

## «Pedro Laín Entralgo: El encuentro interhumano»

Desde la aparición de *Teoría y realidad de otro* en 1961 hasta la edición de 1983<sup>1</sup>, la importancia de esta obra de Pedro Laín Entralgo ha ido creciendo paulatinamente, nos ha ido aportando nuevas respuestas sobre el radical imperativo metafísico de nuestra convivencia.

Laín no sólo nos ofrece una doctrina de la relación interhumana amplia y comprensiva, sino que también y sobre todo logra que reflexionemos acerca de nuestra manera de convivir con las personas en torno. Nuestra pretensión en estas páginas es llegar a descubrir y explicitar el pensamiento de este autor acerca de tal realidad y tal teoría, tarea que, sin duda, nos permitirá apreciar la estrecha relación de su concepción con numerosas ideas de la filosofía orteguiana.

### I. *El «problema del otro»*

El «problema del otro», esto es, la necesidad de justificar intelectualmente nuestra convivencia con otras personas surge como tal problema y, en principio, sólo *virtualmente* con la vigencia social del cristianismo. Para Laín, los griegos no conocieron el menester mental que hoy llamamos «problema del otro» por cuanto para que este «problema» sea vivido realmente se precisa sentir de *veras* la peculiar realidad del propio yo, y a esto no llegaron nunca los griegos. Ahora bien, el problema del otro nace con el cristianismo pero el plantea-

---

<sup>1</sup> Para la confección de esta nota hemos utilizado la edición de 1983 de la editorial Alianza Universidad; la primera edición del libro de Laín Entralgo fue publicada en la Revista de Occidente en 1961.

miento de tal problema sólo llega a ser real y efectivo tras el acaecer de cuatro hechos importantes que van a condicionar precisamente el nacimiento del problema en cuestión, a saber: a) la paulatina *secularización de la existencia* del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento; b) el *auge histórico del nominalismo* durante los siglos XIV y XV; c) la importancia otorgada a la individualidad y la atribución de un *carácter cualitativo al principio de individuación*; y d) el descubrimiento de la *soledad del hombre en el mundo*.

Partiendo de tales sucesos, Laín se propone como primera tarea estudiar cómo el hombre moderno, recluso en su radical soledad metafísica y social interna da razón intelectual del otro, y explica su personal convivencia con éste. Para ello, nos distingue las principales vicisitudes que la intelección del *yo* ha ido sufriendo desde los decenios centrales del siglo XVII hasta los primeros lustros del XX, y se hace partícipe de la afirmación orteguiana según la cual con el correr de la Edad Moderna «el yo ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre un *peitit Dieu*. Kant hace del yo el sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte (...), no se contentará con menos que con decir: el Yo es todo»<sup>2</sup>.

No nos vamos a ocupar aquí del desglosamiento temático que Laín elabora sobre los distintos recursos intelectuales que el hombre moderno utiliza para descubrir y afirmar la peculiar realidad del otro<sup>3</sup>. Nos limitaremos a indicar cómo frente al egocentrismo, punto de partida y fundamento de la civilización burguesa, el planteamiento del problema del otro experimenta un giro decisivo en el siglo XX. Lo «otro que yo» (el no-yo) aparece ahora como un *constitutivum formale* del sujeto que, como tal «yo», se vive y se entiende a sí mismo. De otro lado, se considera que mi yo no agota mi propia realidad por cuanto hay algo en lo más hondo de mí a lo cual no puedo llamar «yo»: lo que inconscientemente me constituye y mi «existencia», mi «vida» o mi «personidad». Consecuencias de la adopción de estas radicales tesis son, tal como nos explica Laín, la negación *a limine* del solipsismo y la desaparición *in radice* del yoísmo vigente desde Descartes a Husserl.

La exposición que el autor nos ofrece acerca de este decisivo cambio en la idea del yo —y por tanto en la idea del tú— le lleva a explicar

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, tomo II, pág. 392. *Apud* Laín Entralgo, P., *O. c.*, pág. 30.

