el dominio del nosotros*»⁷⁸. Buber llama a este entre amor o *espíritu*, respuesta humana al otro; verdadera relación yo y tú. Empleamos aquí las palabras que Laín usa para describir esta realidad:

«El amor no es un sentimiento adherido al yo, del cual el tú sea el contenido o el objeto; el amor está entre el yo y el tú... El espíritu en su manifestación humana es una respuesta del hombre a su tú... El espíritu no está en el yo, sino entre yo y tú... El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder a su tú, y lo puede cuando entra en la relación con todo su ser»⁷⁹.

Estamos presentando un clima de reciprocidad entre *yo* y *tú* y una apelación donde cada uno se ve obligado a responder para que nazca un verdadero diálogo y encuentro:

«La relación interhumana es recíproca, porque el yo y el tú asumen, por lo demás, alternativamente el papel del tú en la estructura dialógica del preguntar y del responder, sin que ninguno preceda realmente al otro»⁸⁰.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre *yo-tú* y el *Tú eterno*? El *Tú eterno* actúa como el verdadero fundamento que da verdadera consistencia a esta relación. Es decir, y siempre siguiendo las propuesta de Buber, el encuentro con personas y cosas en el camino de la vida posibilitan el encuentro con el *Tú eterno*. En otras palabras, yo puedo encontrar a Dios a través de la creación misma. Entonces el *Tú eterno* es el principio primario de cada relación y nunca puede ser ello:

«Y porque el *Tú eterno* es fundamento primario de toda relación yo-tú, puede y debe ser a la vez término suyo... Cada tú particular abre una perspectiva sobre el *Tú eterno*. En cada tú particular, la palabra fundamental invoca el *Tú eterno*»⁸¹.

Aquí acabamos de exponer el sentido divino del mundo que la concepción buberiana tiene. Es importante señalar que Buber tiene una concepción inmediata de la presencia de Dios en su creación y está muy cerca del universo y del hombre. Sin

⁷⁸ *Ibíd.*, 272.

⁷⁹ *Ibíd.*, 273.

⁸⁰ Franco Riva, *Ética como sociabilidad*, Buber, Marcel y Levinas, Anuario Filosófico, serial online, June 2005; 38(2):633-655. Disponible en: Academic Search Complete, Ipswich, MA.

⁸¹ *Ibíd.*, 275.

embargo, el *tú* nunca puede agotarse en la relación que tiene con el mundo, sino siempre elevarse al *Tú eterno* que es su realización por excelencia.

3.4 El diálogo como principio del encuentro

La estructura de relación que ya hemos expuesto no puede realizarse en un encuentro verdadero sin un dialogo auténtico entre el *yo* y el *tú*. Aquí, diálogo no tiene el sentido de mero intercambio de palabras, sino que remite a la vida interior, íntima, donde se engendra la confianza que hace posible la relación. En el diálogo auténtico uno acepta al otro con plena confianza y da su respuesta porque siente que tiene una responsabilidad no solo ante él, sino ante la presencia del *Tú eterno*. Esto implica que mi respuesta al otro sería de alguna manera una respuesta al *Tú eterno*. Un verdadero dialogo no puede ser realizado sin ir hacia el otro aceptando en él la presencia del Otro.

4. José Ortega y Gasset

En la filosofía de Ortega el tema del otro ocupa una parte importante. Este tema como piensa Laín está relacionado con su famoso apotegma de la definición del *yo*: *Yo soy yo y mi circunstancia*⁸². Para entender bien la relación del *yo* con el otro vamos a analizar qué implicaciones se derivan del apotegma ortegiano.

4.1 Yo soy yo y mi circunstancia

El punto de partida está en la diferencia entre una cosa y la persona. Mientras una cosa es utilizable, la persona tiene, es lenguaje kantiano, sus fines propios, y, por eso, no puede ser utilizado como medio. ¿Cómo se puede definir esto no utilizable del *yo* o persona? Dice Laín: «...para mí lo no utilizable es en primer término ese íntimo centro de operaciones que llamo 'yo' o 'yo mismo', desde el cual puedo utilizar cuanto no soy 'yo'...»⁸³. Implícitamente en lenguaje de Ortega se trata de ver el otro como mi prójimo o como yo mismo y no utilizarlo como una cosa. Entonces ¿Qué es el *yo* según Ortega? El *yo*, afirma él, es lo ejecutivo: «lo que continua y operativamente da centro y origen a mi vida real»⁸⁴. Pero entonces, ¿qué significaría que *yo soy yo y mi circunstancia*? Es decir, que *yo soy yo* en cuanto ejecuto en cada circunstancia en que me encuentro. En cada una de las circunstancias

⁸² Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 281.

⁸³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 282.

⁸⁴ *Ibíd.*, 282.

en las que me encuentro estoy interpretando mi vida y por eso, ejecución es mi vocación, en cuanto tengo que ejecutar, actuar, lo quiera o no. Ahora bien, ¿qué implica el término circunstancia por Ortega? Aquí empleamos las palabras de Julián Marías que se dedica a analizar la realidad radical de esta condición:

«Como circunstancia es todo lo que me rodea, mi vida aparece como la realidad radical en la que aparecen o se constituyen todas las demás, radicadas en ella. Es, pues, el ámbito o área en que acontece todo lo que es real, en cualquier sentido de esta palabra»⁸⁵.

La circunstancia en fin incluye toda la realidad en que encuentra mi vida real. Ahora bien, nos interesa para nuestra reflexión ver cómo me relaciono con otra persona que no puede ser tratada como cosa. Por eso, se exige analizar la realidad radical de la vida humana y, en ella, descubrir como el otro se hace presente en ella.

4.2 Realidad radical de la vida de la persona

Según Laín, la propuesta de Ortega consistiría en afirmar que la vida de cada uno es *realidad radical*, es decir, soledad radical intransferible. Empleamos las palabras propias de Laín:

« Por ser realidad radical y por ser mía, en el sentido más fuerte y primario de este vocablo, mi vida es rigurosamente intransferible. Cada cual tiene que hacerse y vivirse su propia vida, y nadie puede sustituirle en la faena de vivir. Pensar, sentir y querer son quehaceres que tengo que ejecutar yo solo; de otro modo no serían míos, ni auténticos. De lo cual resulta que “la vida humana sensu stricto es esencialmente soledad, radical soledad...”⁸⁶.

Sin embargo, el uso de soledad radical para expresar la radicalidad de la vida no implica que Ortega caiga en una concepción egoísta o solipsista del ser humano. Es decir, que ser mía la vida no implica que yo sea el único que vive en el mundo. Ya hablando de circunstancia hemos mostrado que incluye todo lo que me rodea y, por eso, nunca puede perderse la conciencia de que existen cosas y seres con las cuales convive cada vida personal. La idea de realidad radical está directamente ligada con el hecho de que soy un *yo ejecutivo*, una realidad del hombre que no puedo evitar. Entonces la vida humana consiste en *quehacer*. Así dice Julián Marías que la vida es

⁸⁵ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 102.

⁸⁶ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 283.

*estrictamente personal, no un qué sino un quien, algo proyectivo...*⁸⁷. Es decir, que mi vida es un proyecto circunstancial en el cual no puedo quedarme como un observador sino que debo ser ejecutivo siempre, en continua interpretación. Es una vocación en la cual interpretándome dentro de mi circunstancia me futurizo. Estamos hablando de una situación inacabada, abierta, en el cual cada circunstancia me da la oportunidad de proyectarme hacia el futuro y esta proyección implica siempre apertura a lo distinto. Pero entonces, la realidad radical no tiene nada que ver con cerrarse en sí mismo sino una apertura que implica vivencia con el otro que es diferente de mí. Afirma Ortega⁸⁸, que estar abierto es un estado permanente y constitutivo del hombre. El otro, en lenguaje orteguiano, no es cosa o cuerpo sino un quién dotado de expresión. Esta capacidad de expresarse, me abre a su intimidad como alguien similar a mí y capaz de convivir conmigo, no como una piedra o animal sino como alguien capaz de relación. El otro para mí, por eso, abre el problema de cómo puedo coexistir con él sabiendo que es un ser semejante a mí y capaz de reciprocidad. Hay dos operaciones en las que es posible la reciprocidad entre nosotros: a través de la acción y el conocimiento; «*La acción —que yo actúe sobre él, y él sobre mí—; y el conocimiento- que yo vaya conociendo su peculiar e intransferible individualidad*»⁸⁹. En la medida en que esta mutua acción recíproca va creciendo, aumenta también el conocimiento entre nosotros, creando mundo común compartido. Es decir, va naciendo una convivencia y una relación interpersonal en el cual el otro ahora es un *tú* y no cualquier cosa, y como otro posee su intransferible realidad. En esta línea, el otro en cierta medida puede ser visto como *alter ego*, en el sentido que tenemos alguna similitud de posesión de intimidad; pero también es otro que yo, porque en él hay algo inaccesible y diferente a mí. En otros términos: «*El otro, en suma, es a la vez ‘otro yo’ y ‘puro otro’, mi semejante y lo superlativamente distante y forastero de mí*»⁹⁰. Ahora bien, convivencia entre nosotros implica poder abrirse al mundo del otro; y en la medida que esto ocurre, creamos un mundo objetivo que nace del conocimiento de nuestra apertura. Es un conocimiento que cada vez me convierte a un *tú* porque a través del otro diferente descubro mis rasgos individuales y límites. Pero, nos advierte Ortega, que el saber sobre el otro no es como el saber científico: *cerrado y firme*, sino siempre abierto. El

⁸⁷ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971, p. 103.

⁸⁸ Cfr: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 284.

⁸⁹ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 288.

⁹⁰ *Ibíd.*, 291.

hombre sea otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser⁹¹. Entonces la palabra clave en este sentido es la apertura continua que posibilita conocimiento continuo de ambas partes. En la medida en que haya apertura hay más conocimiento y convivencia donde cada uno puede ser lo que es.

5. Emmanuel Levinas

El último autor que tratamos en este capítulo, y que como advertimos no es tratado por Laín, es el filósofo lituano Emmanuel Levinas (1906-1996), que estudió en Francia y Alemania y es un reconocido discípulo crítico de Heidegger. Habiendo conocido bien la persecución racial en su vida, se preocupa en su obra para recuperar el sentido del ser humano, es decir el hombre. Nos presenta una filosofía de la responsabilidad del otro; el deseo del otro, *del absolutamente otro*⁹² sobre todo en su libro: *Totalidad e infinito*. En el diálogo con el otro, él nos propone la ética como una *conditio sine qua non* por establecer esta responsabilidad. Podemos aquí emplear las palabras de Miguel García Baró que resume así la tesis de la obra en cuestión:

«..., la tesis central del presente libro puede resumirse diciendo que en él su autor se ha propuesto mostrar como la ética es la óptica misma del filósofo en el sentido más radical: la filosofía primera. A fin de cuentas, la filosofía primera siempre consiste en la tarea de ejercer la crítica hasta el punto extremo en que sea posible»⁹³.

Aunque nos separamos de la propuesta de Laín, consideramos que nuestra reflexión sobre la alteridad tendría una grave carencia sino fuese enriquecida con el pensamiento de Levinas.

5.1 Abrirse al infinito

No se puede afrontar el tema de la alteridad sin hablar del deseo metafísico que Levinas propone al repensar el problema del verdadero Infinito. Immanuel Kant en su filosofía nos presenta las preguntas que plantea la filosofía: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿que tengo derecho a esperar?* y *¿qué es hombre?* En su interpretación sobre estas preguntas Levinas afirma que la pregunta *¿Qué puedo conocer?* conduce a la finitud, pero *¿Qué debo hacer?* y *¿Qué tengo derecho a*

⁹¹ *Ibíd.*, 293.

⁹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, edición sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, pag.7-8.

