

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año X

1984

Núm. 19

INDICE

	Pág.
Juan José Garrido Zaragoza: Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri	1
José Janini: Las misas votivas del "Liber ordinum" publicadas por Ortiz.	99
Vidal Guitarte Izquierdo: Obispos auxiliares en la historia de la diócesis de Segorbe-Castellón	113
Manuel Camarasa: Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo. El otro como prójimo ...	137
Nota:	
Gonzalo Gironés: Sustancia y accidente (En torno a la presencia eucarística de Cristo)	189
Recensiones	199
Actividades departamentales	219

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

CONCEPCIÓN DEL AMOR INTERPERSONAL EN PEDRO LAÍN ENTRALGO. EL OTRO COMO PRÓJIMO

Por Manuel Camarasa

El análisis del otro como prójimo constituye una conclusión lógica del capítulo precedente, que trata del otro como persona, porque ésta se halla constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres. Esa referencia esencial se realiza como amor. El hombre es constitutivamente fílico, desde la raíz misma de su ser, desde su inteligencia sentiente ama, cree y espera.

Sin embargo, la genuina amistad no se reduce a la mera dilección coejecutiva o instante. El amor coejecutivo conlleva inseguridad, puesto que la compañía del otro, realidad íntima, libre y propia, es incierta. Por ello, deja en el hombre el sentimiento de frustración: El hombre es un ser constitutivamente coexistente y, a la vez que descubre ónticamente que sus posibilidades son com-posibilidades, cuando desea comunicarse con el otro impulsado por esas exigencias metafísicas, tropieza con la barrera inaccesible y misteriosa de su intimidad personal. En consecuencia, el amor coejecutivo o instante no permite al hombre descansar con certidumbre en la compañía del otro. En ese sentido afirma Laín con el Maestro Eckart: "Donde hay dos hay dolor".¹ El hombre logra superar el dolor de la soledad, convertir su relación coexistente en respectividad coesente y experimentar la satisfacción empírica de la compañía del otro, mediante las creencias personales y las creencias genéricas, que fundan las relaciones de amistad y de proximidad, respectivamente. La compañía del otro alcanza su plenitud, cuando se unían ambas relaciones, sobre las que versamos seguidamente.²

Laín ha sabido expresar, mediante su neologismo "plesiológia", las relaciones de proximidad. Una de las intenciones fundamentales, que le mueven a escribir su obra de mayor profundidad metafísica *Teoría*

¹ Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 311.

² Laín, o. c., II, p. 324.

y *realidad del otro*, es trazar las líneas principales de una posible “psicología”.³

A) LA RELACIÓN CON EL AMIGO Y CON EL PRÓJIMO

Las relaciones entre la amistad y la projiudad son analógicas, tienen un elemento común: la creencia; pero, a la vez, difieren cualitativamente entre sí, según el grado de esa creencia.

Las relaciones de amistad y de projiudad, como ha dicho Laín, difieren formalmente entre sí, según el nivel de sus creencias respectivas. Mientras la relación de amistad se establece, mediante una creencia de carácter personal, la relación de projiudad se realiza, a través de una creencia genérica: la existente entre hombre y hombre simplemente. Por tanto, la amistad es amor a tal hombre, y la projiudad es amor al co-hombre.

Por otra parte, la amistad exige igualdad entre los amigos, no así la projiudad, que permite al socorrido estar por debajo de quien le socorre. La parábola del Buen Samaritano ofrece un caso ejemplar de projiudad. El Samaritano ayuda al herido, como prójimo, sin ser su amigo, ni su igual. El amor se dirige a una persona concreta, la caridad a un ser humano necesitado; la caridad fluye del sentimiento, y el amor surge de la raíz misma del ser.

Laín profundiza en el análisis de la relación existente, entre el amor de amistad y el amor de projiudad, partiendo del estudio de la frase usual: “te acompaño en el sentimiento”. Con objeto de disipar la incertidumbre acerca de la autenticidad de su contenido, adopta un proceso psicológico, cuya estructura está en el Libro X de las Confesiones de San Agustín. Laín expone esquemáticamente el razonamiento agustiniano:⁴ Primero. La intimidad propia es constitutivamente inaccesible para los otros: los hombres “no pueden aplicar su oído a mi corazón, donde yo soy lo que —verdadera y personalmente— soy”.⁵ Segundo. Para que algo sea creído por los otros, es necesario instalarlo e implantarlo en Dios, a quien no se puede mentir, y que por esencia no puede engañar: “me confieso a ti, Señor, para que me oigan los hombres, a los cuales —hablándoles de mí— no puedo comprobar que confieso cosas verdaderas”.⁶ Sólo Dios, que ve el fondo del corazón humano,

³ Laín Entralgo, Pedro, *Descargo de conciencia*, Barral, Barcelona, 1976, p. 490.

⁴ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pp. 313-314.

⁵ San Agustín, *Confesiones*, Libro X, cap. 3; cf. Laín, o. c., II, p. 313.

⁶ San Agustín, o. c., Libro X, cap. 3; cf. Laín, o. c., II, p. 313.

sabe si, ante una desgracia familiar, la expresión “te acompaño en el sentimiento”, es verdadera.

La verdad personal y la verdad objetiva son cualitativamente distintas, en cuanto a su verdad y a su evidencia. Mientras la objetiva puede ser demostrada, la personal sólo puede ser creída.

San Agustín da el paso de la concreencia a la creencia mutua: “Créenme aquellos cuyos oídos abre para mí la caridad..., dispuestos como están a quererme no lo estarán también a conocerme? Porque la caridad por la cual ellos son buenos, les dice que no miento, cuando hablo de mí, y ella misma me cree en ellos”.⁷ El obispo de Hipona glosa la doctrina paulina: “Charitas omnia credit”,⁸ y elabora antropológicamente su pensamiento: la caridad lo cree todo, entre aquellos a los que una.⁹ La argumentación agustiniana es concluyente: quien se atreve a dirigirse a Dios y le pone como testigo, ofrece las mejores garantías de credibilidad.¹⁰

El hombre, aunque es capaz de mentir, puede ser conocido, si expone su verdad, de modo razonable; sin embargo, ello no es suficiente, porque la declaración de la intimidad humana, resulta, a lo sumo, verosímil, y para que la confesión verosímil sea aceptada como verdadera, es necesario que el oyente o el lector la crean y, mediante la creencia, llegue a serles verdadera. La verdad personal y su evidencia difiere esencialmente de las verdades matemáticas, y de las que ofrecen el conocimiento de las ciencias naturales.

