

APORTACIONES ÉTICAS EN LA OBRA DE LAÍN ENTRALGO

1. INTRODUCCIÓN

Sin haber dedicado ninguno de sus libros expresamente a exponer su concepción de la Ética, se encuentran en la obra de Pedro Laín Entralgo no pocas referencias a cuestiones particulares de gran calado moral, como son la persona humana y su tarea de personalización, las formas de relación interpersonal en su autenticidad y en su posible amenaza, las virtudes morales o bien las notas propias de la actividad humana, acompañadas de una significativa apoyatura histórico-filosófica y científica. Sin duda es Zubiri el filósofo contemporáneo del que más se benefician sus pormenorizados análisis. He entresacado de sus primeros libros, *La espera y la esperanza* y *Teoría y realidad del otro*, y de algunos de los estudios agrupados en *Ser y conducta del hombre*¹ dos de los temas éticos que más sobresalen en ellos: la esperanza como virtud moral y la ética de la convivencia o diálogo interpersonal. En estas páginas he pretendido no tanto su exposición resumida cuanto la presentación de algunos de los hilos conductores que facilitan la lectura ética de tales estudios², a lo cual he añadido los complementarios comentarios personales y el intento de sistematización.

2. DE LA ESPERA A LA ESPERANZA Y AL BIEN MORAL

Un modo posible, y en ocasiones frecuentado, de acercamiento a la realidad moral es tomando por punto de partida alguna de las estructuras antropológicas constitutivas. En este sentido Roman Ingarden llevó a cabo un estudio lingüístico, fenomenológico y neurofisiológico de las condiciones que en el hombre explican y hacen necesaria la responsabilidad moral³. O bien Zubiri adoptó como

¹ El artículo de LAÍN ENTRALGO, P., *Tres reflexiones éticas*: Isegoría 13 (abril 1996) 99-117, recoge en su mayor parte ideas ya expuestas en *Ser y conducta del hombre*.

² Prescindo aquí de la perspectiva antropológica llamada «monista», asumida en la última obra citada y de las dificultades que al propio autor le plantea para conciliarla con una visión integral de la persona que no desemboque en el pantefismo espinoziano ni en el materialismo. Encontramos admisible del monismo la crítica al dualismo de tipo cartesiano, que disocia de entrada espíritu y cuerpo en el hombre y sólo los acopla artificialmente, pero no es ésta la concepción clásica del hombre, unitaria sin ser monista.

³ INGARDEN, R., «On responsibility», *Man and Value* (Philosophia Verlag, Munich, 1983). Existe traducción castellana en Ed. Caparrós.

comienzo ético el hecho antropológico inesquivable de la justificación, en su sentido etimológico de *justum-facere* (hacer la justeza), urgido por la falta de ajustamiento del hombre con el medio externo, en contraste con el ensamblaje sin fisuras entre el animal y su medio circundante (Umwelt)⁴. También la reflexión ética de Laín Entralgo comienza por una propiedad manifiesta en el ser y el actuar del hombre, y en este caso arraigada en su biología y en su temporalidad futuriza, como es la *espera*, para desde ahí atisbar la esperanza —incluyéndola en la virtud de la fortaleza— y derivadamente el conjunto de la vida moral.

Pasaré por alto las distintas figuras históricas de la espera y la esperanza, ilustradas abundantemente por nuestro autor, para centrarme en la teoría ético-antropológica que es divisada a partir de aquéllas y que viene expuesta por referencia a su objeto especificador.

En el animal la espera se resuelve en los estados de alerta y de alarma, siempre que alguno de los estímulos ambientales no encaja en los esquemas de conducta dictados por el instinto de la especie. Así, el perro cazador que está al acecho o la presa furtiva que se defiende se rigen por unos bienes sensitivos futuros, que sólo pueden ser alcanzados poniendo en funcionamiento las antenas proporcionadas a sus sentidos internos. Frente a ello, en el hombre la espera no viene determinada por los apetitos sensitivos —concupiscible e irascible—, ni por la situación del medio en que se halla, ni tampoco por un repertorio fijo de posibilidades ya dadas, sino que «en abrupto e insalvable contraste con la espera animal, la espera humana es suprainstintiva, suprasituacional e indefinida»⁵. En este sentido, expresiones usuales como «la esperanza es lo último que se pierde» o «mientras hay vida hay esperanza» atestiguan, aunque referidas propiamente a la espera, que ésta acompaña siempre bajo uno u otro temple al existir humano, en tanto que no puede dejar de hallarse *in via*.