⁹³ *Ibíd.*, 9.

esperar?, van más lejos y, en todo caso, hacia algo distinto de la finitud⁹⁴. El intento de Levinas es crear una esperanza a priori desde la filosofía de la finitud de Kant y concluye señalando que esta será siempre la gran contribución de la filosofía kantiana:

«Ahí está la gran fuerza de la filosofía práctica de Kant: en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo, aunque, evidentemente, no un más allá que prolongue el tiempo»⁹⁵.

Como hemos dicho al principio, Levinas se preocupa por recuperar el sentido de la vida humana en momentos y situaciones muy difíciles, de persecución y guerra. Él representa una voz que grita en medio de una crisis donde toda fuente de sentido parece muda, parece desaparecer, resquebrajarse. Para él, la existencia es una tarea donde uno tiene que buscar el sentido, porque ni el sentido, ni su búsqueda se heredan. Vale la pena recurrir a la propuesta de filósofos como: Nietzsche, Heidegger, Sartre y Buber para analizar la crisis del sentido humano desde la época de Levinas a la nuestra. Al final de la época moderna, el filósofo Nietzsche sorprendió el mundo con su famosa frase de la muerte de Dios cometida por nosotros, los hombres. Martin Heidegger adoptó la idea de la muerte de Dios dándole una interpretación correcta, según Levinas:

«Heidegger acepta la afirmación de Nietzsche sobre la muerte de Dios y la interpreta. Y es indudable que la interpreta correctamente. La frase Dios ha sido asesinado la entiende en el sentido de que el hombre de nuestra época ha desplazado el concepto de Dios desde la esfera de ser objetivo a la inmanencia de la subjetividad. En realidad, el pensamiento específicamente moderno ya no puede soportar un Dios que no éste confinado en nuestra subjetividad...»⁹⁶.

Por su parte, Buber prefiere usar el término *eclipse de Dios* para describir la situación de la crisis del hombre de la época moderna. Entonces, ¿cuál es la definición del eclipse de Dios, y por qué el autor ha elegido estas palabras para describir la edad moderna? *El eclipse de Dios se refiere a una situación donde Dios se ha vuelto irreal para el hombre contemporáneo*⁹⁷. La negación misma de Dios,

⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, edición catedra, 5ª edición, Madrid, 2012, pág. 75-80.

⁹⁵ *Ibíd.*, 80.

⁹⁶ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, ediciones sígueme Salamanca, segunda edición, 2014, p. 49.

⁹⁷ *Ibíd.*, 22.

piensa Buber, arruina nuestra relación con Él. Esta es la realidad, según él, que caracteriza el mundo actual y los asesinos son aquellos que rechazan también la idea de la trascendencia. Aquí empleamos las palabras propias del autor:

«Oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, tal es el carácter de la hora histórica que nos toca vivir. Pero no se trata de un proceso que se pueda comprender suficientemente a partir de los cambios que se han verificado en la humanidad. Que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo. La filosofía tampoco nos considera ciegos para lo divino... Quien se niega a someterse a la realidad actuante de la trascendencia, verdadero interlocutor nuestro, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse»⁹⁸.

Sartre interpreta la propuesta de Nietzsche con máxima radicalidad: “Dieu n’existe pas”, lo único que tocamos, ahora, es su cadáver. Él, que hablaba, ahora se calla. Por eso, en nuestra época, queda el hecho de sobrevivir a Dios; Él que nos hablaba ahora se ha callado. Dios se calla y por eso no hay ninguna moral universal y la vida no tiene ningún sentido a priori⁹⁹. Entonces vivimos en un mundo donde todo está permitido y donde la necesidad de alguien que invente los valores surge. Igual que Sartre, Heidegger parte de la misma frase de Nietzsche de la muerte de Dios pero con una perspectiva diversa:

«A Heidegger le parece evidente que con esa frase Nietzsche no solo quiso eliminar a Dios, sino también a lo absoluto en todas sus manifestaciones; es decir pretende en el fondo suprimir no solo la religión, sino también la metafísica. Heidegger cree ciertamente que, sobre la base de esta extrema negación, se puede erigir una nueva posición con un nuevo pensamiento ontológico puro. Es la doctrina del ser, que alcanza su iluminación en el hombre o por medio de él»¹⁰⁰.

Hasta aquí y según la interpretación de Heidegger, el lugar de Dios queda sin nadie, ni lo ocupa el hombre. El destino del hombre y la posibilidad de alcanzar su plenitud a un superhombre queda en sus manos. A las palabras de Nietzsche: *Todos los dioses han muerto, ahora queremos que viva el hombre*, Heidegger añade, en un tono más bien extraño en él, esta advertencia:

«El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque el ser del hombre nunca alcanza el ámbito del ser de Dios. Por el contrario, en proporción con esta

⁹⁸ *Ibíd.*, 51.

⁹⁹ Cfr: Martin Buber, *Eclipse de Dios*, ediciones sígueme Salamanca, segunda edición, 2014, p. 88.

¹⁰⁰ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, ediciones sígueme Salamanca, segunda edición, 2014, p. 93.

imposibilidad, sí puede suceder algo más inquietante, cuya esencia apenas hemos comenzando a considerar. El lugar que metafísicamente hablando corresponde a Dios es el lugar en el que se realiza la producción y conservación de aquello que es ente en cuanto ser creado. Este lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro, es decir, un lugar metafísicamente correspondiente, que no es idéntico ni al ámbito del ser de Dios ni al del ser del hombre, pero un lugar que el hombre puede alcanzar mediante una relación eminente. El superhombre no alcanza a ocupar ni jamás ocupará el lugar de Dios, sino que el lugar al que llega la voluntad de aquello que es ente en otro ser»¹⁰¹.

Entonces, ¿cómo podemos ayudar el hombre contemporáneo a salir de la crisis del sentido? Sartre con su propuesta nos lleva a ver el ser humano como alguien radicalmente libre; mientras Heidegger nos presenta a un ser cerrado en sí mismo y tiene su destino en sus manos. Ambos nos llevan a un silencio del trascendente donde el infinito queda en el ámbito de la finitud humana. La única salida que acerca la propuesta de Levinas, como veremos inmediatamente, es la de Martín Buber. La solución está en lo que él llama, la realidad dialógica. Él, junto con Rosenzweig, Ebner y Marcel son conocidos por iniciar el pensamiento dialógico. Buber pretende mostrar algo más allá del mero pensamiento filosófico; en otras palabras, intenta hablar un lenguaje más allá del filosófico. Vale la pena leer aquí su confesión sobre este punto:

«Yo no tengo una doctrina. Solo muestro algo. Muestro realidad, muestro algo en la realidad, algo que no es visto o es poco visto. A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana; abro la ventana de par en par y le muestro lo que está ahí, fuera. Yo no tengo una doctrina, pero conduzco al dialogo»¹⁰².

El punto de partida de Buber, como hemos visto más arriba, es que la realidad humana es el diálogo con el otro. Criticando la tradición filosófica occidental dice que podemos enumerar tres grandes períodos: la Antigüedad cosmológica y objetivista, la Edad Media teológica y la Modernidad antropológica. Este último periodo se caracteriza por conferir al sujeto humano el predominio en el proceso de conocimiento de la realidad. La culminación de todo este proceso ha sido la llegada a una filosofía trascendental dominada por el esquema sujeto-objeto donde, *Dios*

¹⁰¹ *Ibíd.*, 116.

¹⁰² *Ibíd.*, 17.

*mismo se ha reducido a un objeto de mi pensamiento*¹⁰³. En su libro, *Yo y tú* de 1923, Buber pone un gran énfasis en la doble actitud que caracteriza la vida humana. Y pensándolas críticamente se descubre la tercera relación, relación fundante de esas dos, la relación entre el yo humano y tú divino.

5.2 El deseo metafísico y el otro

Levinas en su obra, *Totalidad e infinito*, nos invita a considerar el deseo metafísico, es decir, el deseo de infinito, o mejor, el llamado por él deseo de lo invisible. Dice:

«La verdadera vida está ausente; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia otra parte y hacia lo de otro modo y hacia lo otro. El deseo metafísico tiende hacia algo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro»¹⁰⁴.

Ausencia remite a nuestro mundo lleno de inquietud y desproporción que pide a gritos y con urgencia la necesidad de un sentido pleno. La verdadera búsqueda requiere por eso una salida hacia lo infinito. Estamos absolutamente vinculados al infinito; es una tarea sin escapatoria. La metafísica tiene que asumir como tarea fundamental pensar el infinito, porque su ausencia nos hace vivir como extranjeros, sin sentido, sin casa, sin raíces, en esta tierra. La estructura misma de la existencia humana es también un ir hacia lo infinito. Es una invitación a no permanecer en el ámbito de las necesidades, o sea, en el ámbito del mundo donde uno se queda cerrado en totalidad, para abrirse al deseo metafísico. Este deseo metafísico nunca se puede satisfacer; no es objetivable. Cuanto más nos acercamos al otro, más se aleja; crece siempre manteniendo esta distancia que nunca puede ser superada. Es una alteridad inviolable, no-suprimible, pero que nunca indicará ausencia de relación; de hecho, la palabra clave aquí es la ética de relación con otro. Leamos al Levinas para hacernos cargo del significado en la vida humana del deseo metafísico:

«El deseo metafísico no aspira a regresar, porque es deseo de un país en el que no nacimos. De un país extraño a toda la naturaleza, que no ha sido nuestra patria y al que nunca nos trasladaremos. El deseo metafísico no descansa sobre ningún parentesco... El deseo metafísico tiene una intención distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente puede completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no

¹⁰³ *Ibíd.*, 18.

¹⁰⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, edición *sígueme*, 2ª edición, Salamanca, 2012, pág. 27.

lo llena sino que lo ahonda..., El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica ausencia de la relación: implica relaciones con lo que no está dado, con aquello de lo que no hay idea..., El deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que satisfacemos, de la sed que apagamos y de los sentidos que calmamos, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones...»¹⁰⁵.

El deseo metafísico nos lleva a una altura donde uno tiene que romper la totalidad o esta tendencia de cerrarse en el ámbito de las necesidades. Según Levinas el otro y también el sí mismo rompen esta totalidad. La característica trascendente de sí mismo y otro ya rompe esta totalidad. Hemos dicho ya que no tenemos un patria común con el otro; esto significa que para unirme con él tengo que romper mi totalidad y abrirme a un dialogo. El yo aunque tenga identidad no es definitiva; está siempre en camino y la condición de posibilidad de esta peregrinación continua es romperse en la alteridad:

«Ser yo es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación»¹⁰⁶.

En otras palabras, en el ámbito de la relación con otro el yo no puede quedar indiferente sino abrirse a un dialogo con otro. Abrirse al otro no es una negatividad. Negatividad implicaría el cerrarse en sí mismo hasta el punto de náusea negando el proceso continuo de identificación. Negatividad significaría identificación de sí mismo oponiéndose al otro: egoísmo. Como dice Levinas, *la negatividad supone un ser instalado y colocado en un lugar en el que está en su casa*¹⁰⁷; sin embargo, la trascendencia designa un paso hacia el otro, o volviendo al lenguaje de Levinas, una relación metafísica. La trascendencia designa el campo de lo infinito, pero siempre manteniendo la distancia para evitar cualquier tentación de dominio del otro. Levinas nos advierte de que lo infinito no implica la anulación de la propia intimidad, de la propia soledad irrenunciable: «*La idea de lo Infinito supone la separación de Mismo*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 28-29.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 31.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 36.

respecto de Otro. Pero esta separación no puede apoyarse en una oposición a Otro, que sería puramente antitética»¹⁰⁸.