El vínculo personal, que contraen el creyente y el creído es más hondo y eficaz que el resultante de los contratos y de las convenciones humanas. A ese vínculo personal los hombres superficiales suelen denominarlo confianza. San Agustín, expresando la forma cimera de la vinculación interhumana, prefiere designarlo con los términos caridad o amor en Dios. Las palabras pronunciadas con caridad abren los oídos a la aceptación confiada. El samaritano inicia su acción caritativa, *creyendo* a un hombre cuyas heridas corporales *ve*. El ver referido al hombre se reduce a un creer.¹¹ El misericordioso comienza creyendo en la verdadera menesterosidad del otro, sólo de este modo, puede llegar a ser su prójimo.

En el orden antropológico y moral, la creencia —el acto por el que atribuimos existencia real a lo no patente— constituye el supuesto de

⁷ San Agustín, oc. c., Libro X, cap. 3; cf. Laín, o. c., II, p. 314.

⁸ I Cor. 13, 17; cf. Laín, o. c., II, p. 314.

⁹ San Agustín, o. c., Libro X, cap. 3; cf. Laín, o. c., II, p. 314.

¹⁰ Laín Entralgo, Pedro, *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 236.

¹¹ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 315.

proximidad, como en el orden teológico la fe es el supuesto de la caridad. La relación de proximidad descansa en la creencia mutua: en la creencia de que existe un menester real para quien ayuda, y benevolencia verdadera en el misericordioso, para quien es ayudado.

En el análisis del concepto de proximidad aparece, por tanto, una estrecha relación entre el Libro X de las Confesiones de San Agustín y la parábola evangélica del Buen Samaritano: a los ojos del lector, San Agustín es, a la vez, Samaritano y herido. Es samaritano, porque cree en la menesterosidad del lector y desea ayudarle a fundar su vida y su testimonio en Dios; se considera herido, ya que siente el menester de que le crean.

Complementariedad entre las relaciones de amistad y de proximidad.

Si, al amor coejecutivo o instante, unimos la creencia y la donación, la amistad es también proximidad; recíprocamente, cuando a la creencia y a la donación propias de la proximidad se unen el amor coejecutivo e instante, el prójimo pasa a ser el amigo, y la relación de proximidad se convierte, del modo más pleno, en relación de personidad.¹² Las relaciones de amistad y de proximidad, en consecuencia, difieren formalmente entre sí, pero, a la vez, son complementarias. La proximidad alcanza su perfección, cuando se hace amistosa, cuando el hombre advierte no solo la necesidad de un ser humano, sino también la intimidad de una persona determinada: "Dicho de otro modo, precisa Laín, cuando el *plesios* se hace también *filos*, según lo que una y otra palabra han llegado a significar por obra del cristianismo".¹³ La fusión de las relaciones de proximidad y de amistad originan el amor de coefusión o constante. Laín analiza articuladamente, en su versión esencial, el *en*, el *hacia* y el *para* del amor constante y concreyente, mostrando la prioridad del *en* de su implantación y de su unidad.

B) ESTRUCTURA DEL AMOR CONSTANTE Y CONCREYENTE

Recordemos que la comunión amorosa interpersonal es: coejecucion, concreencia y mutua donación. El amor coejecutivo o instante en presencia de la concreencia y de la mutua donación, queda sublimado por un *en*, un *hacia* y un *para* nuevos y específicos; se convierte en amor constante y concreyente.

¹² Laín, o. c., II, p. 320.

¹³ Soler Puigorial, Pedro, *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. (Tesis doctoral dirigida por el P. González Caminero, y defendida en la Universidad Gregoriana de Roma. Prólogo de Laín.) Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966, p. 27.

Se llama amor constante, porque da constancia auténtica 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 sólo con la creencia, el hombre puede ponerse en contacto con la realidad compresente del otro.

1) *El carácter insitivo o el "en" del amor constante y concreyente*

La existencia humana posee esencialmente un carácter insitivo, término derivado del verbo latino "sero", que significa sembrar, plantar. El hombre es o hace algo *en* aquello que físicamente sustenta su existencia.

El carácter insitivo de la existencia humana, se realiza empíricamente de dos modos cardinales: la implantación, que es de orden metafísico y la instalación, que comporta un carácter predominantemente espacial y temporal.¹⁴

a) El *en* de implantación del amor constante y concreyente.

La existencia humana, como escribe Zubiri, se halla constitutivamente implantada en la realidad, o en el ser,¹⁵ y en consecuencia, está correligada al fundamento de toda realidad o de todo ser: Dios —o la deidad—,¹⁶ que constituye su fundamento último, posibilitante o impelente.¹⁷

El modo último, que el hombre tiene de vivir psicológicamente el *en* de su implantación, y en consecuencia, su relación metafísica con el fundamento de su realidad, es la creencia, aunque ésta no sea formalmente religiosa. "En nuestras creencias, afirma Ortega, vivimos, nos movemos y somos".¹⁸ Por medio de ellas nos es efectivamente real la realidad, en opinión de W. James y de Ortega. Y, como la inteligencia sentiente posibilita al hombre vivir la realidad en tanto que realidad, ser animal de realidades, en opinión de Zubiri,¹⁹ el creer, ha de ser para el hombre un momento constitutivo del inteligir.

Si el hombre se halla *en* la realidad, a través de sus creencias, el distinto nivel de creencia en que coincide con el otro, indicará puntualmente el modo vario de estar *en* la realidad y de comunicarse mutua-

¹⁴ Laín, *Sobre la amistad*, p. 227.

¹⁵ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, p. 369; cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 320.

¹⁶ Zubiri, o. c., p. 393.

¹⁷ Cf. Zubiri, o. c., pág. 371; cf. Laín, *Sobre la amistad*, p. 227.

¹⁸ Ortega y Gasset, José, *Obras Completas, Revista de Occidente*, vol. V, Madrid, 1961, p. 387.

¹⁹ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 506-507; cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 321.

mente la vida. Por ello, Laín presenta diversos planos de creencias: genéricas, típicas y estrictamente personales. Las primeras establecen una coincidencia con el otro, en un plano genérico, es decir, como co-hombre; todos los seres humanos, creen por ejemplo, que la felicidad es algo grato y deseable. Las segundas, sólo crean niveles de coincidencia en grupos humanos determinados: cazadores, pescadores. En las creencias genuinamente personales, el nivel de coincidencia en su vida o en su realidad, es decir, su concreencia, afecta a los creyentes, en cuanto personas.