La espera es el particular modo suprainstintivo que en el hombre adopta el instinto de conservación, dirigiéndose por tanto no sólo a lo que favorece el existir humano, sino también a aquello de que ha de estar precavido⁶. Es tal, que se vierte proyectivamente hacia aquello que se espera y manifiesta su peculiar composición de certeza e inseguridad en las preguntas que ella misma suscita, orientadas a despejar la acción subsiguiente. De este modo «la espera vital se hace siempre proyecto, pregunta y operación»⁷. Por esto los rasgos inherentes a la acción humana llevan para Laín el signo de la espera proyectiva e inquisitiva, según la cual la actuación se distiende. Fijémonos en algunos de estos rasgos, como son la originalidad, la contingencia, la creación y la sociabilidad en la acción.

⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre* (Alianza Ed., Madrid, 1986, Cap. VII: «El hombre realidad moral»).

⁵ LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza* (Alianza Univ., Madrid, 1984), 492. Sólo porque la espera es suprasituacional puede acaecer la figura negativa de la desesperanza, definida como «estado habitual de la vida, en la cual quien lo experimenta cree estar seguro de que no hay y no puede haber nada capaz de dar a su propia existencia o a la existencia humana en general un sentido verdaderamente satisfactorio» (Íb., *Ser y conducta del hombre* [Espasa-Calpe, Madrid, 1986], 266).

⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, 540.

⁷ *Op. cit.*, 543.

La *originalidad* de cada acción es incomprensible sin la espera, que antes de la actuación y en el propio transcurso de ésta ha dado su sello existencial y original a la acción singular. Por su parte, también la *contingencia* de lo realizado se ha hecho ya presente durante la espera que le había precedido, en tanto que versaba ésta sobre lo que todavía no era y por consiguiente sobre lo que en sí mismo es no-necesario. En cuanto a la *creación* (o más bien cuasi-creación, por cuanto es esencialmente diferente de la divina «*creatio ex nihilo sui et subjecti*»), plasmada en el estado de cosas inédito en que termina la acción, tiene lugar como un encuentro con lo nuevo, a lo que ya estaba abierta la espera. Y por último la *relación con el otro*, en condición de destinatario de la propia acción, viene expuesta en el hecho de esperar algo *de alguien* o con-fiar, sin lo cual no hay tampoco espera. Un realismo ético, que se atenga a los constitutivos de la acción humana, ha de contar, por tanto, con la espera, en la medida en que la estructura temporal de ésta está en el origen de las propiedades inmateriales de toda acción.

Ahora bien, la esperanza añade a la espera el elemento positivo de referencia a la realización inmanente de las propias posibilidades vitales de ser. Así, mientras la espera se dirige tanto a un posible bien asequible como a un mal amenazante, la esperanza viene siempre cualificada positivamente por algún logro existencial futuro en el que se está esperando. Se diferencia, de este modo, la esperanza, por una parte, de la creencia ingenua y perezosa en que todo saldrá bien, pero también difiere, en el otro extremo, del fiarlo todo a la propia actividad. Laín las examina respectivamente bajo los títulos de *espera inane*, carente de un proyecto que la tense y sumida en el tiempo de la rutina, y de *espera circumspectiva*, caracterizable como un «esperar que» y «esperar de», del que está ausente el genuino «esperar en» que caracteriza a la esperanza. Por contraposición a estas dos formas insuficientes, la esperanza incluye tanto el riesgo inherente a la propia actividad como la apertura a lo inesperado en que se cifra el don acogido.

Pero éstas son notas que vienen posibilitadas por la indeterminación del objeto formal de la esperanza, a saber, el bien en toda su generalidad y amplitud. En otros términos: el «hacia» proyectivo inmediato y el «hacia» elpídico o remoto de la esperanza se integran mutuamente en los actos particulares de estar esperando. Por contrapartida, los actos de aguardar se caracterizan por tener un término delimitado y preciso, aun cuando ciertamente venga posibilitado en última instancia por la esperanza, en tanto que el bien humano genérico está subtendido como objeto terminal a los bienes particulares que le dan concreción sin agotarlo.

En cuanto a las virtudes que apuntan al bien más alto, sin arredrarse ante los peligros de muerte, son la fortaleza y su parte integral la magnanimidad, descrita por Aristóteles como dilatación del ánimo hacia las grandes empresas. Ocurre, de este modo, que por razón de su objeto —el bien plenario— la esperanza llega a transmutarse en componente de la virtud moral de la fortaleza, en la medida en que la persistencia en la adhesión a aquel objeto requiere movilizar los actos de las otras virtudes afines. Expone Laín a este propósito, comentando a Tomás de Aquino: «Mirada desde el plano de la vida moral, la esperanza, pasión del apetito irascible, se humaniza en cuanto constituye uno de los supuestos psi-

cológicos de la fortaleza: la esperanza se hace humana ofreciendo al fuerte un futuro incitante, y el fuerte llega a serlo porque —entre otras cosas— sabe esperar»⁸. O en otro lugar, refiriéndose a la magnanimidad: «Gracias a la magnanimidad y a la fortaleza la pasión de esperar se hace plenamente humana y verdaderamente radical»⁹.