<sup>3</sup> Laín desglosa la primera parte de su libro en los siguientes capítulos: I. El problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes. II. El otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: la psicología inglesa. III. El otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg. IV. El otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx. V. El otro como invención del yo: Dilthey, Lipps y Unamuno. VI. El otro en la reflexión fenomenológica; Husserl.

cómo entienden y valoran la realidad del otro Heidegger, Marcel y otros autores. Ello le permite entonces acceder con documentación suficiente a una elaboración personal y profunda de este radical problema metafísico, antropológico y sociológico que es la convivencia de los hombres entre sí. Veamos, pues, la originalidad de su pensamiento.

## II. La teoría laíniana del «encuentro»

Para descubrir qué es genéricamente el «encuentro», cómo el acto de encontrarse se especifica humanamente, Laín se interroga y nos hace ver en primer lugar los supuestos del encuentro interhumano, distinguiendo en ellos los de carácter metafísico y los de orden empírico. Su respuesta a la pregunta por los *supuestos metafísicos* del encuentro vendría a configurarse del siguiente modo: un análisis del *ser que yo soy* me descubre como principales supuestos de la relación —y, por tanto, del encuentro—, los siguientes: carácter genitivo, carácter coexistencial, carácter dativo y expresivo, carácter comprensivo e imaginativo de la existencia humana. Ahora bien, mi existencia se me presenta como una existencia corpórea a la que es inherente un carácter a la vez genitivo, coexistencial, dativo y compresencial. De modo que la *corporalidad* viene a ser así el supuesto de los supuestos de la relación y del encuentro. Por otro lado, un análisis del *ser de lo que es* me presenta como supuesto principal de la relación la corporalidad a la vez expresiva, inteligente y libre que caracterizan la *relación petitiva*. Laín considera indiscutible que sin los supuestos metafísicos, el encuentro sería imposible; son, pues, absolutamente necesarios para que un hombre pueda encontrarse con otro.

Bien distinto es el caso de los *supuestos psicofisiológicos*, sólo imprescindibles cuando se les considera *in genere*: la bipedestación del cuerpo, el estado vigil de la conciencia, la conexión dinámica entre los órganos receptores y los efectores, la actividad de los interoceptores, son los supuestos psicofisiológicos que Laín nos explica en esta ocasión. Indudablemente, no son suficientes. La relación humana no lograría su normalidad si nuestro cuerpo no poseyese estructuras neurofisiológicas capaces de gobernar la expresividad y la relación afectiva con el otro.

Además de las estructuras metafísicas y psicofisiológicas que hacen posible el encuentro interhumano, Laín tiene también en cuenta los *supuestos histórico-sociales*. En cuanto a éstos, si bien son de absoluta necesidad para que sea real y efectiva la forma plenaria del encuentro (ya que nadie se encontraría con otro hombre si no hay hombres a su alrededor), *no implica que sean tan necesarios respecto de los modos de la relación con el otro que permite, tal como se nos dice, la existencia solitaria.*

Pero, ¿qué es el «encuentro» interhumano? La respuesta lainiana es clara: el encuentro se produce cuando *un hombre adquiere conciencia de que ante él hay otro hombre*. El surgimiento de ese contenido de conciencia supone y exige la conjugación de dos instancias. La primera de esas dos instancias se halla constituida por *una realidad exterior intencionalmente expresiva*. La segunda consiste en la *adecuada disposición de mi conciencia psicológica* para una recta percepción del otro. Dicho de otro modo: la realidad intencionalmente expresiva que va a serme el «otro» y la actualidad percipiente de mi propia conciencia.

El autor nos expone entonces los elementos exigitivos de una correcta descripción del encuentro. Distinguiendo el *encuentro inicialmente objetivo o no-afectante* y el *encuentro inicialmente personal o afectante*, se centra en este último a fin de explicitar las notas descriptivas del encuentro en su momento físico —mi percepción del otro—, y en su momento personal —mi respuesta al otro—. Tras ello nos describe las diversas formas del encuentro como es el encuentro de la existencia solitaria (la soledad del que no ha podido dejar de estar solo, la soledad del que está sólo porque ha perdido la compañía, la soledad buscada y encontrada), y las formas deficientes —por causa de la realidad exterior a mí, o por causa de mi propia realidad—, y especiales —el encuentro infantil, el heterosexual— en que el encuentro concretamente se realiza.