La separación aquí entre Mismo y Otro indica la relación que es tan importante como la verdad, porque como nos propone el filósofo lituano, sin separación, sin distancia, no hay verdad, sólo ser. Tomar conciencia del otro es una vía esencial para relacionarse con la verdad. Es pertinente que uno sea consciente de sí mismo. Levinas usa el término ateísmo para indicar la soledad del individuo. Es importante siempre tener en cuenta que el ser es siempre un *todavía no* y, además, la estructura del ser refuta también el ateísmo, o sea, esa tendencia del ser a quedar reducido en soledad.

Ahora bien, según Levinas la relación con el Infinito es la ética. Ética aquí implicaría una llamada a una responsabilidad del otro. Es una ética del encuentro anulando cada tipo de ateísmo del individuo. El rostro del otro expresa la idea de lo infinito y me llama a mi responsabilidad, como veremos inmediatamente. Para explicar mejor esta responsabilidad del otro, sería importante tocar el tema de la muerte en la obra levinasiana titulada, *Dios, la muerte y el tiempo*. Podemos resumir la tesis de esta obra en sola una frase: *La cuestión de otro como pregunta dirigida a mí en el rostro del otro hombre*¹⁰⁹. Levinas evita completamente cualquier mal entendido de la palabra muerte en cuanto a su relación con el tiempo. El tiempo para él no es aquello mensurable, sino la vislumbre de la relación con el futuro y el infinito; en este caso la muerte no debería ser entendida como cesación de movimiento expresivo del ser humano. Dice: la muerte del otro me afecta; en la muerte del prójimo mi propia identidad está afectada y ésta constituye mi responsabilidad en su muerte:

«El tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con el infinito. La muerte no es anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito o el tiempo se produzca... El tiempo es, a la vez, ese “Otro en el Mismo” y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puedo ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo... El otro me afecta como prójimo. En cualquier

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 51.

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, edición catedra, 5ª edición, Madrid, 2012, pág. 11.

muerte se acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad de superviviente, responsabilidad que el acceso a la proximidad mueve o conmueve»¹¹⁰.

En otras palabras, la muerte de mi prójimo me despierta al Infinito y me llama a una relación y responsabilidad con él, de la que no puedo escaparme. Según Levinas, no se puede reducir la muerte solamente a la angustia o entender al hombre como el ser para la muerte, como piensa Heidegger. La muerte no es la madurez del ser ni su desaparición sino un tiempo del ser que indica un todavía no. En resumen, gracias a la muerte podemos hablar de nuestra relación con el Infinito. El ser nunca acaba con la muerte, sigue siendo porque la estructura del ser es siempre un todavía no. La muerte, como dice Levinas, trabaja con el rostro del otro y nadie puede quedar indiferente frente a la muerte de un prójimo que muere. La muerte del otro produce en mí una interrogación y una inquietud que me llama a una responsabilidad y participación en la muerte del prójimo. Es la vuelta a la filosofía primera o la ética donde uno no puede huir de su responsabilidad con el rostro del otro:

« ¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él. Esta pregunta sobre la muerte es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte de otro. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta»¹¹¹.

Con Levinas hemos tratado de mostrar lo que implica el abrirse al infinito del ser humano. La búsqueda del sentido es inevitable para el ser humano en cualquiera situación en la que se encuentre. No se puede tener la capacidad de esta búsqueda sin salir de la totalidad abriéndose a la alteridad. Es un camino que llama al ser humano a ir más allá de sus necesidades hacia el deseo metafísico de lo infinito sin querer dominarlo; o sea, respetando la distancia. Es un deseo como bondad que mantiene la relación entre un ser humano y otro:

«Hemos puesto la metafísica como Deseo. Hemos descrito el Deseo como la «medida» de lo Infinito que no detiene término alguno, que no para satisfacción ninguna (Deseo, opuesto a Necesidad). La discontinuidad de las generaciones- o sea,

¹¹⁰ *Ibíd.*, 28-30.

¹¹¹ *Ibíd.*, 138.

la muerte y la fecundidad- hace salir al Deseo de la prisión de su propia subjetividad y detiene la monotonía de su identidad. Poner la metafísica como Deseo es interpretar la producción del ser-deseo que engendra el Deseo- como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción de ser como ser para el otro»¹¹².

El deseo del otro provoca un despertar ético delante el rostro del prójimo que me apela pidiendo una respuesta. Catherine Chalier en su obra, *‘Por una moral más allá del saber’* se pregunta que significaría *‘el rostro’* en lenguaje levinisiana:

« ¿Qué significa entonces el rostro? ¿Cómo comprender que sea la fuente viva...del despertar ético? Levinas describe el rostro como ‘una miseria’, una vulnerabilidad y una indigencia que, en sí, sin necesidad de añadir palabras explícitas, suplica al sujeto. ‘Pero esta suplica es una exigencia’ de respuesta, una exigencia de apoyo y ayuda. ‘El rostro se me impone sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía’, cede el paso»¹¹³.

Es decir, delante del rostro del otro yo no puedo quedarme indiferente sin dar una respuesta ética de su situación. El deseo de Infinito que provoca el rostro del otro me prohíbe hacerlo daño, de hecho me prohíbe no sólo no matarlo, sino que me exige ponerme al su servicio.

Con el tema de la muerte según Levinas hemos expuesto la idea de que la muerte no es la culminación del ser, sino un momento del ser gracias a la concepción de la duración del tiempo con sentido desde la luz que arroja el Infinito. Al mismo tiempo dijimos que la muerte de mi prójimo es también mía en el sentido de que tengo mi responsabilidad hacia él como otro. El punto de llegada es la responsabilidad ética como la verdadera relación con el otro.

6. Conclusión

Hemos presentado en este capítulo algunos intentos sistemáticos de superación de la crisis del *yo* moderno desde una reflexión crítica que pone como centro de la metafísica la alteridad. Nuestro intento ha sido mostrar que la soledad del hombre está contra naturaleza de su ser. El reconocimiento del otro como alguien indispensable e innegable en la existencia del yo ha sido una exposición de máxima

¹¹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, edición sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012, pág. 344

¹¹³ Catherine Chalier, *Por una moral más allá del saber*, Caparros editores, Madrid, 2002, p. 51.

importancia en este capítulo. Adolphe Gesché hablando sobre la importancia de la alteridad también rechaza la soledad como algo que puede describir la existencia genuina del ser humano:

«El hombre no está hecho para la soledad. Al contrario, salvo el caso de un modo de vida muy regulado, en la soledad uno se deteriora: muere de ausencia y de separación. El hombre es un ser de alteridad, ‘alterado’. No somos Narciso, que solo busca mirarse en el espejo, sino Nicodemo, que intenta comprenderse. Y para no perderse en el espejo, hace falta la alteridad de un segundo (el prójimo) y la alteridad de un Tercero (Dios). Sin referente, yo no sería más que repetición de mismo, auto-similaridad, pleonasma retórico y entonces, justamente, ser inidentificable»¹¹⁴.

En defensa de la centralidad de la alteridad, Max Scheler nos ha mostrado como la simpatía y amor nos ayudan a crear una relación entre seres humanos describiendo las diferencias entre los dos rasgos. Martin Buber, a su vez, con su concepción dialógica del ser humano nos ha mostrado como el tú del otro no puede ser tratado como objeto sino como persona respetado la presencia de un Tú eterno en él. Luego con las ideas de Ortega sobre el yo ejecutivo hemos visto su convicción de la realidad radical del yo en su realización como proyecto pero, asimismo, dando cuenta de que el yo ejecutivo vive con otros semejantes que deben tratarlo como personas y no como objeto. Al final, con la ética levinasiana hemos analizado el deseo infinito del otro y la llamada a la innegable responsabilidad que uno tiene con el rostro del otro.

¹¹⁴ Adolphe Gesché, *El hombre*, ediciones sígueme, Salamanca, 2010, p.128-129.

CAPITULO III

POSICIÓN PERSONAL: ENCUENTRO INTERPERSONAL

1. Introducción

Nuestra pretensión en este último capítulo es presentar brevemente la dinámica del encuentro personal desde la propuesta de Laín en el segundo volumen de *Teoría y realidad del otro*. Nos limitaremos a los tres elementos relacionales que configuran el encuentro: objeto, persona y prójimo. Laín parte de la parábola del Samaritano como un ejemplo paradigmático del amor al prójimo:

«Entre todos los encuentros interhumanos, reales o imaginarios, ninguno más ejemplar e ilustre que el de un Samaritano y un hombre maltratado y herido cierto día en que aquel bajaba de Jerusalén a Jericó»¹¹⁵.

Recordemos el texto en la versión utilizada por Laín (Lc. X, 25-27)

«Luego un doctor en la Ley se presentó, y para ponerle en un aprieto le dijo: — Maestro, ¿qué haré para tener parte en la vida eterna?—. Él le dijo: — ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lo entiendes?—. Él contestó: —Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza y con toda tu inteligencia, y a tu prójimo como a ti mismo—. Él le dijo: —Bien has contestado: haz eso y vivirás—. Pero él, queriendo justificarse, le dijo a Jesús: — ¿Y quién es mi prójimo?—. Jesús continuó: —Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, y le salieron al paso unos ladrones que le despojaron y le molieron a golpes, dejándole medio muerto al marcharse. Por casualidad, un sacerdote bajaba por aquel camino, y al verle pasó al otro lado del camino. Igualmente, un levita que también pasaba por aquel lugar, al verle pasó al otro lado. Pero un samaritano que iba de viaje, se le acercó, y al verle sintió misericordia. Llegó a él, le vendó las heridas, bañándolas con aceite y vino, y subiéndole en su propia cabalgadura le llevó a la posada y se cuidó de él. Y al día siguiente sacó dos denarios y los dio al posadero, diciéndole: Cuida de este, y lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva. ¿Cuál de estos tres se mostró prójimo con el que había caído en manos de los ladrones?—. Él dijo: —Aquel que practicó con él la compasión—. Jesús le dijo: —Ve, pues, y haz lo mismo»¹¹⁶.

Esta parábola pasa a ser ejemplar porque en ella podemos enumerar los supuestos esenciales en el encuentro interhumano. El comportamiento del Samaritano nos muestra que el prójimo no es solo aquel que está cerca en cuanto la

¹¹⁵ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 19.

¹¹⁶ *Ibid.*, Nota 1, p. 20.

distancia, sino todo hombre al cual se puede hacer el bien. El Samaritano no solo ve y observa al hombre herido, como hace el sacerdote y el levita, sino que lo como un hombre «*doliente y menesteroso*»¹¹⁷. Siente la necesidad de acercarse al herido personalmente y así comienza el encuentro. Además de acercarse, siente misericordia por él. Es decir: «...*vive en todo su ser, en su alma y en su cuerpo, un sentimiento de solidaridad amorosa y conmovida; en este caso, de compasión...*»¹¹⁸. La misericordia se realiza en obra cuando el Samaritano se encarga de ayudar al herido libremente, sin ninguna coacción ni condición. Pues el primer paso para que alguien sea prójimo es el encuentro, encontrarse con él. Analicemos, por tanto, qué es encuentro y en qué formas se realiza.

2. El encuentro con el otro

Muchos pensadores hoy están de acuerdo en que cualquier enseñanza que no promueve el encuentro interpersonal no puede ser beneficiosa para nuestro mundo. Claro que hay también corrientes que se identifican con el individualismo y la soledad del hombre, pero en nuestra opinión esta es una negación de lo que el ser humano es. Sobre este asunto nos comenta de manera precisa Francisco Roger Garzón:

«La filosofía del siglo XX principalmente Max Scheler, Martin Buber, Ortega y Gasset, han demostrado la imposibilidad de la existencia de un ‘yo’ cerrado. El solipsismo es un imposible metafísico, porque toda conciencia es ‘conciencia de’ y está referida necesariamente a otras realidades ya sean cosas u hombres. Ya decía Martin Buber que: *Toda vida verdadera es encuentro*, y el poeta Jorge Guillen escribía el certero y profundo verso: ‘*Yo soy porque tú eres*’, con la cual el hombre no podrá lograr su realización plena como persona, si no se encuentra y relaciona auténticamente con sus semejantes»¹¹⁹.