Las formas deficitarias de la esperanza se acusan también a su modo como deficiencias en la virtud moral y se deben a que los componentes negativos de inseguridad y de cautela ante los obstáculos prevalecen sobre sus opuestos positivos correspondientes, que son la creencia y la confianza. En efecto, los extremos viciosos de la fortaleza, consistentes en la cobardía (por defecto) y en la temeridad (por exceso), están psicológicamente próximos a la desesperanza o esperanza por defecto, en que falta toda proyección de acción, y a la arrogancia o esperanza por exceso, sólo activa y sin entrega, respectivamente. Es en último término el mismo bien lejano y arduo que justifica el exponerse inherente a la fortaleza lo que acredita a la esperanza como espera confiada.

Pero se dan asimismo otras expresiones también deficientes y singularmente características de la esperanza, que son las que tienen que ver con sus constituyentes positivos, antes mencionados, de creencia y confianza. En lo que se refiere a la creencia, estriba en el crédito concedido a la realidad que se afirma al vivir en la esperanza. Latente en las previsiones imaginadas y en las distintas figuras concretas que la esperanza adopta, la posición existencial afirmativa de lo real alienta en cada acto de esperanza y es lo que impide que su término general, envolvente de los objetos particulares anticipados, pueda quedar encerrado en la imaginación, entendida en este contexto como la peculiar modificación de neutralidad de la certeza de la afirmación, según una de las caracterizaciones husserlianas.

Pues bien, la esperanza se convierte en deficitaria por razón de su elemento de creencia cuando declina en mayor o menor grado —Laín entiende que nunca está del todo ausente— en mera preocupación por lo inmediato (*Sorge* o procura), tal como la describe Heidegger en su Análítica existencial de *Ser y tiempo*. Es precisamente la incapacidad de integración de la *Sorge* en el sumo bien del hombre lo que impide que estemos con ella ante un bien especificador de una posible virtud moral. Así se desprende de textos como los siguientes: «Espero (en el sentido de que tengo esperanza en) un evento que sólo puede ser un verdadero bien... abierto a la perspectiva de un “sumo bien” capaz de asumirlo»¹⁰. «El bien que el hombre espera es siempre el “sumo bien”; de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus “esperanzas determinadas”»¹¹.

Por lo que hace al defecto de esperanza por razón del otro elemento positivo que la integra, y que es la *confianza*, se acusa en la pasividad meramente expec-

⁸ *Op. cit.*, 105.

⁹ *Op. cit.*, 554.

¹⁰ *Op. cit.*, 583.

¹¹ *Op. cit.*, 582-583.

tante, vale decir, no esperanzada y que, por tanto, adolece del compromiso confiado. La falta de confianza en la actividad propia se presenta en este caso como la presunción del iluso, que se abandona a la suerte, sin arriesgar confiadamente, en el extremo opuesto a la arrogancia antes examinada de quien se abandona a sus propias fuerzas. Por ello, a diferencia de la esperanza auténtica, la expectación, en tanto que privada de la confianza, no admite su humanización en sentido moral. «La confianza del esperanzado exige de éste actividad y osadía, le mueve a la magnanimidad; por tanto, a la concepción de proyectos tan altos y arriesgados como la razón y la prudencia consientan, y a la resuelta y resolutiva ejecución de lo proyectado en ellos»¹².

En conclusión, partiendo del esquema tradicional de las virtudes y de los apetitos sensitivos, es original de Laín Entralgo la incorporación de la esperanza como parte integrante a la virtud de la fortaleza, en vez de considerarla sólo como una pasión del apetito irascible, según la presentación escolástica al uso. Quedaba un hueco a este respecto entre la pasión de la esperanza y la virtud teológica correspondiente, que sólo ocasionalmente —por ejemplo, en Gabriel Marcel— se llegó a salvar como virtud moral natural, pero sin insertarla en el marco sistemático tradicional. Por otra parte, la irreductibilidad de esta virtud a las otras virtudes naturales, y a la vez su inesquivabilidad, se ponen de manifiesto desde su anclaje en la espera. Pero, al desarrollarla nocionalmente, Laín encuentra que tiene la misma estructura de medio entre extremos que caracteriza en general a la virtud natural y que estos extremos han sido abundantemente atendidos por la reflexión ética y antropológica contemporánea.