En el amor instantáneo o coejecutivo, se dan cita sólo las creencias genéricas y típicas. En las relaciones genuinamente interpersonales, la zona de las creencias, el *en* de cada uno, no es mera coejecución genérica o típica, sino auténticamente interpersonal. Es coimplantación amorosa con su fundamento, su modo y su mecanismo psicológico específicos. El fundamento de la coimplantación es el mismo fundamento de la realidad: Dios o la deidad. La existencia del hombre se halla última y metafísicamente implantada, a través de lo que piense y, sobre todo, de lo que crea que sea para él Dios o un sucedáneo suyo. Dos momentos componen la creencia íntegra: la concreencia y la creencia mutua. La concreencia conlleva la coincidencia de la creencia en el fundamento de la realidad y, por tanto, hace de los creyentes, correligados. Fundada en la concreencia, surge la creencia mutua en la que recíprocamente creen el uno en el otro, más allá de lo que dicen o quieren decir. El mecanismo psicológico de la coimplantación y de la comunicación amistosa es la coejecución confidencial de un mismo acto psíquico, propio del amor constante y concreyente.²⁰ Aunque medien entre dos personas serias y graves discrepancias, si ambas se creen mutuamente, a pesar de esas diferencias, creen en algo estrictamente interpersonal, que une radicalmente a sus personas: el deseo sincero de realizarse como personas, desde su idea respectiva de verdad y bien. Entre los amantes —dice una vez Don Quijote—, las acciones y movimientos amorosos exteriores, expresan lo que allá en el interior de su alma acontece.²¹ Esas acciones y movimientos amorosos exteriores son expresiones de ternura y de amor, que brotan desde el *en* del nosotros diádico, y manifiestan o hacen constar —amor constante— como efusión, la coimplantación estrictamente interpersonal. Las acciones amorosas exteriores en el amor constante y concreyente constituyen la manifestación efusiva de un *en* metafísico común a los amantes. Coimplantados *en* algo y *desde* ese algo, dan algo de sí *para* el otro. Como asevera Laín

²⁰ Laín, *Sobre la amistad*, p. 234.

²¹ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 322.

“toda articulación entre el *en*, el *desde* y el *para* es el nervio mismo de la creencia mutua: yo creo al otro porque concreo con él y porque me da libre y gratuitamente algo de sí, desde aquello en que él y yo estamos coimplantados y somos nosotros: Más aún; porque me da lo que me da, de algún modo, por ese común fundamento de nuestra implantación”.²²

Dentro del marco de las creencias personales, que admite varias zonas con distinta profundidad en el existir humano, nuestras creencias pueden coincidir en los niveles más profundos de la existencia: los religiosos. Entonces somos correligados o correligionarios. La relación interpersonal, cuando el otro es, a la vez, amigo y prójimo, alcanza también su nivel más hondo en la correligación, aún cuando no profesen la misma religión, como ocurre en la parábola del Buen Samaritano, entre el samaritano y el herido.

San Mateo completa la lección del samaritano: describe el juicio final, y pone en los labios de los elegidos esta pregunta dirigida a Cristo: “Señor ¿cuándo te vimos enfermo o encarcelado y fuimos a visitarte?” Y Jesucristo responder: “en verdad os digo: cuantas veces lo hicisteis con alguno de mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis”.²³ Esos “pequeños hermanos” para San Juan Crisóstomo, San Agustín y la mayor parte de los exégetas modernos, son *todo* hombre. El Hijo del Hombre aparece identificado con todo posible menesteroso. Próximo en el Evangelio, es un hombre, en cuanto hombre, concreyente genérico, en especial, al que se le puede hacer algún bien.

El Concilio de Kieray-sur-Oise enseña que Cristo, ha asumido la naturaleza de todos los hombres: “Lo mismo que no hay ningún hombre en el presente, en el pasado o en el porvenir del cual Jesucristo no haya asumido la naturaleza, del mismo modo, no hay hombre alguno en el presente, pasado o porvenir, por el cual Jesucristo no haya sufrido su pasión”.²⁴

La vinculación interpersonal perfecta abarca, pues, tres niveles creenciales diversos: Primero: La concreencia genérica, que se da entre un hombre y otro hombre, y es propia de la relación de proximidad. Segundo: La concreencia diádica específica en la relación de amistad. Y tercero: La concreencia sacral o trascendente, que vincula *en* los niveles de la religiosidad, los más profundos del existir.

En un cristiano se añan “la vinculación afectiva, que une al amigo y al amigo, la correligación natural, que ata al hombre con el hombre,

²² Laín, *Sobre la amistad*, p. 236.

²³ Mat. 25, 39-40; cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 324.

²⁴ Dz. 319; cf. Laín, o. c., II, p. 324.

y la correligación sobrenatural o gratuita de quienes por obra de la fe, la esperanza y la caridad viven, siendo miembros de miembro, en el cuerpo místico de Cristo”, concluye Laín.²⁵

b) El *en* de instalación del amor constante y concreyente.

La existencia humana en su amor coejecutivo, constante y coefusivo, no solo tiene un *en* de implantación, sino también un *en* de instalación: un *en* temporal, vivir en la misma situación, y un *en* espacial, estar en un mismo lugar. El hombre, por su carácter insitivo, se halla instalado en la realidad, mediante una situación determinada: en un cuerpo, en un lugar y en un tiempo concretos, con sus ingredientes físicos, históricos, sociales y personales. Su situación es para él, el rostro inmediato de la realidad.²⁶

El hombre, a través de sus creencias, está en la realidad y en su fundamento y, mediante sus sensaciones, acciones y pensamientos, se halla cuidando del mundo, en su espacio y en su tiempo. El hombre es un ser formalmente abierto al espacio y al tiempo. En ellos el hombre puede existir como tal hombre: “Ser sujeto, escribe Zubiri, CONSISTE en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple FACTUM, sino la ESTRUCTURA ontológica formal del sujeto humano.²⁷ El ser humano vive instalado también en el tiempo: La realidad humana sólo es siendo, realizándose. El ser del hombre, afirma Zubiri, es gerundialmente abierto. El hombre es la totalidad de lo que está *siendo* en el tiempo.²⁸

A todo objeto intramundano le es inherente cierta espaciosidad. La existencia humana, por ser cuerpo, y porque ha de cuidarse del mundo, además de espaciosa es espacializante. El hombre, como opina Heidegger,²⁹ es esencialmente ser-en-el-mundo. El mundo es entendido hoy como mundo del hombre, como espacio de la existencia humana, que funda relaciones de especialidad. Así lo constata fundamentalmente el hecho de que para el hombre todo haya de estar *cerca* o *lejos*. Dos son las notas esenciales de la condición espacializante de la existencia humana: el *acercamiento* o *des-alejamiento* y la *organización*. El hombre tiende al acercamiento, a la proximidad esencialmente. La huida óptica o existencial de la lejanía del otro, no tomada como distancia objetiva, es un abrirse existencial a él. Además la persona humana ya no vive

²⁵ Laín, o. c., II, pp. 324-325.