Mas volvamos a la descripción lainiana del «encuentro». Según este autor, mi respuesta al otro consume y configura mi encuentro con él. El otro y yo mantenemos entonces una vinculación dual en cuya estructura hay que discernir su contenido, su formalidad, el vínculo que a él y a mí nos une y la instancia determinante del encuentro. Tal instancia, nos explica Laín, es el juego mutuo de nuestras libertades; se trata de dos libertades finitas, personal y respectivamente encarnadas en mi cuerpo y en el suyo: «de mi libertad y de la suya pende en último extremo lo que uno y otro nos seamos. Lo que él sea para mí y lo que yo sea para él es consecuencia de lo que él y yo somos —de nuestro "carácter"— y de la situación en que nuestro encuentro acaece; más también, y aún sobre todo, de lo que nosotros dos queramos ser uno para otro, de nuestra libertad. Mi libertad y la del otro codeterminan decisivamente la forma específica, el contenido y el vínculo de nuestra relación»<sup>4</sup>.

Desde el punto de vista de mi libertad, Laín distingue tres modos del encuentro y de la relación: a) con mi respuesta, el otro va a ser para mí un *objeto*: relación de objetividad; b) con mi respuesta, el otro va a ser para mí una *persona*: relación de personabilidad; y c) con mi respuesta, yo voy a ser para el otro un *prójimo*: relación de proximidad. Ve-

<sup>4</sup> LAÍN ENTRALGO: *O. c.*, pág. 547.

mos brevemente qué entiende este autor por «el otro como objeto», «el otro como persona» y «el otro como prójimo».

### II.1. *El otro como «objeto»*

Por fuerte que sea mi vinculación con él, el otro es siempre «él» y nunca «tú» para quien con su respuesta le objetiva. Esta afirmación queda patente con sólo apreciar las notas descriptivas que caracterizan la apariencia del otro, en cuanto objeto. En efecto, cualquiera que sea su modo, la intención objetivadora hace del otro un ente abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificado, distante, probable e indiferente.

Ahora bien, la relación objetivante puede adoptar formas conflictivas o formas dilectivas. En cuanto a las primeras cabe decir, siguiendo a Laín, que si yo siento al otro como obstáculo, le miro y trato como puro objeto, intento definir su realidad personal sirviéndome de esas ocho notas descriptivas antes consignadas. Por supuesto, ya no es persona para mí, sino pura naturaleza. Si no me limito a considerar al otro como *obstáculo* y paso a sentir su realidad como estorbo tratando de eliminarle de mi camino, la situación resulta manifiestamente grave por cuanto el que así quiere proceder se vale de tres recursos: el asesinato físico, el asesinato personal o la mera evitación. Recursos que apuntan a acabar con la existencia visible del otro y cuya raíz se halla en la prolongación del encuentro en trato objetivante y conflictivo.

Además de obstáculo, nos dice Laín, el otro-objeto puede serme *instrumento* o un *nadie*. Hay casos extremos en la utilización instrumental del otro —la esclavitud, la prostitución— pero no hace falta pensar mucho para darse cuenta de cómo la concepción de la vida social como una dialéctica de producción y consumo (productor-consumidor), convierte a la persona en instrumento. De otra parte, algunos hombres están tan acostumbrados a tratar objetivamente al otro que nunca llegan a entablar con éste una relación personal; viviendo en un mundo de puros objetos, los seres humanos quedan reducidos a «nadie».

Como dijimos, junto a las formas conflictivas de la relación objetivamente hay también formas dilectivas: la contemplación y la educación. Cuando la realidad del otro es para mí puro espectáculo, la instancia que determina mi encuentro con él es mi libre decisión inicial y mi ulterior libre voluntad de contemplarle. Según Laín, lo contemplado es el contenido de nuestra relación; la forma de ésta es la naturaleza psicofísica del otro; y, por último, el vínculo unitivo consiste en cierta especie de amor (o de odio). Pese a la indudable existencia de una contemplación odiosa, se ve claramente cómo la reducción del otro a objeto de contemplación es casi siempre una actividad preponderantemente dilectiva. Lo mismo nos dice Laín de la reducción del otro a objeto de

*operación transformadora*. En efecto, la operación transformadora del otro mana en casi todos los casos de una intención perfectiva y amorosa. La relación entre el educador y el alumno, la relación terapéutica entre el médico y el enfermo son consideradas por el autor como ejemplos de operación transformadora y perfectiva del otro.