3. DEL ENCUENTRO CON EL OTRO A LA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA

Otro acontecimiento antropológico que ha ocupado por menudo a Pedro Laín es el *encuentro con el otro*. Ya el movimiento anímico de la esperanza supone, por cierto, al otro a través de su componente indispensable de confianza, acabado de consignar. Pero ahora se trata de examinar en directo la versión existencial constitutiva hacia el otro, que se modaliza pluralmente según su mayor o menor proximidad a lo que es una relación interpersonal. Al igual que en el apartado anterior, también aquí voy a prescindir del recorrido por la historia del pensamiento, efectuado con pertinentes observaciones críticas en las dos primeras partes de la obra que comento (*Teoría y realidad del otro*), para ceñirme a algunas de las consideraciones de tipo sistemático, a las que dedica la parte tercera.

El encuentro no es un simple hecho constatable desde fuera, como se lo vería desde un enfoque conductista, sino que viene posibilitado en el hombre por unas condiciones fisiológicas, por unos datos fenomenológicos y por unas categorías ontológicas, como son la relación y la potencialidad, que a un nivel menos señalado caracterizan también a los otros escalones del ser. Examinaremos a continuación el encuentro a estos tres niveles.

¹² *Op. cit.*, 577.

a) Entre las *condiciones fisiológicas* destaca la subjetividad del cuerpo, como punto-cero de toda orientación espacial: su esquema unitario precede a la percepción interna de sus operaciones particulares, por lo que el conocimiento de las funciones psicofísicas del otro no podría deberse a una proyección desde el cuerpo propio, en la medida en que son funciones que el otro tiene por corporalmente suyas. Esta subjetividad se manifiesta particularmente en las manos, como instrumento de los instrumentos objetivos, y en el rostro, que cumple una función expresiva, y no meramente notificadora de estados de ánimo que, para ello, tuvieran que haber sido objetivados. El bipedismo, por su parte, está en correlación con el horizonte objetivo de la visión.

Los sentidos externos de la vista, el oído y el tacto se auxilian mutuamente en la percepción del otro. Mientras la vista proporciona la consistencia física de lo percibido, el oído notifica la intención significativa de la persona y el tacto coopera con ellos suministrando la resistencia y solidez. Por tanto, la vista sin el oído recela de la persona ajena, a la que sólo adivina, y, simétricamente, el oído desasistido de la vista no puede percibir la objetividad natural del otro. Entiendo, sin embargo, que de cara a la percepción completa la primacía le corresponde a la vista, que es la que da completud al percepto y la que introduce la distancia objetiva, como ha mostrado Hans Jonas¹¹, mientras que la integración de los datos auditivos no la puede efectuar el propio oído, como sentido de lo secuencial, sino que ha de venir de la anticipación intelectual de lo unitario. De este modo, ya desde su presentación sensitivo-corpórea la persona es un ser que acontece, mientras que el objeto percibido es objetivado como una totalidad.

b) Entre las notas *fenomenológicas* del existir destacan el encontrarse-en, el ser-con o coexistencia y el ser-hacia o remitencia a lo que no se hace inmediatamente presente. El «en» de la existencia es a la vez un «en» de implantación y de instalación o espacialidad: así el encuentro se ve afectado por ambos sentidos, en tanto que viene posibilitado por las creencias en que comunicamos —en las que ambos estamos o vivimos implantados— y por el hábitat de instalación común, que nos da acogida. El «con» existencial adhiere primariamente a los otros desde las cosas mundanas (que son propiedad de..., regalo de..., administradas por...) y desde ellas tiende el puente hacia el encuentro con alguien otro que es persona. En tercer lugar, el «hacia» direccional unifica proyectos diversos y, de este modo, transmuta la opacidad inicial del mundo en torno, dándole una figura determinada que es motivo de encuentro interpersonal.

c) En cuanto a la *categoría ontológica de relación*, se presenta en el encuentro personal como el espacio nuevo del «entre», por el que los sujetos transitan. No dándose fuera de las personas su lugar de intermediación, no lo pueden, sin embargo, constituir ellas aisladamente, ni tampoco de un modo aditivo, sino que se

¹¹ JONAS, H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Vandenhoeck, Gotinga, 1973), 200 ss. (trad. cast.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica* [Trotta, Madrid, 2000]).