Este pasaje es una afirmación de la filosofía dialógica, la cual insiste en que el ser humano es un ser en relación y, por eso, el encuentro constituye el núcleo central de su constitución antropológica. No se puede negar que la relación interpersonal es un hecho obvio y algo que nos acompaña diariamente; es un hecho innegable. La dificultad del encuentro quizás empieza desde la definición etimológica de la misma,

¹¹⁷ *Ibíd.*, 26.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 26.

¹¹⁹ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p. 172.

en la cual su raíz: «*in contra*», nos trae hacia una imagen muy hostil y conflictiva. «*In contra*» significaría *topar con el otro de manera más o menos hostil*¹²⁰. Laín no está de acuerdo con esta concepción, considera que es una falsa percepción del encuentro porque enfatiza solamente el acto de chocarse con otro, lo que supone la consideración del otro como objeto. Por eso, la exigencia de analizar crítica y ampliamente las diferentes formas de encuentro. Éstas nacen del hecho mismo de tratar al otro de cierta manera, es decir, el trato dado al otro determinará la forma del encuentro. En este sentido podemos tratar el otro como objeto, persona o también como prójimo. Más allá de esto, existe también la forma suprema o ejemplar del encuentro: encuentro con Dios. En este análisis se especifica que el concepto del amor es «*conditio sine qua non*» para que madure un auténtico encuentro. Claro que la indiferencia y odio pueden caracterizar nuestro modo de relación. Sin embargo, el amor caracteriza lo que debería ser el verdadero ser humano y es la meta final para la persona humana como observa Joyce Brothers:

«El amor es la más poderosa herramienta psicológica y una herramienta maravillosa. Extrae lo mejor de nosotros mismos, y puede ser la forma suprema de poder. El amor es manipulación invertida. No pensamos en lo que queremos, sino en lo que quiere la otra persona, en cómo ayudarla a encontrar lo que quiere. Hay en esto una grandeza que no existe ni siquiera en la mayor concentración de poder político, financiero o de cualquier otro orden mundano. Es el poder de la realización humana. El amor comienza donde termina la manipulación; está presente cuando uno se atreve a revelarse por entero. Cuando uno se atreve a ser vulnerable. Este es el gran secreto del amor: permitirse ser vulnerable. Es también el salto más valiente a lo desconocido que el espíritu puede dar. Pero, para ganar y mantener el amor, es preciso atreverse a exponer el ser interior ante la persona amada. Exige valor confiarse a otro»¹²¹.

La principal pregunta entonces sería: ¿Qué es amor? ¿Cómo podríamos definirlo en verdad? Muchos pensadores aceptan que es absolutamente imposible definir el amor. El amor definido dejaría de ser lo que es, dirán algunos. Decía Sigmund Freud que: «*sabemos muy poco acerca del amor*» y añadía: «*No he encontrado valor para formular afirmaciones generales acerca de la esencia del*

¹²⁰ Martín Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 250.

¹²¹ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p.173-174.

*amor. Nuestros conocimientos son insuficientes»*¹²². Sin embargo, entorno a la dificultad y misterio del amor una cosa es clara: amar es una actividad humana fundamental y el mundo no existiría sin amor. Lo importante, por eso, no es definirlo, sino vivir esta dimensión invencible. Laín nos presenta tres formas posibles de amor interpersonal: el *amor distante*, el *amor instante* y el *amor constante*. Se puede también encontrar estas tres formas respecto al odio, pudiéndose hablar del *odio distante*, el *odio instante* y el *odio constante*, pero dejamos ahora esta reflexión. En las siguientes páginas expondremos los tres modos de amor interpersonal. Según Laín son el fundamento de los tres modos típicos de encuentro interhumano: El otro puede ser para mí un objeto (*relación de objetividad*); puede ser asimismo una persona (*relación de personabilidad*); o, desde mi respuesta, el otro puede ser un prójimo (*relación de proximidad*).

3. El otro como objeto

El otro para mí puede ser visto como objeto: todo depende del tipo de respuesta que se da en una relación. Esto no significa que la persona cambie en sí a un objeto, sino que el tipo de tratamiento que le damos lo cualifica como objeto. Lo que está en juego en cada relación es la libertad de cada uno en la cual se elige libremente el tipo de respuesta que ofrece al otro. En realidad, el otro es siempre una persona y debería ser tratado como tal, pero nuestra libertad en dar la respuesta puede cambiarlo todo. Entonces ¿cómo procede el esquema de decisión en este tipo de relación?:

«En ti y por ti, tú eres una persona; pero siendo tú persona —pudiendo y debiendo yo, por tanto, verte y tratarte como a tal persona—, yo decido con mi respuesta a tu presencia que tú seas para mí mero objeto, algo puesto ante mí o lanzado hacia mí —*objectum*— en el camino de mi vida»¹²³.

Ahora bien, es claro que este modo responsivo puede ser definido como una relación de objetividad. Podemos mencionar algunas *notas descriptivas*¹²⁴, que caracterizan el otro en cuanto es para mí un objeto, siguiendo a Laín. La apariencia del otro será vista como una realidad abarcable (*abarcabilidad*). Es decir, la persona

¹²² *Ibíd.*, 176.

¹²³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 232.

¹²⁴ *Ibíd.*, 232-235.

será reducida a *serie de datos*, como por ejemplo, tiene tal inteligencia, tal altura, tal aspecto etc. Y muy relacionada con la abarcabilidad, es la nota de *acabamiento*. Una realidad acabada indica que la relación queda cerrada a cualquier tipo de novedad: todo está hecho y el futuro sería resultado de lo que ahora, y solo ahora, experimentamos. Leamos:

«...el futuro del otro será para mí un despliegue de lo que en potencia él está siendo ahora. Lo cual vale tanto como decir que el otro, en principio, no podrá mostrar nada cualitativa y verdaderamente nuevo, nada ‘original’: se limitará a patentizar lo que ya era»¹²⁵.

Una concepción acabada del ser humano niega su posibilidad de crecimiento y, también, contradice su esencialidad como un ser que va haciéndose en abertura a la novedad. Además, si tratamos al otro como objeto, su realidad será concebida como numerable (*numerabilidad*). Es una realidad *aditiva* en la cual la palabra del Éxodo 33: «*Yo te he conocido por tu nombre*», no vale nada. Por sí, la persona no puede ser numerable sino nombrable, nominación que debe respetar y acoger su dimensión creadora. El otro visto como objeto es una realidad cuantificable (*cuantificación*) es decir, es una realidad comparable y, por eso, cuantificable. Al contrario, «*En un mundo de personas, los valores personales surgen como realidades cualitativamente incomparables*»¹²⁶. En esta relación asimismo se experimenta una distancia entre los participantes. El otro para mí será visto como una realidad exterior y distante. Esta distancia por la indiferencia, en la cual el otro es considerado como cualquier cosa del mundo. En resumen, la relación de objetividad quita todas las notas descriptivas del ser humano como persona, notas que analizaremos con detenimiento posteriormente.

Sin duda la relación con el otro-objeto no puede ser calificada de ninguna manera como relación amorosa. De esta relación nacen formas conflictivas donde el otro aparece para mí como *obstáculo*, como *instrumento*, en definitiva, como dice Laín, como *nadie*. El otro concebido como obstáculo será visto puramente según las notas descriptivas anteriormente mencionadas. Pero ¿cuál es el peligro de ver lo otro como objeto?: «*Lo grave comienza cuando yo no quiero limitarme a considerar al otro como obstáculo y paso a tratarle como a tal; esto es, cuando siento su realidad*

¹²⁵ *Ibíd.*, 233.

¹²⁶ *Ibíd.*, 234.

como estorbo y trato de eliminarle de mi camino»¹²⁷. Entonces, para evitar que el otro me obstaculice, puedo decidir suprimirle físicamente (*el asesinato físico*) para que mi camino quede libre, allanado. Puedo también negarme a respetar su libertad como persona humana (*el asesinato personal*) o evitarle completamente (*la mera evitación*) desviándome de su camino como hizo el sacerdote y el levita en la parábola de Samaritano. En este caso el otro se ve reducido a nadie:

«La evitación del otro, digo, es la forma más tenue y solapada de su anonadamiento. Evitando el encuentro con el herido de la parábola del Samaritano, el sacerdote y el levita tratan de que ese hombre no sea en sus vidas respectivas. Procurarán olvidarlo, y si alguien les pregunta si en el camino de Jerusalén a Jericó han visto a un hombre herido, lo más probable es que respondan así: ‘No, no me he encontrado con nadie’»¹²⁸.

El otro-objeto puede ser un mero instrumento para mi servicio. Es decir, lo utilizo o lo esclavizo, convirtiéndole en instrumento al servicio de mis necesidades. El otro en este caso está a mi disposición; es mi posesión. Es la relación señorío y siervo que ya revisamos en nuestro primer capítulo. Aquí no se valora nunca la libertad del ser humano sino que la prioridad es el servicio. Por último, otra forma conflictiva que nace de relación otro-objeto es ver al otro como *nadie*. Ahora no es una evitación, sino la consideración del otro como nadie en su sentido más radical. Concebir al otro como nadie significa reducirle a objeto disponible para mi uso; solo mi vida cuenta y en realidad vivo solo. Las palabras del autor describen claramente esta concepción:

«Pero ahora me estoy refiriendo a algo más grave: a la conducta de los hombres para quienes en principio no hay en el mundo ‘*nadie*’. Tratan estos en su vida, claro está, con individuos humanos, y no vacilan en llamarles ‘hombres’, como en torno a ellos es general costumbre. Es tan arraigado y fuerte, sin embargo, su hábito de tratar objetivamente al otro, que jamás entablan con este una relación estrictamente personal. Viven, pues, en un mundo de puros objetos, genérica y funcionalmente ordenados en cosas, plantas, animales y unos seres humanos que no pasan de ser obstáculo, instrumento o espectáculo. Un cartesiano doctrinariamente puro, un sujeto que ante los bultos que pasan bajo su ventana tenga que decidir reflexivamente si son

¹²⁷ *Ibíd.*, 238.

¹²⁸ *Ibíd.*, 239.

muñecos u hombres, es un ente para quien en el mundo no hay personas, no hay 'nadie'. Y si ese ente humano es un pensador, su doctrina será el solipsismo»¹²⁹.

Concluamos esta parte diciendo que convertir al otro en objeto, como propone Laín, exige una *cierta violencia*, porque como sabemos el ser humano en su naturaleza es una persona y debería ser tratado como tal. Por eso, es necesario que reflexionemos seguidamente sobre las características del encuentro personal.

4. El otro como persona

Empezamos la reflexión del otro como persona con el esquema de decisión en la relación otro-persona: «*En mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres; quiero que me seas persona*»¹³⁰. El otro en una verdadera relación interhumana debe ser persona porque es su íntimo ser. En una relación con el otro es importantísimo mantener la diferencia entre la *personalidad* y la *personidad*. Es una distinción sin la cual no podría entenderse el verdadero significado del ser personal: «*La personalidad es algo que se adquiere y a que se llega, es un proceso; la personidad es algo de que se parte. La personalidad se tiene; la personidad se es, desde el instante mismo de la concepción*»¹³¹. Es decir, que mientras tenemos la personidad desde el nacimiento, la personalidad es un ir haciéndose en la vida, algo inacabado y que necesita apertura. Ahora bien, anteriormente hemos enumerado las notas descriptivas de cómo aparece el otro en relación otro-objeto; ahora analizaremos, en contraposición, «*las notas descriptivas*»¹³² que describen a la persona cuando el otro es para mi persona. La *inabarcabilidad* de la persona nos prohíbe concebir el otro como un conjunto de caracteres o propiedades abarcables; es decir, el otro no puede ser descrito como una cosa más entre las cosas del mundo. El *inacabamiento* también describe la persona humana. La realidad del ser humana es inacabable. No es un ser que tiene en su potencia lo que le espera ser; es un ser *que es, pero todavía no*; su futuro no está determinado sino abierto a muchas posibilidades. Es, por tanto:

«...una realidad siempre inacabada, siempre creadora y originalmente proyectada hacia el futuro. Ir siendo no es en ella un despliegue de potencias, algo por lo cual un

¹²⁹ *Ibíd.*, 245.