Desde esta perspectiva pueden ya estudiarse los problemas que ofrece la *comunicación interhumana* en el caso de la relación objetivante. Esto es, cuando el otro es obstáculo, instrumento, espectáculo u objeto de una operación transformadora, debemos preguntarnos qué comunicación hay entre él y quien le objetiva libre y voluntariamente. Empíricamente, la comunicación interhumana puede recurrir al *silencio* —entendido aquí como la forma negativa o abstentiva de la comunicación—, a la *conversación funcional* —habla objetivante y funcionalmente ordenada a lograr lo que con la objetivación del otro me propongo—, y a la *penetración razonadora* —el querer aprehender el contenido «objetivo» de la conciencia del otro mediante un razonamiento por analogía que no concede sino resultados probables y concernientes al *haber* de la persona, no a su *ser*. Ahora bien, aquí se plantea un problema más hondo, a saber: cómo se comunica mi ser con el ser del otro cuando nos vincula una relación de objetividad, o bien, qué alcance y consistencia real tiene entonces la palabra «nosotros».

Conviene tener presentes los dos momentos del «nosotros» original que Laín nos expone: en cuanto él y yo somos hombres, me vinculo con el otro mediante una nostridad genérica; en cuanto él y yo somos miembros de un dúo o una díada, nos enlaza a ambos una nostridad dual. Pues bien, el primero de estos dos momentos es dejado al margen en la relación de objetividad, configurándose bajo forma de dúo el segundo. Para mí, el otro-objeto es mi semejante pero no es para mí *tú* sino *él*; él es para mí «otro», pero no sólo en el sentido de la alteridad y de la otredad —nos dice Laín—, sino también en el sentido de la extrañeza. Ahora bien, pese a la inexistencia de un verdadero «nosotros» dual entre él y yo, *él* es un *ello* que puede serme *tú*, él es para mí *él-en-nosotros*, como yo soy *yo-en-nosotros* cuando estoy ante él. Podríamos, pues, resumir con Laín, que «*la relación entre él y yo —séame "él" obstáculo, instrumento, espectáculo u objeto transformable— es una vinculación aditiva y funcional de mi yo con un objeto que en todo momento puede serme persona*»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Pág. 574.

## II.2. El otro como «persona»

Si yo convierto al otro en objeto voy en contra de lo que él y yo somos y a lo que naturalmente tendemos: a ser «persona». Laín nos explica que alguien es persona no sólo porque puede decir «Yo soy mí mismo», sino porque puede decir «Yo soy mío». Ser estructuralmente «mío» es ser persona. Ahora bien, nuestro autor piensa que sólo se entenderá lo que es una persona humana cuando distingamos en su estructura la *personalidad* y la *personeidad*. De aquí que nos exponga *en qué consiste* una persona humana centrándose inmediatamente en cómo la persona *se presenta* cuando ante nosotros aparece. Las notas descriptivas del otro-persona son ahora las siguientes: la inabarcabilidad, el inacabamiento, la inaccesibilidad, la innumerabilidad, la no susceptibilidad de cuantificación, la no exterioridad, la no probabilidad y la no indiferencia. Si, como hemos visto, el otro es siempre «él» y nunca «tú» en la relación de objetividad, ahora se pone de manifiesto que para quien como persona y como a persona le trata, el otro es siempre "tú" y nunca "él"<sup>6</sup>. Lo verdaderamente importante es explicar cómo puede establecerse y en qué consiste la relación interpersonal con el otro. He aquí una de las reflexiones: «Me relacionaré con el otro como persona —me será el otro persona— cuando yo participe de algún modo en aquello que como persona le constituye; por tanto, en su intimidad personal, en su libre inventiva, ejecutiva y apropiadora intimidad. El otro tiene que ser para mí, y no sólo en sí mismo, un "yo" íntimo y personal; o lo que es igual, un "tú"<sup>7</sup>.

El autor toma ahora el segundo yo de la fórmula orteguiana «Yo soy yo y mi circunstancia» a fin de subrayar la condición *ejecutiva* que constituye y caracteriza al «yo personal», poniendo así de relieve cómo el «yo personal» es ante todo invención y ejecución personales de proyectos de existencia. De aquí una consecuencia inmediata: si yo quiero convivir personalmente con el otro, tengo que co-ejecutar en la intimidad de mi propia persona las acciones que su yo íntimo ejecuta cuando nos encontramos.