abre a través del encuentro en las formas de un impacto súbito, una conversación sostenida, una experiencia compartida... Cuando la relación se expresa mediante el «nosotros» diferenciado interpersonalmente, adopta ésta la forma de la interpenetración coejecutiva de cada uno en el otro¹⁴, por contraposición a la unión por fusión de las cosas materiales, en la que éstas desaparecen en su individualidad. Así, a propósito del amar, «quien coejecutivamente ama a otro le in-sta, en el sentido más propio de la palabra: trata de estar-en-él, en la raíz misma de su vida, en el seno de su intimidad»¹⁵. La relación se advierte también en que mientras que el yo personal se contrapone a las cosas de su entorno, en cuanto objetualmente delimitadas, los otros yoes también personales, en cambio, le hacen posible ser como yo y situarse respecto de ellos, al devenir para el yo un tú o un él.

Además, el encuentro con el otro se inscribe y realiza por medio de su cuerpo, apto para desvelarme una vida humana. Esta apertura tiene, sin embargo, su limitación en los actos conscientes y libres del otro, los cuales en rigor no pueden venir dados a mi conciencia, como tampoco pueden venir dados, de un modo directo y objetivado, ni siquiera a la conciencia del sujeto que los ejecuta en tanto que sólo los ejecuta. Pero el cuerpo participa de la misma subjetividad semoviente del sujeto, irradiando así en él, al menos en parte, las vivencias tenidas.

De aquí se sigue la diferencia entre el aspecto corporal del encuentro y el intercambio de libertades que lo prosigue. Laín hace patente esta diferencia al delimitar en el encuentro un momento físico y otro libre o definitorio (pues la libertad en el primero se limita a la interpretación modeladora de la percepción de aquél con quien me encuentro). «Nuestra relación tiene un primer momento en el cual yo no soy libre: aquél en que yo percibo la real existencia del hombre con quien me encuentro... La percepción del otro constituye, pues, el *momento físico* del encuentro. Pero el encuentro no acaba aquí. Después de percibir la existencia del otro, tengo que responder a ella; mi relación con él va a consistir en asumir la decisión y la responsabilidad de una respuesta... Mi ser personal se conduce ahora *libre y personalmente*. La respuesta al otro constituye, en suma, el *momento personal* del encuentro»¹⁶. En el encuentro el otro viene *realmente* desde sí mismo hacia mí, por lo cual yo he de trascender, por así decir, el texto *teórico*, que de un modo externo se me impone a través de su cuerpo, para reconocerle en su realidad personal y poder responderle. *El otro resulta ser, de este modo, tanto teoría como realidad.*

Un corolario de esta distinción de planos está en la falibilidad de que no puede por menos de adolecer toda interpretación que hagamos de las vivencias del

¹⁴ Esta coejecución se halla limitada tanto por la opacidad ontológica previvencial del otro respecto de mí como por la libertad, que no es transponible de uno a otro sujeto (LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, [Revista de Occidente, Madrid, 1968], 306 ss).

¹⁵ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, 293.

¹⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, 72-73. La distinción nocional de los momentos físico y personal no significa una separación cronológica nítida, ya que la sola percepción incluye intenciones actuales o bien sedimentadas que dirigen en uno u otro sentido la mirada. No podemos detenernos aquí a examinar las distintas formas de encuentro partiendo de su incoación perceptiva, en que concurren los sentidos de la vista, el oído y el tacto, tal como minuciosamente está analizado en la obra que nos sirve de referencia.

otro, ya que nunca vienen impuestas en la etapa física del encuentro. Así lo expone en seguimiento de Husserl y en discrepancia con la inexacta tesis de Scheler, según la cual la adscripción de las vivencias a uno u otro individuo sería efectiva sólo por la mediación de un cuerpo diferenciado. En otros términos: una vivencia de cólera, de júbilo, de sorpresa... es privativa de cada sujeto en su individualidad personal, en vez de ser vivida indiferenciadamente y en común por una pluralidad de sujetos y sólo individualizada posteriormente cuando uno u otro se la apropia y la exterioriza mediante sus manifestaciones corporales. Frente a esto «... cuando yo *veo* la cólera en la expresión del otro, lo que hago es *opinar* que estoy viendo tal cólera... porque la notificación de aquello de que yo tomo nota es obra de un ser en libertad»¹⁷.