¹³⁰ *Ibíd.*, 267.

¹³¹ *Ibíd.*, 270.

¹³² *Ibíd.*, 271-273.

ente llega a ser explícitamente lo que implícitamente ya era; en la medida en que el hombre puede ‘crear’, el ir siendo de la persona es una creación de posibilidades. Como dice Zubiri, lo propio de la persona humana es ‘hacer un poder’, llegar a poder lo que antes no podía¹³³.

Para enfatizar la realidad inacabable del hombre empleamos aquí el término que describe el hombre como «*creado creador*» de Adolphe Gesché. Este autor insiste en que Dios ha creado el hombre con la capacidad de participar en la creación continua como *co-creador*. Esta posibilidad es un don que Dios da al hombre fundamentando, así, su libertad. Entonces el hombre siendo un creado creador lleva consigo mismo la responsabilidad creadora de las cosas, pero también de crearse, porque Dios no lo ha creado como un ser acabado. Gesché escribe:

«La libertad creadora de Dios incluso llega a confiarnos a nosotros mismos en nuestras manos. Tal es, sin duda, el secreto fundamental de la ética cristiana, ética cuyo sentido es metafísico y no simplemente moral...En este sentido radical y profundo, por consiguiente ontológico, se debe decir que el hombre es un ser moral. Su libertad no se ejerce solamente en el universo externo y en la construcción de las cosas, sino también en su propio ser personal. Lo cual jamás ha significado que pueda hacer lo que le venga en gana, porque libertad no quiere decir libertinaje. Y porque la palabra libertad está aquí asociada a la palabra creación. Un creador no hace cualquier cosa. En el fondo, en la palabra creación se contiene más que en la sola palabra libertad. Aquí la palabra libertad quiere decir verdaderamente lo que quiere decir: responsabilidad creadora, coraje de inventar lo mejor, confianza de poder realizarse en el seno de un proyecto generoso. Repitámoslo: el hombre no ha de tener miedo a ese poder de libertad creadora: le ha sido dada. Su libertad es una libertad esencial, no una libertad accidental o de casualidad... Dios ha creado al hombre lo menos posible (Blanc de Saint-Boinnet). El hombre ha sido creado autónomo, no autómatas. Y esta autonomía le viene de Dios»¹³⁴.

Si la realidad metafísica de la persona es inacabable tampoco puede ser numerable. La *innumerabilidad* de la persona implica que su ser es único, creador, libre y escapa cualquiera tipo de cuantificación. La no probabilidad también caracteriza la relación otro-persona. El otro no puede ser algo probable sino una presencia inmediata que caracteriza mi vivencia en el mundo donde se experimenta

¹³³ *Ibíd.*, 272.

¹³⁴ Adolphe Gesché, *El hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010, p. 90-91.

que hay el otro. Al final, si trato al otro como persona no se puede hablar de indiferencia. Mi encuentro con otra persona me afecta y no puede dejarme indiferente:

«Una persona no me es, no puede serme indiferente. Tan pronto como me abro a ella, su existencia me llega al corazón; tan pronto como la he tratado como a tal persona, su pérdida —tenga en la ruptura o en la muerte su causa— es para mí literalmente irreparable. El encuentro con una persona, por lo tanto, no puede no ser afectante»¹³⁵.

En resumen, en una relación que respeta el otro como persona la indiferencia no tiene su lugar. El otro, como propone Levinas, llama a mi responsabilidad y en nuestro caso necesita una respuesta positiva donde yo lo miro como un *tú* y nunca como *ello*.

4.1 Dimensión ejecutiva en la relación personal

Para que el otro sea lo que debería ser, es decir persona, la relación debería ser caracterizada por una participación en lo que realmente constituye la vida personal del otro. Lo que caracteriza el ser del otro es su intimidad personal; una intimidad como hemos visto libre y creadora. Esta es la dimensión del *yo ejecutivo*. Aquí vale la pena recordar la fórmula de Ortega en el capítulo anterior: «*yo soy yo y mi circunstancia*» para decir que el yo ejecutivo, y, en nuestro caso el yo íntimo personal se realiza en su proyecto vital a través de su ejecución. Participar en la intimidad del otro significa que yo debo coejecutar en sus actos que construyen su vida personal; es decir, en otras palabras, que yo participo en sus proyectos vitales. Volvamos a leer a Laín:

«...para que yo conviva personalmente con el otro, para que yo participe en su vida personal, será necesario que en la intimidad de mi propia persona yo co-ejecute las acciones que su yo íntimo ejecuta en el momento de nuestro encuentro; esas acciones en que, como diría Zubiri, el hombre va realizando su personidad y constituyendo su personalidad. Muy claramente supo verlo Scheler: la convivencia personal es fundamentalmente «*co-ejecución*»,...El otro no es ahora para mí obstáculo, ni instrumento, ni espectáculo, ni objeto transformable, sino persona; mi relación con él no consiste en contemplación o en manejo, sino en coejecución»¹³⁶.

¹³⁵ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 273.

¹³⁶ *Ibid.*, 274.

Para que una vivencia sea coejecución, es necesario distinguir, según Laín, tres *momentos cardinales*¹³⁷ que caracterizan la relación personal: uno *coejecutivo*, otro *compasivo* y otro *cognoscitivo*. Para explicar el momento coejecutivo (*momento cooperativo y activo*) nos preguntamos, ¿cómo se puede participar en el dolor del otro que ha perdido a un ser querido? Sabemos que es humanamente imposible que uno participe físicamente del dolor del otro, pero puede vivirse moralmente ese momento de tristeza. Es decir:

«Viendo y oyendo el dolor de mi amigo —viviendo en mí la intención de sus expresiones, — yo «ejecuto» o «hago» en mí los actos espirituales de su dolor... yo los realizo en mi alma; esto es: yo hago mi vida viviendo realmente que la pérdida que mi amigo sufre es también pérdida para mí, y precisamente porque es suya; como él, y por la misma razón que él, yo ejecuto manca y penosamente mi propia vida»¹³⁸.

Entonces, el momento coejecutivo me hace compartir lo que vive el otro haciendo que su situación sea mía también. Y así, junto al momento cooperativo, aparece el momento compasivo (*momento co-afectivo*). El hecho de sentir el sufrimiento del otro implica la acción de compasión de parte de quien coejecuta el dolor. El momento compasivo implica este sentimiento psíquico en el cual como dice Laín yo me con-padezco, es decir, padezco con el otro su dolor; su dolor es nuestro dolor: dolor compartido. Los dos primeros momentos son conscientes y de hecho implican el tercer momento (*momento cognoscitivo*) en el cual conozco la situación vital y existencial que caracteriza el otro, es decir, me hago cargo de la situación del otro: «*la virtualidad propia de mi acción coejecutivo-compasiva me hace a esta consciente: yo vivo tal acción sintiéndome en determinada situación vital...como determinación básica de la existencia*»¹³⁹.

La relación interpersonal coejecutiva implica amor de coejecución o *amor instante*, un término que explicaremos más adelante. En resumen, amor de coejecución implica lo que ya hemos mencionado: es el hecho de *estar-en él, en la raíz misma* de la vida del otro; en *el seno de su intimidad*¹⁴⁰. Para penetrar en la intimidad del otro es pertinente la comunicación interpersonal e intercambio mutuo.

¹³⁷ *Ibíd.*, 275-277.

¹³⁸ *Ibíd.*, 275-276.

¹³⁹ *Ibíd.*, 277.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 293.

Esto implica tener cierta disponibilidad y apertura para que cada uno penetre en la intimidad del otro. En este sentido el otro se convierte en un *tú* para mí y yo entonces me convierto en un *tú* para él. Esto explica el proceso de comprensión en amor de coejecución:

«Para que yo comprenda psicológicamente al otro y él me comprenda a mí, es necesario que yo penetre en su intimidad y que él penetre en la mía, y este doble acto de penetración no sería posible sin una mutua apertura de nuestras almas. Como Gabriel Marcel nos ha enseñado a decir, él no sería tú para mí y yo no sería tú para él, si ambos no estuviésemos en recíproca disponibilidad»¹⁴¹.

5. El otro como prójimo

Hemos visto como el otro en la relación interpersonal es para mi persona y debe ser así porque así se sigue de su personidad. Hemos también analizado brevemente que es amor de coejecución, sin embargo, como insinuamos anteriormente, la verdadera amistad culmina cuando el otro no sólo acontece en mi vida como amigo, sino como prójimo: «*Para que mi amigo real y verdaderamente me acompañe, es preciso que, además de ser mi amigo, sea mi 'prójimo'*»¹⁴². El ejemplo citado antes del Samaritano nos ayudará aquí a entender lo que caracteriza el amor de proximidad. Mientras el amor al amigo puede limitarse a un hombre determinado, el amor al prójimo puede ser a cualquier hombre menesteroso que se presenta cómo persona en mi camino. Ahora bien, ¿cómo empieza la acción amorosa del Samaritano verso el herido? El primer paso, como mencionamos en el principio de este capítulo, es la convicción de creer en lo que veo; es decir, se trata de adquirir la conciencia de tener frente a mí un ser humano *doliente y menesteroso*, que necesita una respuesta inmediata de ayuda. Entonces creer y considerar real la situación menesterosa en mi presencia es *conditio sine qua non* en la relación de proximidad:

«'Creyéndole': tal es la palabra clave. Viendo heridas corporales o escuchando palabras de súplica, el misericordioso comienza efectivamente a serlo creyendo en la menesterosidad del hombre con que se encuentra, considerando real esa menesterosidad...Sin creer de veras en la realidad del menester del otro —un

¹⁴¹ *Ibíd.*, 295.

¹⁴² *Ibíd.*, 312.

menester cuyo mínimo grado es el simple deseo de compañía—, nunca podré yo hacerme su prójimo, y nunca él llegará a ser ‘prójimo’ mío»¹⁴³.

La creencia en el menester del otro que sufre suscita en mí al verlo una necesidad de ofrecer remedio a la situación; esta provocación se transformará en una obra de amor. El amor de coejecución (amistad) y amor de projidad son inseparables; son complementarios para que el amor madure. Si en el amor de coejecución hay creencia y donación queda cualificada como amor de projidad. Ahora bien, completamos el análisis de amor de projidad exponiendo los términos: *amor distante*, *amor instante* y *amor constante*, que Laín presenta para diferenciar las tres principales formas de relación interpersonal. El siguiente pasaje nos introduce a estos términos:

«Cuando el otro me es objeto, la principal forma directiva de mi relación con él... es el amor de contemplación o distante. Cuando el otro es para mí persona, mi primaria vinculación con él es el amor de coejecución o instante. Cuando para el otro yo soy a la vez amigo y prójimo, ¿cuál será el vínculo amoroso que con él me una?»¹⁴⁴.

Ya sabemos la respuesta de la pregunta al final de este pasaje. Este tipo de vínculo amoroso es lo que Laín llama el amor de coefusión o constante. La explicación de éste la veremos en seguida.