²⁶ Laín, o. c., II, pp. 320-321.

²⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 365.

²⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 435.

²⁹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 65.

del mundo como naturaleza; ésta es objeto ahora de planificación, el hombre organiza espacialmente las realidades intramudanas con disposiciones, caminos reales o imaginarios.³⁰

Desde la perspectiva de la analítica existencial del espacio, cuando la realidad espacializada sea otro hombre, la tendencia a la proximidad será distinta, según considere al otro como objeto o como persona. Si la relación del hombre con el otro es objetual, adoptaré la distancia que más me convenga para contemplarle o instrumentalizarle y le otorgaré un lugar en su espacio, en función de un *amor distante*. Lo mismo ocurrirá en mí, si soy objetivado. En cualquier caso las especialidades de cada uno de los hombres, serán funcionales y excluyentes entre sí. Cada uno contendrá por su *terreno* y desde su *punto de vista*. Esta relación interhumana se ha llamado propiamente *discusión*. En cambio, en la espacialidad existencial propia de la comunicación coejeutiva, la tendencia a la proximidad se hace *interpenetración*. Cuando dos personas se odian, la interpenetración no solo es excluyente como en la relación de objetividad, sino que al menos en la intención, es estrictamente aniquiladora, negándole al otro la posibilidad de que ocupe cualquier espacio y, más refinadamente, que pueda llamar a cualquier espacio, *suyo*. Mientras la espacialidad característica de la contemplación objetivadora lo constituye el distanciamiento, en la espacialidad de la diada amorosa, la tendencia a la proximidad se manifiesta empíricamente por medio de las diversas formas de contacto —apretón de manos—... y singularmente por el abrazo. La proximidad efectiva hace posible la instancia amorosa y crea la proximidad espacial “sólo donde tú estás nace un lugar”, escribe Rilke.³¹ Los amantes, sostiene el mismo poeta, “incesantemente producen el uno para el otro espacio, anchura y libertad”.³² Laín, basado en tan genial e inspirada frase, distingue las siguientes notas características referidas al espacio y al tiempo en las relaciones interpersonales dilectivas:

1.^a—*La incondicionalidad*. La propiedad de las cosas es excluyente. Se basa en una relación objetiva. La razón jurídica que avala la propiedad de una cosa es algo exterior y objetivo con relación a mi persona, limitando y condicionando mi espacio. En el amor constante, el espacio del otro no es excluyente, sino incondicionado. En la relación amorosa mi espacio es *mío* y tu espacio es *tuyo*, porque ambos constituyen *nuestro* espacio. Al *yo* y al *tú* —puntualiza Laín, discrepando

³⁰ Laín, o. c., II, p. 325.

³¹ Cf. Laín, o. c., II, p. 327.

³² Cf. Laín, o. c., II, p. 328.

de Heidegger—, no les une específicamente el común cuidado del mundo, sino el ser ellos dos mismos.

2.^a—La *ilimitación*. En la relación objetivante el espacio es constitutivamente limitado. El diálogo con un funcionario, por ejemplo, queda circunscrito dentro de un orden virtual y proyectivo, al espacio existencial en que el funcionario y el cliente se hallan. El espacio propio de la relación de amistad entre el amante y el amado es constitutivamente ilimitado, es *anchura* y no *recinto* opresor o protector, en opinión de Barret-Browning.³³

3.^a—La *plenitud*. En el espacio propio de la relación de objetividad, hay objetos que pueden servir como instrumentos al fin intramundano de esta relación, otros pueden entorpecerla. El resto es existencialmente *vacío*. En la relación del amor constante, no cabe el *vacío*, la *vivencia del vacío*. Cuanto ocurre en el mundo, está lleno de significación para los amantes. En la relación dilectiva el espacio es de insondable plenitud.

4.^a—El *acogimiento*. El espacio propio de la relación interpersonal es un verdadero *hogar*. Si la relación es conflictiva, el *hogar* se hace *inquietante, siniestro, campo de batalla*. En el amor diádico, el hogar se hace *acogedor* y se convierte en *patria*. Si la relación es objetivadora, el espacio deviene en *oficina*, en algo meramente funcional, proyectivo y operativo.³⁴

En definitiva, el hombre se halla implantado en la realidad y en su fundamento, Dios o la deidad, mediante la creencia, pero el hombre vive esa implantación a través de su situación concreta en el mundo. El hombre por ser cuerpo, y porque ha de cuidarse del mundo, se encuentra instalado esencialmente en la mundanidad del mundo, en el espacio y en el tiempo.

2) *El carácter intencional o el "hacia" del amor constante y concreyente*

La existencia humana no sólo posee un *en* de implantación y de instalación, sino también un *hacia* constitutivo. El hombre existe o hace algo *hacia*, tiene un carácter intencional, tiende hacia lo que no es. Nuestra vida consiste en estar "in via", en dirigirse *hacia* algo, en proyectarse a sí mismo *hacia* la autorrealización. Ortega analiza la existencia humana no en términos de *carácter*, sino en términos de *vocación* o de destino personal.³⁵

³³ Laín, o. c., II, p. 329.

³⁴ Laín, *Sobre la amistad*, p. 233.

³⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Suramericana, Buenos Aires, 1971, "Vocación".