Ahora bien, la diferenciación intersubjetiva del encuentro reside en el «nosotros», en el sentido de la nos-otridad o el sernos otros, y no meramente como nostridad indiferenciada. El paso de la nostridad genérica a la nos-otridad dual se ve impedido en grado diverso en la máscara, la huella y la intención objetivada. La *máscara* o disfraz oculta a la persona real del otro; y al quedar sólo como comportamiento congruente en réplica con ella el enmascaramiento propio, hace patente, de este modo negativo, que la persona sólo es propiamente en coexistencia. En la *huella* se pone de relieve la nostridad genérica en su forma pura: estoy ante «otro como yo», que no llega sin embargo a manifestarse personalmente, ya que la huella se limita a conducir al otro sin darle expresión. Por último, la *intención objetivada*, sin llegar todavía a la identificación viviente personal que se actualiza en el encuentro pleno, va más allá del otro indeterminado, mostrándome rasgos típicos más o menos acusados de su autor (por ejemplo, pintor, observador de figuras, cortesano..., si estamos ante un Velázquez); lo que le falta para que sea encuentro logrado es la reciprocidad iniciada y mantenida.

Cuando se actualiza el nosotros en este segundo y plenario sentido, pero sin las desfiguraciones anteriores, es cuando muestra su *alcance ético*, al crear el espacio de la corresponsabilidad entre los sujetos implicados. «En el lapso temporal comprendido entre la percepción del otro y mi respuesta a él adquiere su constitutivo carácter ético —se etifica— el momento físico del encuentro»¹⁸. El indicio de la otra vida personal, que crea en mí responsabilidad, se autentifica en la palabra, no tanto en el gesto visual, el cual requiere interpretación por la ambigüedad que suele envolver. Pero la autenticidad de esta fase definitiva de la corresponsabilidad sólo es posible si se contrae ante un tercero, que sea la instancia personal suprema a la que denominamos Dios (de otro modo, la responsabilidad se limitaría al seguimiento de unas reglas de juego convencionalmente convenidas, y le faltaría la irrevocabilidad del ser-responsable que esencialmente la caracteriza).

* * *

¹⁷ *Op. cit.*, II, 88. «Vermeinen» es la expresión husserliana aquí traducida por «opinar»; entiendo, sin embargo, que el sentido del término alemán lo expresa mejor el verbo «presumir», en tanto que tener por válido lo que no está dado en una intuición impletiva adecuada.

¹⁸ *Op. cit.*, II, 124.

Una vez instalados en el vector ético, el encuentro inmediato se transforma en convivencia duradera. Pero a este respecto hay que contar con que la convivencia incorpora al encuentro yo-tú formas relacionales interhumanas no estrictamente interpersonales, como son los modos humanos genéricos aquellas veces en que reaccionamos simplemente como vivientes corpóreos, o bien los modos específicamente humanos cada vez que me comporto como es exigible de un hombre, o las tipificaciones propias de mi generación o de mi pueblo, o los gestos impersonales o estandarizados...; todas estas modulaciones inexcusables hacen que la relación de trato yo-tú esté bordeada y mediada por numerosos planos cruzados provenientes del conjunto de los «ellos» o simplemente del «ello». La conversión del tú en un él tiene lugar de continuo, cada vez que me alejo del comercio viviente interpersonal, quedándose en la lejanía el rastro objetivado del «alguien» que se me había hecho presente y con quien acaso puedo volver a encontrarme¹⁹.

Pero lo que de un modo general convierte en éticos los requerimientos anteriores de la convivencia es el exceso o hipérbole del querer humano en relación con los modos particulares en que se expresa al resolver la conducta. Ocurre, así, que el acto de acogida al otro no desaparece en su realización, sino que incrementa al propio querer que lo ha impulsado, excediendo de sus actos en la forma de hábito perfecto.

Hubiera sido deseable un mayor desarrollo de este aspecto básico del querer, que se limita a ser sugerido por Laín cuando ve en la hipérbole de los enamorados un índice antropológico constitutivo: «... el hiperbolismo de quienes enamoradamente se aman no es sino una forma particular, especialmente visible, de la esencial condición hiperbólica del ser humano... Sin ésta, la perduración de la especie humana no pasaría de ser un juego calculable de necesidades y satisfacciones»²⁰.

La donación inherente al amor es, en efecto, una muestra bien patente del exceso de la persona que ama sobre sus actos efusivos, en la medida en que son actos que no la menguan pese a dar la persona de lo que es²¹. Pero, en un sentido más general, cualquier realización moral es posible porque el querer que la cumple apunta más allá de la efectuación material del estado de cosas externo que inmediatamente lo dirige; la hipérbole está, aquí, en que la voluntad de conformidad con el bien moral rebasa cualquier atenuamiento a los efectos resultantes de la propia acción (tanto la filosofía clásica como Husserl distinguen, en este sentido, entre una conformidad formal y una conformidad meramente material con lo moralmente debido)²².