5. 1 El amor distante

Otro término equivalente es el *amor de distancia*. Hemos visto las características de este amor cuando hablamos de la relación con el otro como objeto. Brevemente, el amor distante, como afirma Laín, acontece cuando se admira objetivamente a alguien. Es decir, que en este tipo de relación el otro viene prácticamente reducido a objeto. El ser humano viene tratado como cualquier cosa en el mundo y, por eso, sometido a todo tipo de manipulación. Sabemos que el ser humano es mucho más que una cosa; su dimensión volitiva lo eleva a realidad personal digna de respeto y libertad. Para fundamentar adecuadamente una verdadera relación interpersonal debe evitarse toda descripción instrumentalizadora del ser humano, porque su naturaleza no es un objeto:

¹⁴³ *Ibid.*, 316.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 318-319.

«Aunque en sentido estricto, en sí por sí misma, la persona no es y no puede ser objeto, sí que puede ser tratada como tal. Yo puedo decidir con mi respuesta a tu presencia que seas para mi mero objeto. La intención objetivadora hace del otro un ser abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificable, analizadas ya por Scheler o Buber, quedan bien expresadas diciendo que, *el otro es siempre él y nunca tú* para quien con su respuesta le objetiva»¹⁴⁵.

Como vamos a ver más adelante el ser humano nunca es un ser acabado; su dimensión proyectiva lo diferencia de las otras cosas del mundo. Tratar a otro como objeto resultaría una violación de la naturaleza misma de la persona. Es una falta de reconocimiento de su realidad expresiva e intimidad personal, libre y creadora.

5.2 El amor instante

El amor instante supone, ahora, otro nivel de cualificación; es el nivel de persona mencionado también antes en este capítulo. Recordamos que al nivel de persona no es posible la objetivación o cosificación del ser humano. Afirma Pedro Laín:

«La persona no puede ser reducida a objeto, no es objetivable, por la razón potísima de no ser un objeto: es un centro de actos, de los cuales el más esencial es ir siendo, haciéndose a sí misma. Por lo tanto, el amor a una persona no puede ser nunca una admiración contemplativa, sino un penetrar activo dentro de ella, y no admirando el valor de lo ya realizado, sino coejecutando con ella actos valiosos: estando activamente dentro de ella, in-estándola»¹⁴⁶.

Aquí se va más allá de ver un ser sólo como una cosa, porque se trata de estar en compañía, donde la convivencia con los demás será caracterizada por una penetración activa. El otro a este nivel no puede ser un obstáculo o instrumento; entonces será visto como un tú, y nunca como él. La realidad del otro será concebida como irrepetible y única en su manera hacia su realización futura. Estamos hablando de una relación entre dos realidades donde cada uno es un ser él para otro y la relación es íntima y a la vez libre sin asomo de manipulación. Empleamos el siguiente pasaje para apoyar este argumento:

¹⁴⁵ Martín Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 269.

¹⁴⁶ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p.178.

«Las notas principales con que el otro-persona se presenta son diametralmente opuestas a las del otro-objeto, pues la persona es inabarcable, una realidad inacabada, creadora, proyectada hacia el futuro, inaccesible, una realidad única, innumerable, no cuantificable, no menos ni más que otro, que no se revela en la exterioridad y de la que tengo certidumbre inmediata y firme. Pero lo que, sobre todo, una persona no puede serme es algo indiferente. Su pérdida sería irreparable. Cuando me abro a ella su pena me llega al corazón. Para quien trata al otro como persona, el otro es siempre ‘tú’ y nunca ‘él’, a diferencia de quien como objeto le responde. La relación interpersonal solo es posible desde la igualdad constitutiva como personas... El otro no es ahora para mi obstáculo, sino persona; mi relación con él no consiste en contemplación o en manejo, sino en coejecución»¹⁴⁷.

Recordamos los momentos importantes donde las personas se integran y se compenetran: uno *coejecutivo*, otro *coafectivo* y otro *cognoscitivo*¹⁴⁸. Coejecucion es posible si al relacionarme con otro coejecuto en sus actos: es entonces una coejecucion de mi actividad con él en una convivencia co-afectiva. Es un momento donde me veo involucrado en actos del otro compartiendo sus momentos de gozo, dolor, tristeza y alegría. Y a través de esta relación compasiva e interpersonal llego a conocer (momento cognoscitivo) al otro; sin embargo, hay algo que siempre me escapa del otro. En este sentido Laín dirá que conocer el otro no es mera posesión, ni mera contemplación; en ella, *se ama un qué y no un quién*¹⁴⁹.

5.3 El amor constante

Podemos aplicar otros términos por nombrar este tipo de amor como lo hace el mismo Laín: *amor creyente*, *amor concreyente*, *amor personal* y *amor de coefusion*. Es un amor personal porque evita todas confusiones que puede tener con la simpatía, la compasión o también la piedad. Claro que estas cosas pueden acompañarle pero sin confundir con él. Es un amor autentico que respeta no solo la libertad de la persona y su autonomía sino también revela su intimidad. Con las palabras de Max Scheler: «*Es precisamente en el amor más profundo y perfecto cuando exclusivamente se os revelan los límites de la persona absolutamente*

¹⁴⁷ Martin Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 272.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 273.

intima»¹⁵⁰. Consiste en una creencia amorosa y creyente en sentido de que nos guía a descubrir un destino auténtico y común como seres humanos. Manuel Camarasa en el siguiente pasaje, además de lo que ya está dicho, expresa por qué Laín utiliza el término amor constante:

«Se llama amor constante, porque da constancia autentica de sí, es expansión o éxtasis de la perfección personal, que ya se es. Es amor constante para quien lo ejecuta, porque le consta, le es patente; y es creyente para quien lo recibe, ya que solo con la creencia, el hombre puede ponerse en contacto con la realidad compresente del otro»¹⁵¹.

Aquí también nos advierte Laín sobre el uso del adjetivo «*constante*». No hay que confundir constante con ser cierta:

«*Constante no en el sentido de permanente y perdurable, porque de hecho puede extinguirse, sino en el sentido etimológico y primario de la palabra: constar, con-stare, significa ser cierta y manifiesta una cosa; el constar del que dice eso me consta*»¹⁵².

Es un amor concreyente porque consiste en entrega; es decir, no se queda al nivel del solo conocer, sino que una donación amorosa de uno mismo al otro:

« Mas para que el amor entre dos personas sea en este sentido constante, es preciso que sea concreyente, que esté basado en un mutuo creerse. Porque creo en la verdad subjetiva de lo que otro me dice y hace, porque estoy íntimamente seguro de que verdaderamente siente dentro de si lo que para mí hace y dice, me consta su amor»¹⁵³.

Luego Laín se empeña en distinguir entre dos formas de donación amorosa pero que son al mismo tiempo complementarias: *el amor de proximidad* y *el amor de amistad*¹⁵⁴. Mientras en el primero «*se ama a cualquier persona, a toda persona, sin saber quién es, solo por ser persona y padecer necesidad, en el segundo se ama una persona concreta por ser la persona que él es*». El punto de partida de Laín sobre la relación de proximidad decimos es bíblico; el hombre tiene una semejanza con Dios.

¹⁵⁰ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p. 181

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 179.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 181.

¹⁵³ *Ibíd.*, p.181.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 181-182.

Por eso, el uso, ya mencionado, de la parábola del Buen Samaritano. Ya hemos dicho que en el amor constante hay la tendencia de donación y entrega; en otros términos, podemos decir cada uno participa íntimamente de las circunstancias del otro:

«Dándose uno a otro algo de lo tienen por más suyo o de lo que personal e íntimamente son. ‘Yo soy yo y mi circunstancia’, dice la tan repetida frase auroral de Ortega. Frase a la cual cabe dar esta otra expresión: ‘Yo soy yo y lo mío’, entendiendo por ‘lo mío’ todo lo que de mi circunstancia yo he hecho auténtica e íntima parte personal de mi yo»¹⁵⁵.

5. 3. 1 La estructura preposicional del amor constante

El amor constante también se caracteriza por una *estructura preposicional* y aquí el autor utiliza tres preposiciones: «*en*», «*hacia*» y «*para*». Afirma enfáticamente que: «*La preposición es, gramatical y filosóficamente hablado, el término que expresa la relación de un ente o de un estado con lo que uno y otro no son...*»¹⁵⁶. El «*en*» del amor constante se explica en dos formas: *en de implantación* y *en de instalación*. El «*en de implantación*» implica que la existencia humana se encuentra implantada en la realidad y también a través de sus creencias. Las creencias son *genéricas* cuando son compartidas por todos; las *creencias típicas* solo afectan a un grupo; y, por fin, las *creencias personales* se refieren a las personas en cuando coinciden en su vida y realidad¹⁵⁷. El «*en de implantación*» implica que cada ser humano esté en su realidad a través de su situación de creencia. Sin embargo, el ser humano aunque tenga creencias (genéricas, típicas, personales), convive con los demás. Mis creencias y las tuyas tienen algo en común (zonas de coincidencia) que hacen posible la relación interpersonal. Si no fuera así, el hombre acabaría en soledad radical:

«Otro es el caso de la relación interpersonal amorosa y constante. En ella, mi ‘en’ y el ‘en’ del otro tienen zonas de coincidencia, no solo de carácter genérico y típico, también de carácter estricta y genuinamente personal. La concreencia afecta ahora a nuestras personas en cuanto tales; y este personalísimo concreer o creer en común es

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p.182.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 183.

justamente lo que nos permite creernos, creer el uno en el otro. *La concreencia personal es el fundamento de la creencia mutua*¹⁵⁸.

El «*en de instalación*» implica que hay un *en temporal* y un *en espacial*, porque el ser humano se encuentra instalado en una realidad temporal y espacial. El amor constante en cuanto al «*en*» *de espacialidad* se caracteriza por su incondicionalidad, ilimitación, incesante plenitud y acogimiento; en otras palabras:

«La incondicionalidad se da en el amor constante porque el espacio del otro es incondicionado, no es excluyente, en el amor mi espacio y tu espacio constituyen nuestro espacio. Cualquier lugar será adecuado para los amantes... Los que se aman, en todas partes y en ninguna tienen su casa»¹⁵⁹.

Ahora bien, después de exponer el «en» del amor constante, es necesario continuar la indagación para poder comprender el significado del «hacia» en la vida humana. La futurición o el hacia el futuro constituye una dimensión natural e importantísima para el ser humano. Es impensable que el hombre viva como una mera cosa que no se pregunta por el futuro. El «hacia algo» del hombre también se construye dentro del ámbito de la libertad y, por eso, cada hombre puede tener una meta distinta de los demás. Aquí vale la pena leer con atención las siguientes palabras:

«El existir humano – en el fondo, todo existir concreto- tiene una ‘hacia’, se mueve hacia algo, hacia una meta. Pues bien: la meta de la coexistencia plenamente amorosa no es meramente proyectiva (no es tan solo el cumplimiento de un determinado proyecto, aunque dentro de ella se inscriba la proyección: dos enamorados pueden proyectar muy diversas cosas; por ejemplo comprar la casa en que van a vivir); esa meta es, además de proyectiva, elpídica, tocante a la esperanza: dando fundamento a sus proyectos, los amantes esperan seguir existiendo en la felicidad; esperar por consiguiente, *todo*»¹⁶⁰.

Entonces, la variación de fines de cada hombre no elimina la posibilidad del encuentro, dado que como seres sociales tenemos cosas muy comunes. Es decir, cada uno tiene su hacia proyectivo pero en cuanto al amor constante, yo en mi proyecto

¹⁵⁸ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 322.