El carácter intencional se realiza de dos modos principales: el proyectivo y el elpídico. El primero es fenomenológico y psicológico, es la *apresentación* o *compresencia*, tal como enseña Husserl y Ortega.³⁶ El hombre, percibida una realidad expresiva, tiende intencionalmente a conocer su compresente realidad expresada. El segundo es metafísico, la patentización, en frase de Zubiri,³⁷ que acontece en la realización de la sustantividad humana, como modo fundamental en que se manifiesta la interioridad de la cosa en las notas constitutivas. El *hacia* proyectivo y el *hacia* elpídico se integran entre sí, aunque difícilmente lo hagan con total armonía. A la idea del *hacia* proyectivo y del *hacia* elpídico subyace el concepto de realidad personal.

La existencia humana ha sido considerada, desde tres puntos de vista: la animalidad, la divinidad y la intimidad.

Primero. Visión zóica o cósmica del hombre: a) La helénica. Para los griegos, el hombre es una parte del universo, es un animal racional. b) La nietzscheana. En su esquema antropológico, el hombre es un animal, que puede prometer, y c) La conductista, que ve al hombre como un modo peculiar de conducta o comportamiento.

Segundo. Visión divina del hombre: a) La aristotélica. El "nous" aristotélico es *lo divino en nosotros*, b) La cristiana. Según la fe cristiana, *el hombre es imagen de Dios*.³⁸

Tercero. Concepción del hombre desde su personal intimidad. Deschada la metafísica helénico-medieval, la filosofía actual prefiere considerar al hombre, como *proyecto, decisión, libertad y conciencia*, que se realiza en un cuerpo, de modo esencial. El hombre es *espíritu encarnado e inteligencia sentiente*, en opinión de Zubiri.³⁹

Consecuente con ese esquema ternario, Laín expone cómo puede ser entendida la actividad humana de esperar: "En el primer caso, la espera será el modo de conducirse el *animal racional* hacia el futuro; en el segundo, el rostro temporal de un proyecto de deificación; en el tercero, la experiencia íntima de nuestra condición tempórea y futurizadora".⁴⁰

Desde la comprensión divina y desde la metafísica posthusserliana del hombre, Laín estudia el *hacia* proyectivo y el elpídico, para concluir

³⁶ Cf. Laín, o. c., p. 226.

³⁷ Cf. Laín, o. c., p. 226.

³⁸ Gn. 1,26; Cf. Laín Entralgo, Pedro, *Antropología de la esperanza*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1978, p. 48.

³⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 506; cf. Laín, o. c., p. 48.

⁴⁰ Laín, o. c., p. 48.

que el primero descansa sobre el segundo y éste sobre la fe teologal: *la co-esperanza genuina se apoya en la concreencia.*

a) El *hacia* proyectivo.

Lo propio del hombre es proyectar su vida. Por una parte, la realidad aparece ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y poseíble y, por otra, lo propio del hombre por su condición intramundana y por su capacidad de hiperformalización, es la espera proyectiva.

La espera animal se halla siempre ajustada al medio. El modo de esperar del organismo humano es cualitativamente distinto a la espera ajustada e instintiva del animal, cuya vida está constitutivamente enclavada. El hombre vive en la situación, entendiéndola desde fuera de ella, haciéndose cargo de ella, seleccionando y ordenando todas sus posibilidades proyectadas hacia el futuro.

Mi vida es constitutivamente futurición. Yo soy *siendo*. Este *siendo* comporta un doble movimiento hacia el futuro cósmico y espiritual.

El proyecto supone una volición y una pregunta. Una volición, porque queremos perfeccionar nuestro ser, adquiriendo una parte de la realidad, mediante la adivinación, la ciencia y la magia. Una pregunta, puesto que la realidad es sólo parcialmente inteligible.

La pregunta cartesiana supuso un giro copernicano en la concepción del hombre y de su entorno. La actividad de preguntar define el modo de ser hombre, la realidad misma de la existencia humana, "la forma más cimera del saber intelectual" en frase de Laín.⁴¹

Las preguntas viables, las que nos *dan cuidado*, ponen en juego nuestra propia existencia, porque lo que se cuestiona, en definitiva, puntualiza Laín, es la existencia misma del interrogante en su relación con la realidad: "*Saber la respuesta* es para mí un nuevo modo de *ser*; mi pregunta expresa una pretensión de *ser*. Vivir humanamente en este mundo es proyectar, proyectar es preguntar, y preguntar es querer ser algo de lo que uno puede ser".⁴²

Laín pone especial énfasis en subrayar la conexión y la dependencia del *hacia* proyectivo respecto al *hacia* elpídico, y de éste con la fe. La lógica que informa el pensamiento de Laín, es estricta. Al igual que la raíz última del *en* de la implantación es la creencia, el fundamento último del *hacia* elpídico, de la co-esperanza es la con-creencia.

El *hacia* proyectivo presenta diversa significación antropológica en las relaciones de objetividad de la existencia cotidiana y auténtica, y en las interpersonales.

⁴¹ Laín Entralgo, Pedro, *Grandes médicos*, Ed. Salvat, Barcelona, 1961, p. 364.

⁴² Laín, *Antropología de la esperanza*, p. 91.

En la relación de objetividad, el *hacia* proyectivo es la realización de un comproyecto intramundano, el logro de *objetivos*. El interés y el afán de conseguir la posesión y el dominio de algo exterior a nosotros: de un bien material o moral, la verdad o la belleza, efectúan nuestra dual vinculación o *nosotros cuasi-personal*. El comproyecto puede insertarse en un doble *hacia*: el de la existencia cotidiana y el de la existencia auténtica, en el esquema heideggeriano.

En el comproyecto perteneciente al orden de la existencia trivial o cotidiana, el hombre se dispersa en la preocupación por las cosas y las solicitudes de la vida inauténtica, y nuestra ocasional coexistencia se mueve en el anonimato del *se* —se dice—. Retirarse del *se*, es hacer una *elección*, es decidir poder ser uno mismo, pasar de la existencia trivial a la auténtica; entonces nuestra singularidad y la totalidad de nuestras personas, el ser en común se hace un modo auténtico de existir, tal como lo entiende Heidegger.⁴³