En directa contraposición con la relación del otro-objeto, el otro es ahora para mí persona; mi relación consiste entonces en coejecución, no en contemplación o en manejo. La convivencia interpersonal lleva consigo tres momentos cardinales que demuestran claramente cómo nuestra convivencia llega ser genuinamente personal: uno *coejecutivo* (*cooperativo, coactivo*), otro *compasivo* o *co-afectivo* (reverso pático del momento coejecutivo de mi actividad convivencial) y otro *cognoscitivo*.

Gran interés pone el autor en las formas conflictivas y dilectivas de

<sup>6</sup> Pág. 582.

<sup>7</sup> Pág. 583.

la relación interpersonal, siendo el estudio de estas últimas el que le lleva a un cuidadoso análisis de la amistad. Pues bien, este análisis pone ante nuestros ojos, como ineludible problema antropológico, el problema del vínculo que enlaza entre sí a los miembros de la diada amistosa: el amor interpersonal. Es fácil advertir que la comunión amorosa interpersonal no va a ser mera «posesión», «contemplación», «gobierno» o mera «suplencia», sino que será tres cosas: coejecución, concreencia y mutua donación. De aquí el análisis lainiano del *amor de coejecución* o *amor instante*, análisis que le lleva a concluir que la amistad auténtica y satisfactoria tiene que ser algo más que amor de coejecución: para que mi amigo me acompañe real y verdaderamente, además de ser mi amigo, es preciso que sea mi «prójimo». Veamos, pues, cómo se nos muestra la relación de proximidad.

### II.3. *El otro como «prójimo»*

La relación de proximidad se nos manifiesta en un primer análisis como «una creencia en el menester del otro, capaz de suscitar en quien la siente una obra para el remedio de ese menester; y, recíprocamente, como una creencia en la benevolencia del prójimo, directamente provocada por la ayuda de él recibida y determinante de una respuesta a un tiempo agradecida y favorecedora»<sup>8</sup>.

Ahora bien, el amor al amigo y el amor al prójimo son distintos entre sí pero también complementarios. Cabe, pues, un estudio de la relación interpersonal cuando el otro es a la vez amigo y prójimo. Cuando esto acontece, el vínculo que con él me une es el vínculo que Laín llama *amor de coefusión* o *constante*. Tendríamos entonces los tres tipos de amor analizados y cuidadosamente explicados por nuestro autor, mencionados por nosotros brevemente en estas páginas: a) la principal forma dilectiva de mi relación con el otro como objeto, es el *amor de contemplación* o *distante*; b) cuando el otro es para mí persona, mi primaria vinculación con el otro-persona es el *amor de coejecución* o *instante*; y c) cuando para el otro yo soy a la vez amigo y prójimo, nos vincula el *amor de coefusión* o *constante*.

En resumen, Laín Entralgo pretende y nos invita a entregarnos durante algunos minutos al ejercicio intelectual de obtener respuesta idónea a cuantiosas preguntas que en nuestro vivir cotidiano nos acechan sin cesar. Cree que las páginas que ha elaborado contienen indicaciones suficientes para obtenerla. Oigamos, finalmente, la valoración que él mismo otorga a sus numerosas reflexiones: «Mi teoría del encuentro, la descripción de las diversas formas típicas de éste, la orde-

<sup>8</sup> Pág. 620.

nación de la relación y el trato con el otro según los tres modos cardinales que yo distingo —“el otro como objeto”, “el otro como persona” y “el otro como prójimo”—, la consiguiente tipificación de los modos del amor conforme a la serie que forman el amor distante, el amor instantáneo y el amor constante, y, por supuesto, lejos de todo panfilismo, la ineludible consideración del odio y la indiferencia, siguen siendo expresión, o a mí me lo parece, de lo que acontece tanto entre los que conviven y remedian el menester de los hambrientos de Bangla Desh y de los enfermos abandonados, como entre los devotos del rock y los asiduos de las discotecas. Que el lector, supremo juez, vea y sentencia si este parecer mío tiene o no tiene fundamento»<sup>9</sup>.

Gemma MUÑOZ-ALONSO

---

<sup>9</sup> Pág. 14.