¹⁵⁹ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p.185.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.

estoy implicado en tu proyecto. Así que podemos hablar de dos dimensiones: una dimensión objetiva donde yo en mí hacia proyectivo estoy involucrado en el tuyo en manera de mera compartición; y una dimensión personal donde «*mi fruición implica la suya y su fruición implica la mía*»¹⁶¹. Todo esto implicaría una tarea infinita y, por eso, un esfuerzo constante, porque el convivir mismo no es algo fácil. Esta es lo característico del amor; ya sabemos que amar no significa posesión o dominación, ni tampoco significaría mirar en la misma dirección. En lenguaje de Laín como hemos observado, amar implica entrega y donación donde uno se ve implicado en el proyecto del otro. En este sentido podemos hablar de una existencia humana donde existe comproyectos y donde uno se siente verdaderamente responsable de la fruición del proyecto del otro.

Otro aspecto que constituye el hacia algo del hombre es la esperanza; así que podemos hablar del «*hacia elpídico o esperanzado*». A diferencia de meras cosas, objetos en el mundo, el hombre se define por un peculiar desear ser más. Es decir, que yo en mi realidad hoy me apoyo en una realidad trascendente y espero seguir siendo hacia mi fruición y realización. El hacia esperanzando tendrá metas diferentes:

«El hacia elpidico tiene varias metas: una, conseguir la autorrealización personal que incluye lograr objetivos concretos; otra que atañe a los amantes en su búsqueda y posesión compartida del bien, la verdad y a la belleza particulares, y una última meta lograr la plena proximidad en el Sumo Bien, que supone una perfecta relación personal con el otro»¹⁶².

En otros términos, el mismo argumento de comproyecto también puede aplicarse aquí cuando se habla de esperanza. Podemos hablar de coesperanza interpersonal donde en relación amorosa se forma un objetivo común porque el hecho de vivir con los demás implica que mi vida está envuelta por la vida del otro y viceversa, fundamento ético del encuentro.

El último aspecto a tratar aquí es el «para» del amor constante. También aquí hay relaciones diferentes que identifican este carácter dativo del ser humano, tal como es llamado por Laín. Enumeramos tres dimensiones¹⁶³. El primer grupo es de

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 187

¹⁶² *Ibíd.*, p. 188.

¹⁶³ *Ibíd.*, p.189.

las *relaciones objetivantes* donde no se da la importancia de la persona del otro y solo se concentra en los beneficios de un proyecto es decir, el otro es un objeto para mí. El segundo grupo es de las *relaciones de proximidad* donde se valora la otra persona dándole algo propio, como por ejemplo, tiempo, etc. Pero, por último, hay también el «para» de las *relaciones de amor constante*, donde se da a otro algo de sí mismo y esta dice Laín construye el acto más sublime del amor. Entonces el ser para otro en verdad sería una donación amorosa y una constante aspiración hasta llegar a la plena proximidad. Para llegar a esto es importante cultivar confianza en relación interpersonal.

6. Conclusión

En este último capítulo, nuestro intento ha tenido el objetivo de mostrar que es imposible lograr el encuentro con los demás y con Dios sin tener en cuenta la dimensión interpersonal del hombre. Dimensión que no será posible sin el coraje de salir de sí mismo al encuentro del otro. Es un intento de mostrar la importancia en nuestra época, la validez de una ética de responsabilidad donde cada uno en la sociedad se siente llamado a preocuparse por el otro y evitar cualquiera tipo de solipsismo. Es una llamada a amar el otro no en sentido de palabras vacías sino verdaderamente: sentirse involucrado en las circunstancias diarias del otro. Amar es una actividad humana de primera clase y sin ella el mundo sería caótico; amar es sin duda una conducta moral de más alto valor. Immanuel Levinas hablando de la muerte del prójimo dice que el rostro del otro me apela; me llama a responsabilidad:

« Lo que se expresa en la desnudez –el rostro- es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él... El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable...»¹⁶⁴.

Es decir, lo que acontece en la vida de mi prójimo me afecta y no lo puedo ignorar, me exige una respuesta ética. Es imposible hablar del encuentro con Dios sin pasar por el encuentro visible que es encuentro con el otro que puedo ver y relacionar antropológicamente y directamente con él. Es decir, que la base del encuentro divino es el encuentro con el rostro del otro que te apela; dice Joseph Gevaert:

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, catedra colección teorema, 5ª edición, Madrid, 2012, p. 23.

«Es importante señalar que la relación interpersonal es para Levinas, como para Buber y muchos otros, el lugar donde se manifiesta Dios, el totalmente Otro... Encontrarse cara a cara con el prójimo es encontrarse en cierto modo ante el Altísimo, que exige que se le reconozca mediante el reconocimiento del otro. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano»¹⁶⁵.

Tratado el mismo tema y casi con las mismas palabras Juan Martín Velasco citando a Miguel García Baró dice que: *La voz de Dios es el rostro del prójimo*¹⁶⁶. Hemos ya observado que lograr el verdadero encuentro interpersonal no es fácil; es un camino y tarea pero, al mismo tiempo, algo imprescindible para realización de la raza humana. Porque el destino del hombre es el encuentro con el Padre de todos los encuentros, es decir Dios, el origen de todo.

Conclusión final

El tema central de nuestro recorrido reflexivo ha sido la relación interpersonal. Volvemos en esta conclusión a insistir en su importancia para la vida humana, sabiendo que la relación con los demás siempre será problemática, una tarea sin fin que exige el compromiso de acrecentamiento y mejora en cada momento cotidiano de la convivencia humana. La convivencia caracteriza la existencia humana, y nuestro autor, dando cuenta de esta verdad, ha analizado críticamente la realidad del otro y cómo el ser humano puede llegar a alcanzar dicha alteridad respetando la diferencia. Entonces, el concepto de convivencia en palabras de Carlo Beorlegui:

« La vida humana es esencialmente con-vivencia, vivir con los demás, con los otros. ‘Una persona aislada, dice Unamuno, dejaría de serlo... ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona’. ‘Solamente entre hombres, dice a su vez Fichte, llega el hombre a ser hombre»¹⁶⁷.

Sin el otro, la sociedad sería impensable, inexistente. Pero, también, sin el otro el ser humano no se sentiría verdaderamente humano. El autor elegido, nunca por casualidad porque buscábamos pensar detenidamente el encuentro humano, y sobre todo su libro: *Teoría y realidad del otro*, aparecido 1961, que ha acompañado

¹⁶⁵ Joseph Gevaert, *El problema del hombre, edición sígueme*, Salamanca, 2008, p. 43.

¹⁶⁶ Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Caparros Editores, Madrid, 2007, p. 17.

¹⁶⁷ Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016, p. 385.

nuestro caminar reflexivo y que ha sido completando con planteamientos de filosofía actual, sobre todo con la propuesta de Levinas, constituye un gran preámbulo antropológico para entender las relaciones interpersonales. Dirigido a renovar el encuentro personal entre médico/enfermo, el estudio propone, precisamente, este preámbulo antropológico, para que dicha relación pueda ser posible. Leamos de nuevo a Laín:

«Puesto que esa relación es una forma particular de la existente entre un hombre y otro, ¿podía ser satisfactoriamente estudiada sin un previo conocimiento de lo que en general sea la relación interhumana? Ello dio lugar: primero, a que durante dos años me dedicase a la confección del libro que había de llamarse Teoría y realidad del otro, necesario preámbulo antropológico de la relación médico-enfermo; y segundo, a que por partida doble cumplierse el programa metódico- ‘Historia y teoría’- que como monótono estribillo figura en el subtítulo de casi todos mis libros mayores»¹⁶⁸.

Laín se da cuenta del problema del otro, como un desafío que enfrenta la convivencia humana (o sea relación entre personas) y con gran energía filosófica recorre la historia del problema hasta nuestros días. Su objetivo: que el ser humano pueda entablar relaciones de autenticidad con el otro, evitando sus posibles desviaciones:

«... lo que busca Pedro Laín es saber, cuando se da una auténtica *comunicación interpersonal*, una comunicación verdadera entre personas. Ha diferenciado una *comunicación superficial*, fría y objetiva, de una verdadera y auténtica *comunicación interpersonal*. Señala como ejemplo de comunicación superficial, rutinaria, fría, no afectante el saludo en la calle de dos conocidos. Hay en ello, un *mutuo entendimiento*, sentido objetivo, comprensión *lógica*, del mensaje y un *mundo común*, pero no hay una *verdadera comunicación con la realidad de la persona del otro*»¹⁶⁹.

Entonces, la relación entre humanos no puede existir sin la comunicación interpersonal. Comunicación implica varias cosas según el diccionario: *descubrir, manifestar, consultar, referir, examinar, hacer a otro participar de lo uno tiene*¹⁷⁰, etc., sin embargo, lo que nos interesa aquí, como mostrará Laín, es intentar llegar a

¹⁶⁸ Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p.185.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 168-169.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 168.

una comunicación interpersonal verdadera, teniendo en cuenta la realidad del otro y sin caer en cualquiera tipo de reduccionismo. La comunicación o la expresividad, por eso, constituye una dimensión fundamental del ser humano que revela lo más propio de su intimidad, hasta poder decir que yo soy porque puedo expresarme en la relación interpersonal. En otros términos, la manifestación de esta dimensión expresiva, sobre todo a través del lenguaje, va acompañada, por eso, de una fuerte exigencia ética:

«El lenguaje es, por tanto, una de las manifestaciones humanas que revelan con más claridad la estructura dialogal e interpersonal de la existencia. La palabra procede de un sujeto personal y va dirigida a otro sujeto personal. Es siempre uno el que interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú, de ahí su dimensión ética»¹⁷¹.

Y nunca podrá olvidarse que el otro acontece ante el ser humano como Misterio que exige respeto, es decir, imposibilidad de dominio, de posesión. Por eso: *En la relación interpersonal, la vida personal del otro se me escapa, y mi vida personal se escapa al otro*¹⁷².

El título mismo del libro dice mucho del método seguido por Laín: se analiza las teorías propuestas por diversos autores sobre el carácter relacional del hombre en la historia y su realidad en cuanto la aplicación en la vida real. Comenta sobre este asunto Martín Hidalgo Serrano:

«Laín es consciente de que la mejor manera de entender que es el hombre es subrayando su carácter relacional, analizando el modo como su persona se constituye en el mismo acto de abrirse y darse a las demás personas, más que desvinculándose de los otros. Para adquirir conciencia de uno mismo, para poder comprendernos a nosotros mismos es necesario relacionarnos con el otro. Se trata, por tanto, de analizar la relación con el otro desde la teoría y desde la realidad; desde la teoría porque tendrá en cuenta lo que otros pensadores han dicho acerca de este tema, no solo para dejarles hablar, también para asumir aquello de lo que mejor hablaron;

¹⁷¹ Martín Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 2256.

¹⁷² Francisco Roger Garzón, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011, p. 170.

desde la realidad porque expondrá lo que descriptivamente es el trato y el encuentro con los demás»¹⁷³.

La propuesta de Laín del encuentro con el otro es una llamada a responsabilidad ética por el otro. Hoy más que nunca el mundo necesita esta ética para que cada ser humano pueda ser considerado como persona y prójimo sin restricción. El argumento de Laín en cuanto a la persona humana es muy optimista y de hecho rechaza las teorías que describen al ser humano como gobernado por el odio y la soledad. Es consciente de que están presentes en el camino humano, pero lo que puede y debe caracterizar este caminar es el amor. El amar caracteriza vida humana y esta debería ser nuestra fuerza y esperanza para el futuro:

«En varios sitios ha expuesto las claves para interpretar su teoría. La desesperación angustiada y la soledad por incomunicación son frecuentes en el mundo y ambas situaciones no son los más propios de nuestra existencia. Si bien es verdad que el odio y el resentimiento, el desacuerdo o la incomprensión, las diferencias o el conflicto nos acompañan en nuestro vivir diario, el ser humano, desde su raíz misma, vive en la esperanza y en la convivencia; es decir, aunque el odio y el resentimiento pertenezcan a nuestra naturaleza de una forma irremediable, la existencia humana posee, también a radice, una condición amorosa, fílica y potencial o incoativamente agapética»¹⁷⁴.