Yo puedo hablar superficialmente con otro hombre en torno a cuestiones baladíes, cuando *se* hace al conversar con él como *uno de tantos* en la existencia cotidiana, en la que ni él obra como *él*, ni yo como *yo*, ni existe un nosotros dual. Pero si conversamos de lo que afecta a nuestras respectivas personas y de su proyección futura, mis proyectos son inalienablemente *míos* y los del otro *suyos*, por ello, yo soy y seré *yo mismo*, y él es y será *él mismo*. *Mi* proyecto y *su* proyecto personales nos permiten revelar y vivir un común destino histórico, en base a nuestra co-existencia e instalación en el mundo. *Yo* y *él*, ambos hemos sido *nosotros*, aunque no sea un *nosotros* auténticamente interpersonal. Nuestra convivencia ha sido auténtica en el sentido heideggeriano, pero no llegó a ser genuinamente interpersonal. Desde luego, nuestra convivencia ha participado de un *hacia* común y elpídico, además de proyectivo, porque nuestro comproyecto supone una co-esperanza intramundana, fundada en una esperanza utópica o trascendente, que para el cristiano es también sobrenatural⁴⁴ basada en la fe teológica: “Como la fe es el supuesto de la esperanza, afirma Laín, la esperanza es el supuesto del proyecto, y éste es la forma temporal y ejecutiva de aquélla”.⁴⁵

En la relación interpersonal existe, a la vez, un *hacia* proyectivo. La convivencia amorosa incluye la existencia de comproyectos intramundanos, la consecución de objetivos, el cuidado del mundo. El mismo amor es esencialmente *cuidadoso*. Amor interpersonal y cuidado no se

⁴³ Cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 332.

⁴⁴ Laín, o. c., II, p. 333.

⁴⁵ Laín, o. c., II, p. 334.

excluyen, sino que el amor a la persona asume y da sentido al *cuidado*, que el ser en el mundo comporta.

Relación entre lo que tiene de objetivo y de personal el *hacia* de la convivencia amorosa: a) En la relación *objetivante* del comproyecto intramundano, la composición o condominio es mera compartición de la posibilidad de la realidad o nihilidad totales, como ocurre en la división de ganancias o de pérdidas en una sociedad mercantil. b) En la relación de *personidad*, cuando la dilección es, a la vez, instante y constante, el *nosotros coimplicativo* asume nuestros objetivos a que tiende el *hacia* "mi fruición implica la suya, su fruición implica la mía, dice Laín, y el objeto de nuestro comproyecto o de nuestro logro queda poseído, no por los *yos* socialmente unidos entre sí, sino por el *nosotros-sujeto* interpersonal, que sólo el amor y la amistad son capaces de crear".⁴⁶

La presencia o ausencia de la *concreencia diádica* entre las dos personas, que se encuentran, determina la *meta* del *hacia proyectivo*. El *hacia proyectivo* de la acción caritativa del Samaritano vincula únicamente a un hombre doliente con otro, que le presta su ayuda, no por ser quien es y en atención a su nombre propio, sino simplemente por ser hombre; se da la concreencia dual amical, el *hacia* estrictamente interpersonal, comunicando su consistencia propia al proyecto de la diada amorosa, si creo en otro-persona.

Amar no es mirar en la misma dirección, como pretende Saint Exupéry.⁴⁷ Amar es darse al otro para su bien, mediante un proyecto de convivencia, que integra: mirar coejecutivamente al otro y mirar la meta diádica, coejecutando confiada y amorosamente sus trabajos, transfigurando la realidad del mundo en el transmundo ontológico de la vida genuinamente interpersonal, que culmina en el nosotros coimplicativo de la diada amistosa.

El amor concreyente tiene un sujeto ontológico y psicológico de la vida personal. No es el yo, en sentido cartesiano, kantiano o husserliano, es el yo-en-nosotros, el cual supone un tiempo, contemporaneidad, y un cuidado, con-cuidado, interpersonales. La convivencia amorosa y concreyente convierte el tiempo en contemporaneidad, en contraposición a la contemporaneidad o coetaneidad, o tiempo en sentido meramente cronológico. Los amantes suceden en común, con-sucedan, y el cuidado de las realidades intramundanas y nuestro cuidado co-implican un con-cuidado, que nos descubre el sentido, que las vicisitudes de la existencia terrenal llevan en su seno.⁴⁸

⁴⁶ Laín, o. c., II, p. 335.

⁴⁷ Laín, o. c., II, p. 337.

⁴⁸ Laín, o. c., II, p. 337.

Pero la persona "in via" no puede ser tú-y-yo de manera indefectible. Martin Buber y Gabriel Marcel han aducido las causas: el sentimiento del propio cuerpo, el pensamiento objetivante, la conciencia moral, con significación especialmente singularizante en la analítica existencial heideggeriana, o el egoísmo. La relación interpersonal amorosa, ya sea dilectiva, ya sea conflictiva, degenera en una relación de objetividad. El nosotros coimplicativo se torna en nosotros compositivo. Toda la historia de la humanidad atestigua que son utópicos los sueños de una convivencia, regida únicamente por el afecto y la amistad. Las relaciones interpersonales aparecen, con frecuencia, ofuscadas por conflictos innumerables. La diada yo-tú tiene que expresarse y realizarse en el mundo, que absorbe, configura e individualiza la operación psicofísica del hombre, y está expuesta a la misma muerte. Por ello, se manifiesta la radical impotencia de la persona humana para convivir en una relación interpersonal permanente.⁴⁹

b) El *hacia* elpídico.

El *hacia* de la relación interpersonal amorosa, además de proyectivo es también elpídico, y más radicalmente que el *hacia* de la relación objetivadora.

La esperanza en la realización de las posibilidades de ser, es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana.⁵⁰ El hombre tiene que esperar ineludiblemente, no puede no esperar, porque su existencia es tempórea y su futuro imprevisible.

Kant, en su tratado de la Lógica,⁵¹ expone lo que la filosofía debe ser para el hombre, en cuanto tal, y opina que el saber filosófico puede enmarcarse en cuatro disciplinas como respuesta a cuatro interrogaciones básicas:

- ¿Qué puedo yo saber? —Metafísica
- ¿Qué debo yo hacer? —Moral
- ¿Qué me es lícito esperar? —Religión
- ¿Y qué es el hombre? —Antropología

El pensador alemán sostiene que las tres primeras disciplinas pueden ser referidas esencialmente a la cuarta. En consecuencia, Kant defiende que la esperanza es algo constitutivo en la realidad del hombre. Éste, por exigencias de su propia constitución ontológica, necesita saber, hacer y esperar.

⁴⁹ Laín, o. c., II, p. 338.

⁵⁰ Laín, *Antropología de la esperanza*, pp. 10, 161.

⁵¹ Laín, o. c., p. 11.