Mas si partimos de las formas objetuales de relación con el otro, en las que se me presenta como funcionario, como cliente, como suscriptor..., el acceso

¹⁹ Es notoria la influencia en estas consideraciones del planteamiento de Martin Buber.

²⁰ *Op. cit.*, II, 212.

²¹ Sobre el dar de sí mismo y sus límites, patentes en la propia identidad y en lo que es mío sin que haya mediado la apropiación, ver LAÍN ENTRALGO, P., *Ser y conducta del hombre*, 412-415.

²² Cf., por ejemplo: «Tan pronto como se mezclan las leyes de los objetos con las leyes racionales en la actuación moral, pierde su sentido hablar de infracción» [texto de los Manuscritos citado por ROTH, A., *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1960), 34].

desde ellas al nivel ético de la convivencia se hace posible porque el otro anónimo con el que intercambio es una persona encubierta, que en cualquier momento puede manifestarse. Ciertamente, por ser la convivencia co-ejecución de los actos ajenos, las vivencias más periféricas del otro, como un dolor físico, no me pueden venir dadas, pero sí —aunque sólo de un modo incoactivo y coejecutándolos— los actos que provienen del núcleo personal.

Mientras que la relación de objetualidad mide a las personas con un rasero funcional, que establece gradualidades y comparaciones, la relación interpersonal sólo es posible desde su igualdad constitutiva como personas, en tanto que se reciprocán, y desde la veracidad esencial que las hace manifiestas en su condición personal. Por ello los eventuales abusos en el trato o las formas de mendacidad únicamente se tornan comprensibles de un modo derivado, como falseamiento de aquella relación previa de igualdad y de veracidad en que de suyo se encuentran como personas, pues «la mentira y la enemistad son la excepción y no la regla en la conducta del hombre»²³.

La ética de la convivencia deja en franquía el paso al posible tú bajo los rasgos objetuales de los «ellos» con los que me relaciono. Ninguno de esos rasgos, ni su conjunto, cierran y fijan a su portador, por cuanto éste acontece, viniendo de más acá de lo objetivable (es surgente) y encaminándose hacia más allá de lo objetivable (es creador de posibilidades). Pero esta actitud ética personalista trae consigo sobreponerse a los posibles estancamientos en la objetivación del otro, que tienen lugar cuando las apariencias primeras de ser obstáculo —del que desembarazarse—, instrumento —plegable a los objetivos ajenos—, un nadie —ignorado por principio— o un objeto de contemplación —presente en el silencio— obturan la comparecencia de su realidad personal. Sin duda la objetualidad se interpone inevitablemente en el trato con el otro, pero el reto ético está en que no suplante al tú que siempre alienta tras ella. Advertiremos a continuación cómo en las relaciones de amistad y proximidad se patentizan al máximo los caracteres señalados de una convivencia entre personas.

Laín Entralgo ha descrito los supuestos ontológicos, psicológicos y éticos de la amistad, prolongando las líneas clásicas de su tratamiento por Aristóteles. Así como otras características ontológicas y psíquicas del hombre, tales como la personalidad, la dignidad o la responsabilidad, se convierten en *éticas* cuando se atiende a su capacidad de crecimiento, también la disponibilidad constitutiva para con el otro que está a la base de la amistad llega a poseer índice ético una vez que ha mediado el ejercicio libre con el que le es posible incrementarse, superando así su posible obstrucción. «... Esta constitutiva, ontológica apertura al otro puede realizarse ónticamente bajo dos formas contrapuestas: la apertura *sensu stricto* y la oclusión. Mediante el ejercicio de su libertad, el otro puede mostrarseme abierto o cerrado»²⁴. De este modo, la invocación y el acogimiento

²³ LAÍN, P., *Teoría y realidad del otro*, II, p. 279.

²⁴ *Op. cit.*, p. 295. Repetidamente ha visto Laín en la libertad la esencial condición de la moralidad. Así, por ejemplo: «Utilizar en uno u otro sentido las posibilidades de lo que se tiene o se hace es la consecuencia de una opción, y por tanto la expresión de la ingénita libertad y la esencial condición moral de la libertad humana» (*Ser y conducta del hombre*, p. 348).

correlativos son las actitudes éticas en las que arraiga la amistad, como realización en la confianza de la apertura recíproca. A diferencia de las formas de relación meramente objetual, en la amistad tiene lugar la coejecución intencional en mí de los actos expresivos con los que alguien me invoca y, en correspondencia, la coejecución también intencional por él de la respuesta que a su gesto expresivo doy. Este in-starse mutuamente, en su sentido originario de estar cada uno en el otro, es lo que constituye para Laín en su esencia el amor de amistad.