Entonces, para Laín, el amor fundamenta las relaciones interpersonales o en otros términos: «*El amor es la conducta moral de más alto valor... Solo cuando el amor se convierte en el vínculo entre seres humanos es humana y digna la convivencia entre ellos*»¹⁷⁵. Aquí, en esta propuesta, en esta ética de la responsabilidad por el otro, es donde el diálogo con Levinas se hace posible. Es una ética de cuidado por el otro a ejemplo de la parábola del Buen Samaritano:

« La ética de Laín es también una ética de responsabilidad, pues en el análisis de las estructuras fundamentales del animal humano se revela el carácter responsivo del mismo. Po el hecho de que el otro existe, de que esta ahí delante de mí, su misma presencia es ya una llamada que exige reconocimiento. No es posible dejar de responder y por eso no es posible no ser responsable. Vivir humanamente es

¹⁷³ Martín Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 243.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 243.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 286-287.

responder ‘de’, ‘ante’ y ‘a’ y por eso hay que aceptar que toda respuesta lleva consigo cierta responsabilidad. La responsabilidad la entendió Laín como una responsabilidad dialógica y no recíproca y cuyo modelo ejemplar lo representa la parábola de Buen Samaritano. La responsabilidad es entonces un movimiento compasivo y solidario que tiene su fundamento en el concepto de persona una realidad con valor en sí mismo. Será el valor en sí del propio objeto o sujeto el que nos haga actuar por su causa, nos disponga a apoyar con nuestra acción la exigencia del otro a su existencia»¹⁷⁶.

La alteridad, para Laín, consiste en mantener la dimensión individual y la dimensión comunitaria como dos campos para realización del ser humano, en complementariedad, apoyándose mutuamente. Es decir que el yo no puede realizarse sin los demás; es decir, que la dimensión individual de la vida humana se construye en el ámbito del nosotros. En este ámbito nada de estas dos dimensiones de la vida humana es anulado, sino que hay un enriquecimiento que engrandece la libertad humana. Carlos Beorlegui tiene la misma visión de nuestro autor cuando dice:

«Por tanto, la convivencia interpersonal no es algo accidental o extrínseco a la persona humana. En el núcleo intransferible del yo personal, todo ser humano está llamado a la comunidad interpersonal; la apertura al ‘tú’ (el otro respeto a mi) es constitutiva del ‘yo’; tal es también la apertura del ‘yo’ y del ‘tú’ a la comunidad humana. Lejos, pues, de excluirse mutuamente, la dimensión individual/personal y la interpersonal y comunitaria se incluyen recíprocamente: la persona no puede realizarse sino en la alteridad, es decir, en el darse a los otros y en el recibir de ellos. La subjetividad humana es, pues, esencialmente intersubjetividad, subjetividad dialogal, encuentro entre sujeto y sujeto. Se manifiesta así un aspecto nuevo de la cuestión del hombre: la libertad personal de todo hombre está por sí misma referida a la libertad del otro: relación de mi libertad, en cuanto libertad, a la libertad del otro como libertad»¹⁷⁷.

Terminamos. Nuestra reflexión se ha dividido en tres capítulos. En el primer capítulo, hemos estudiado el estado de la cuestión de la alteridad haciendo un recorrido histórico. Indicamos que en la filosofía griega la alteridad no se presenta como un problema y solo con la filosofía cristiana el problema es verdaderamente evidenciado. La alteridad en el pensamiento cristiano gira entorno a la virtud de amor

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 290.

¹⁷⁷ Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016, p. 386.

y la necesidad de tratar el otro con la caridad evangélica como indica el mandamiento del amor al prójimo. Luego analizamos el pensamiento moderno con Descartes y la centralidad del cogito, que termina cayendo en la autosuficiencia, en una radical soledad. En el mismo capítulo hemos analizado la propuesta empirista, sobre todo la psicología inglesa. Con Kant vemos la interpretación idealista de la alteridad que culminará en la fenomenología del primer Husserl. Terminamos este capítulo dando cuenta de la crisis del *yoismo* que caracteriza a la cultura occidental desde la propuesta cartesiana. Observamos que es importante aceptar la presencia del otro; el otro que yo (el *no-yo*, según Fichte). Esta confirma que la concepción solipsista del *yo* de la edad moderna fue un error porque, como afirmamos, el *yo* no se agota en sí mismo.

El segundo capítulo ofrece las propuestas sistemáticas sobre la alteridad. Se trata de completar la propuesta de Laín con las ofrecidas por el pensamiento actual: Scheler, Buber, Ortega y, sobre todo, por su importancia, Levinas. En Scheler nos limitamos a sus ideas acerca de la simpatía y amor. Martin Buber es uno de los representantes de la filosofía dialógica que insiste en el encuentro como el origen de la relación. A su vez hemos visto cómo analiza las palabras básicas: «yo y tú», «yo y ello» en las diferentes relaciones que el ser humano establece con lo otro (cosas), con el otro (personas), con el Otro (Dios). Según Buber, solo hay *yo* y *tú* en el ámbito que abre el encuentro:

«En el encuentro, nosotros podemos llegar al yo y al tú. No hay ni yo ni tú antes del encuentro. Esto es, antes del encuentro tenemos dos yo como individuos: yo –otro yo. En cambio, en el encuentro tanto el yo como el tú aparecen como personas»¹⁷⁸.

En Ortega partimos de su famoso apotegma de la definición del *yo*: *yo soy yo y mi circunstancia*, explicando la dimensión de la realidad radical de la vida de la persona. Ortega niega que la analogía sea suficiente para describir al otro, porque es siempre diferente de mí. En esta línea insiste en la dimensión expresiva de cada individuo usando el término *carne*:

«En el entorno de la gente, poco a poco vamos descubriendo la realidad del otro. El otro, dice Ortega, aparece como una realidad monstruosa, en la medida en que posee una realidad diferente a la mía. El otro va emergiendo en mi vida repentinamente, y

¹⁷⁸ *Ibid.*, 413.

no lo hace como cuerpo, como una cosa, sino como carne, esto es, como una realidad psicofísica dotada de expresión, intimidad. Y 'cuando un cuerpo es señal de una intimidad que en él va como incluida y reclusa, es que el cuerpo es carne, y esa función que consiste en señalar la intimidad, se llama expresión. La carne, además de pesar y moverse, expresa, es expresión'...Eso es lo que le hace concluir a Ortega que en la relación con el otro no cabe aplicar el silogismo de analogía, puesto que la experiencia que tengo de mi cuerpo y el del otro no es similar»¹⁷⁹.

Levinas sigue de alguna manera la línea de Buber pero con nueva visión del encuentro; el encuentro cara a cara con el Otro subrayando la responsabilidad. Habla del deseo metafísico del otro, en el cual el hombre concreto que sufre ante mí, me apela, llama mi atención: «*El Otro se me presenta como alguien que no puedo justificar ni tematizar, sino que ante él solo me cabe acogerlo como infinito y trascendente, y responsabilizarme de sus necesidades*»¹⁸⁰.

Entonces la ética de la responsabilidad define el punto central en cuanto al problema del otro. La situación del otro que sufre es también mi situación y en lenguaje leviniano no puede quedarme indiferente. Para resumir la relación ética de Levinas vale la pena citar Carlos Beorlegui:

« La relación ética con el otro se define, pues, en Levinas, con estos tres rasgos: proximidad, responsabilidad y sustitución. La proximidad no se refiere a una cercanía física, sino más bien a una incumbencia de tipo ético: el otro me afecta e incumbe, y me exige que me haga cargo de él, antes incluso de que yo lo elija. Y no puedo escarparme de ello. De ahí que soy responsable de él aun antes de que sea consciente de ello y decida, en mi libertad, hacerme cargo de él o pasar de largo e ignorarlo. La categoría de sustitución es la más radical y profunda, y la que más específicamente define la postura ética y antropológica de nuestro filósofo. Significa que, de tal modo el otro me precede, que el yo queda configurado por el Otro, sustituido por él»¹⁸¹.

En el último capítulo, hemos analizado la propuesta del encuentro en Laín. La respuesta que damos en el encuentro interhumano determina el tipo de relación que pueda surgir. Si respondo al otro como si fuera una mera cosa, mi relación con él sería objetivadora. Sin embargo, la verdadera relación se caracteriza por respeto a la

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 407.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 416.

¹⁸¹ *Ibíd.*, 417.

persona humana como tal. El punto de llegada de Laín es que el otro no sea solo para mí como amigo sino que sea también mi prójimo, donde la relación se caracteriza por mutua concreencia, coejecucion y donación. Es una relación donde el otro puede participar en mi proyecto vital, de tal manera que pueda hablarse de comproyecto. En resumen, concluimos subrayando la novedad y la importancia de la propuesta de Laín y, sobre todo, su punto de partida en la convivencia humana; es decir, la intersubjetividad. Es una propuesta que sigue siendo válida en nuestro tiempo. Es un intento a superar cualquier soledad del hombre abriendo un camino de esperanza donde todos pueden convivir como hermanos:

«La ética de Laín es una moral emancipadora que realiza una importante contribución al intento de superar el solipsismo que ha caracterizado a la modernidad. Es una ética que parte de la intersubjetividad. En medio de la crisis del mundo de hoy el tiempo del prójimo se abre desde lo persona, como en el relato bíblico del Samaritano. Como dijimos, cualquier momento puede ser como el camino de Jerusalén a Jericó, en donde un hombre sintió a otro que se encontraba abandonado y lastimado como su hermano, se acercó a él y abrió para los dos un horizonte de esperanza»¹⁸².

¹⁸² Martin Hidalgo Serrano, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011, p. 296.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah, *La condición humana*, Editorial Seix Barral, S. A, Barcelona, 1974.
- BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2016.
- BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Caparros editores, 4ª edición, Madrid, 2005.
- BUBER, Martin, *Eclipse de Dios*, ediciones sígueme Salamanca, segunda edición, 2014.
- CABROLIÉ VARGAS, Magaly, *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 9, N° 27, 2010.
- CAPANAGA, Victorino, *Agustín de Hipona*, La editorial católica, Biblioteca de autores cristianos, serie maior, Madrid, 1974.
- CHALIER, Catherine, *Por una moral más allá del saber*, Caparros editores, Madrid, 2002.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía 3*, Alianza editorial, Madrid, 1981.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía 4*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- GESCHÉ, Adophe, *El hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.
- GEVAERT, Joseph, *El problema del hombre*, edición sígueme, Salamanca, 2008.
- HISTORIA DE LA FILOSOFIA, Torre de babel ediciones, Disponible en: <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/Descartes/Descartes-Solipsismo.htm>, 28 de enero de 2017.
- HIDALGO, SERRANO, Martin, *Moral y ética en el pensamiento del Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2011.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía II*, Editorial Herder, Barcelona, 1967.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, edición sígueme, 2ª edición, Salamanca, 2012.

LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, edición catedra, 5ª edición, Madrid, 2012.

MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, 23ª Edición, Madrid, 1971.

MARTIN VELASCO, Juan, *El encuentro con Dios*, Caparros Editores, Madrid, 2007.

MBITI, John, *African Religions and Philosophies*, New York, Doubleday and company, 1970.

RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

ROGER GARZÓN, Francisco, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*, Imprenta provincial, Valencia, 2011.

RUIZ, Javier de la presa, *Alteridad un recorrido filosófico*, ITESO, México, 2007.

UNAMUNO, Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*, Editorial Castalia, Madrid, 1987.

RIVA, Franco, *Ética como sociabilidad*, Buber, Marcel y Levinas, Anuario Filosófico, serial online, June 2005; 38(2):633-655. Disponible en: Academic Search Complete, Ipswich, MA.