“La esperanza es el último fundamento del alma. La originaria constitución tempórea de la vida humana está determinada por la esperanza”, afirma Bollnov.⁵²

A la estructura del acto personal de la esperanza en el hombre, ser hiperbólico, pertenece esencialmente la pretensión de ser feliz, de ser siempre y de ser todo, porque, quien espera, confía al mismo tiempo en la “virtus propria” y en la eficacia de la “virtus aliena”, confía en la realidad, en el *todo de la realidad*, en el que está inscrito o implantado, el *algo* de cada bien particular,⁵³ según la doctrina del doctor Angélico.

También la inteligencia humana, por su condición de “coligente”, en opinión de Zubiri,⁵⁴ está constitutivamente obligada a pasar del *algo* de lo conocido al *todo* del que depende ese *algo*.

El sujeto de la esperanza es, pues, el hombre ser inteligente y libre, finito y tempóreo. Pero la esperanza plena es co-esperanza, puesto que la existencia humana es coexistencia, y los bienes particulares compartidos en la esperanza se hallan implantados en el Bien Supremo.

El esperanzado espera siempre *algo* y *todo*, a la vez. Confía en ser hombre, ser él mismo y ser más en el futuro. El *con* de la confianza del hombre, por su condición de espíritu encarnado, está referido constitutiva y formalmente al *todo*. La estructura formal del *todo* de la realidad aparece en la necesaria y recíproca referencia de los *algos* al *todo* y del *todo* a los *algos* participados. La confianza al *algo* lleva al hombre inexorablemente a la confianza en el *todo*, y la confianza del hombre en el *todo* se actualiza y concreta por medio de varios *algos*, a que sus proyectos tienden. El deseo del hombre, igual que su realidad, se apoya en una realidad trascendente, por ello la persona humana aspira a ser siempre y a ser todo y, a través de los bienes particulares, participar en el Sumo Bien, que envuelve y fundamenta todo posible ser.⁵⁵

Existe una relación de dependencia directa entre el *algo* o *algos* y el *todo* esperado. En el objeto de la esperanza, la “aquendidad” del hombre es *trascendente*, y su *trascendencia* “aquendizada”. Este es el sentido antropológico de la “anakephaliosis” y la “apokatástasis” paulinas.⁵⁶

Podemos señalar, por tanto, varias metas en el *hacia* elpídico: una general, centrada en la autorrealización genuinamente personal, que in-

⁵² Cf. Laín, o. c., p. 169.

⁵³ Tomás de Aquino, I-II, q. 40, a. 2; cf. Laín, o. c., p. 165.

⁵⁴ Cf. Laín, o. c., p. 166.

⁵⁵ Laín, o. c., pp. 171-172.

⁵⁶ Laín, o. c., p. 173.

cluye también el logro de objetivos intramundanos, y dos concretas: una inmediata, y mediata la otra. La inmediata es “la composición coimplicativa del bien, la verdad y la belleza particulares, hacia el que se orienta el comproyecto de la diada amorosa: bien, verdad y belleza ordenados hacia el Sumo Bien y la Suma Felicidad a que, tácita o explícitamente, aspira la actividad del hombre”.⁵⁷ La mediata es la plena proximidad en el Sumo Bien, que supone una perfecta relación personal con el otro, y una integración, en una vivencia perfecta, con la humanidad entera junto con la posesión personal del Sumo Bien. El *hacia* elpídico supremo es el Bien infinito co-esperado y con-creído por el nosotros diádico.

En apartados posteriores, Laín Entralgo desarrolla el concepto de plena proximidad y de perfecta relación interpersonal.

3) *El carácter dativo o el “para” del amor constante y concreyente*

La existencia humana, como ha expuesto Laín, no sólo tiene un *en* y un *hacia*, sino también un *para*; éste con su realidad constituye el término ocasional o definitivo del *hacia*.

El *ser-para* fundamenta ontológicamente el *ser-para-sí* y el *ser-para-otro*, determinaciones ontológicas cardinales del ser, descritas por Sartre, y que expresan el carácter constitutivamente dativo de la existencia humana.⁵⁸

Analizamos el *para* esencial del hombre en las relaciones objetivantes, en las de proximidad, y del amor constante y concreyente.

El hombre, en el *ser-para* de las relaciones objetivadoras o intramundanas con el otro, inquiere sus propios fines, sirviéndose de él. El otro es para el hombre como un objeto. Sus actos no tienen una meta personal, sino, a lo sumo, le interesan sus cualidades, que instrumentaliza a su favor.

Algo parecido ocurre en las relaciones *cuasi-personales*; éstas constituyen el fundamento del “destino comunal” de Heidegger. El verdadero sujeto del ser-en-el-mundo, de la existencia en común, es un quién esencialmente neutro e impersonal, es el *se* del *se dice esto, se piensa así*, porque todo otro puede sustituirse por cualquier hombre en el cuidado del mundo. La coexistencia heideggeriana es una existencia cotidiana e inauténtica. Aun cuando el hombre decide e intenta la conquista de la existencia auténtica, advierte la voz de su conciencia moral, que le descubre en el ámbito de las posibilidades de existir la posibilidad

⁵⁷ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 339.

⁵⁸ Laín, o. c., II, p. 347; *Sobre la amistad*, p. 226.

última de la existencia del hombre, la de no existir, la posibilidad más propia de la existencia humana: la muerte. Por ello, quien así existe, se siente radicalmente solo.⁵⁹

Las relaciones de la *serie* o *grupo* de Sartre son análogas también a las relaciones objetivantes. El nosotros-sujeto, se reduce a una experiencia psicológica efectuada por un determinado modo histórico del hombre, integrado en una sociedad técnica y económica. La relación con el otro es esencialmente conflictiva.⁶⁰

El *para* de la proximidad es don del propio ser a la persona del semejante. Es dar algo, que procede de las zonas personales no rigurosamente íntimas: su dinero, su trabajo... que llenan parte de su vida y sólo excepcionalmente su vida misma. La relación de proximidad requerirá, a veces, cierto sacrificio en la donación y, en determinados casos, la dedicación del tiempo, del esfuerzo o del dinero serán más dolorosos y meritorios que la misma comunicación confidencial.

Lo que caracteriza al amor de proximidad es que la donación se hace al otro, como hombre genérico, como co-hombre, no como a tal hombre concreto; únicamente en la relación amistosa auténtica, la donación incluye lo íntimo y personal, cuya forma específica es la confidencia, verdadero regalo de la propia intimidad.⁶¹

El *para* del amor constante, mediante la confidencia, es patente donación de parte del ser personal del hombre, de aquello que le es *propio*, porque *el dar de sí* a otro constituye primariamente la relación interpersonal dilectiva.