Si en la amistad la confianza es lo que permite superar la incertidumbre respecto de lo que el otro no me hace manifiesto, en la relación de proximidad la confianza se hace especialmente precisa para que fluya el doble movimiento correlativo de súplica y de donación²⁵. La parábola evangélica del Buen Samaritano ilustra vívidamente el modo como el otro se constituye en prójimo al presentarse como menesteroso.

Sin embargo, ambas formas de comunión recíproca no están incomunicadas, sino que al fin se prolongan y terminan cada una en la otra. Es una comunicación que se hace posible porque el tipo de relación que las preside no es la utilitaria, ni la encaminada al deleite. Transcribo un largo y significativo texto de Laín al respecto: «Cuando mi instancia coejecutiva en el alma de mi amigo es a la vez creencia y donación —aunque ésta sea la mínima de prestar compañía mediante la presencia y la expresión—, mi amistad con él es también proximidad: además de ser yo amigo suyo, soy su prójimo. Y cuando, complementariamente, aquél de quien yo soy prójimo pasa para mí de ser *un* hombre a ser *tal* hombre; cuando a mi conmovida creencia en su menester y a mi sacrificada donación para remediarlo se une la coejecución complacida de lo que en ese hombre es vida personal, entonces mi prójimo llega a ser mi amigo, y la relación de proximidad se hace —del modo más pleno y fehaciente— relación de personidad. La proximidad y la personidad se completan y coronan entre sí»²⁶.

4. CONCLUSIONES

La ilimitación a que apunta el encuentro dilectivo, siempre parcial, con el otro, ya sea bajo la forma de amor de amistad o de amor al prójimo, lo pone en relación con la esperanza, que antes nos ha ocupado. Así como la completud en la relación interhumana requiere un Tercero absoluto, que afiance y plenifique una relación aquejada de huecos, el tú que colma la esperanza es, análogamente, el que no tiene que hacer el recambio continuo con un él, sino que, por su presencia constante como Tú, hace posible el carácter ético del encuentro interhumano: «Así, ha podido decir F. Ebner que el amor entre hombre y hombre es en cierto modo una relación *entre tres*, porque Dios está siempre presente cuando dos personas se encuentran y como tales personas se aman»²⁷.

²⁵ Laín ha estudiado las formas de donación y en especial el significado y los límites de la donación de sí (*op. cit.*, pp. 412 y ss.).

²⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, p. 318.

²⁷ *Op. cit.*, p. 385.

El «hacia» de la convivencia resulta ser, así, ilimitado tanto por la extensión no colmada de personas posibles que abarca como por la plenitud en el ser-prójimo del otro a que se dirige, sólo posibles ambas en la perspectiva del sumo bien: «La meta de la coesperanza interpersonal y amorosa es la plena proximidad en el sumo bien: un estado de la existencia humana en que la relación con el otro, además de ser en sí misma perfecta, sea a la vez parte integrante de una perfecta convivencia con la humanidad entera y de la posesión personal del bien supremo»²⁸.

A la misma conclusión se llega si se contempla la convivencia, no desde la imperfección del encuentro, sino desde el ángulo del instante eterno, entreabierto en la convivencia. Laín parte del contraste entre el vivir proyectivo y el vivir en el instante, en el que irrumpen el nosotros de la *dfada* personal: «Vivir proyectivamente *en* el mundo es ir bregando paso a paso con la resistencia de la realidad exterior; vivir instantáneamente *con* otra persona, cambiar *con* otro una mirada de comprensión y amor, es en cambio descubrir de golpe y gratuitamente que para el hombre la realidad es donación, además de ser resistencia, y advertir a la vez, con Goethe, que el instante es eternidad»²⁹.

Así pues, y según se apunta en el texto anterior, en el fulgurar presente de la mirada amorosa vive el hombre su trascendencia respecto de la temporalidad mundana. Pues esta mirada es también el instante (la palabra alemana *Augenblick* tiene la doble connotación de mirada y de instante), en el que el presente eterno se hace tangencial a lo temporal. Y como el presente evanescente del «ahora», inmerso en la sucesión, apenas puede retener el presente que el «siempre» de la mirada amorosa actualiza, se sigue de ello que la verdad del presente del acto de amor —que excluye toda convencionalidad— tiene en el Tú no mundano la condición y garantía de su autenticidad.

Plaza de Santo Domingo, 7, 3.º C
30008 Murcia

URBANO FERRER

²⁸ *Op. cit.*, pp. 339-340.

²⁹ *Op. cit.*, p. 345.