El *para* de la relación amistosa, cuyo sujeto es el nosotros coimplicativo de la diáda, participa diádicamente del beneficio o pérdida en virtud de su coimplantación. Toda fruición o aflicción coimplicativas, aparecen, de alguna manera, como don regalo o gracia a la persona del amigo, en expresión de Binswanger.⁶² El *para* de la amistad no excluye la consecución de objetivos entre los amigos.

Guitton define lo que constituye la esencia del amor; es donación de parte del ser personal comunicable. La esencia del amor, dice el escritor francés, estriba en la donación de sí mismo a la persona del otro. La donación va más allá del interés propio, es desinteresada, gratuita y agradable. Comporta la alegría, como símbolo y efecto del amor mismo. La donación de sí mismo constituye el acto más sublime del amor.⁶³

⁵⁹ Laín, *Teoría y realidad del otro*, I, pp. 307-311.

⁶⁰ Laín, o. c., I, pp. 370-372.

⁶¹ Laín, o. c., II, pp. 348-349.

⁶² Cf. Laín, o. c., II, p. 350.

⁶³ Cf. Laín, o. c., II, p. 350.

La relación coejecutiva difiere cualitativamente de la relación de amistad auténtica. La primera hace a los hombres acreedores a percibir los beneficios logrados en la ejecución de un proyecto propio. La segunda confiere carácter gratuito a lo que se da y a lo que se posee.

El *para* de la relación amistosa, se realiza especialmente a través de la confianza. La comunicación confidencial es verdaderamente amorosa cuando está informada por la intención de lograr un bien recíproco *nuestro*, tanto para quien la ejecuta como para quien la recibe. La confianza produce la comunicación coejecutiva de vivencias en la relación personal auténtica, en la que el confiante y el confidente consiguen coexistir, el uno para el otro, en un mismo nivel vital y ontológico, aunque medien diferencias personales y sociales entre ambos.⁶⁴

Laín Entralgo analiza las diferencias existentes entre el “eros” y la “agapé”, para explicar, por vía de analogía, el concepto del *para* del amor constante y concreyente.

El “eros” es la tendencia y el anhelo natural de un yo en busca de cierto ideal de felicidad. Es el amor helénico; saca al amante fuera de sí, para “desear” algo de que carece, aspirando a su propia perfección.

En la “agapé”, el amante, implantado en Dios, sale fuera de sí en donación efusiva; no busca nada para sí por necesidad, sino que se da como expansión de la propia realidad sustantiva, de la perfección del ser que ya se es.

El “eros” sería el amor del Banquete platónico. La “agapé” el amor del Buen Samaritano.⁶⁵

Tanto el amor humano como el amor cristiano, poseen perfecciones y características de ambos amores a la vez. La contraposición del “eros” y de la “agapé”, en el curso de la historia, ha sido fecunda, para penetrar en el conocimiento de la naturaleza de la relación amistosa.

El amor a otra persona debe ser una aspiración a la plena proximidad. Esta incluye una relación genuina con el otro, y tiende a una convivencia perfecta con la humanidad entera, en la posesión personal del Bien increado. Sin embargo, la felicidad originada en la plena proximidad está condenada a la limitación y al fracaso. El amor humano es y tiene que ser “eros”. La vida misma del hombre es “eros”. Por ello, hasta la persona más feliz necesita amigos. Mas, el amor humano tiene que ser también “agapé”. No pueden separarse el amor y la caridad. El amor al otro constituye relaciones de proximidad y de amistad y, por tanto, supone procurar su bien con la donación de algo de nuestro ser externo o interno.⁶⁶

⁶⁴ Laín, *Sobre la amistad*, pp. 197-201.

⁶⁵ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 350.

⁶⁶ Laín, o. c., II, p. 351.

El amor de proximidad o de caridad, la “agapé”, y el amor de amistad o de dilección, la “philia”, son dos modos de amor diversos descriptiva, metafísica y éticamente. El Samaritano, ejemplar prójimo, fue compasivo amador de una persona, no de tal persona. El amor de proximidad se convierte en amor de amistad, comunicando al otro algo de lo que es *propio* e íntimo a la persona humana, mediante la confianza. Basta añadir alguna confianza personal, para que la benevolencia y la beneficencia de la relación de proximidad se tornen en amor de amistad. Consiguientemente, en la amistad cristiana aparecen armoniosamente integrados el amor de proximidad, o amor al hombre genéricamente considerado, y el amor íntimo y personal, referido a ese hombre concreto.⁶⁷

En resumen, el *en*, el *hacia* y el *para* del amor constante son posibles por la concreencia en que se apoya la creencia mutua y la confianza.

4) *El cristianismo y la amistad*

Laín Entralgo, en la *Espera y la esperanza* y en *Teoría y realidad del otro*, ha expuesto el fundamento de la noción de la amistad, elaborada posteriormente en su monografía *Sobre la amistad*.

Laín contrapone las diferencias existentes entre la doctrina griega y la cristiana, respecto a la visión de la vida y de la amistad, para subrayar la radical novedad de la amistad cristiana. Frente a las convicciones y la organización del pueblo grecorromano —cultura griega con mando romano—, los primeros cristianos estiman que su religión aporta una esencial novedad en la visión de la vida y, en consecuencia, del amor.⁶⁸ La nueva forma de entender el amor cristiano se basa en los conceptos inéditos de los tres principales órdenes de la realidad: Dios, el mundo, el hombre.

Idea de Dios. Para el cristiano, Dios es una realidad espiritual, trascendente, omnipotente, creante, personal, humanamente encarnada por amor, a través del Hijo, para salvar a los hombres.⁶⁹ La filosofía griega, en cambio, ve a la “*physis*” como *lo divino*.

Idea del mundo. En oposición a la idea griega de la naturaleza, los cristianos creemos que el mundo ha sido creado por Dios “*ex nihilo*”, al comienzo de los tiempos, y que tendrá fin.⁷⁰ Su realidad se transformará en un modo de ser nuevo e imperecedero.

⁶⁷ Laín, *Sobre la amistad*, pp. 62-64.

⁶⁸ Rom. 6, 4-11; Cor. 5, 17; Col. 3, 10; cf. Laín, o. c., p. 51.

⁶⁹ Dz. 139.

⁷⁰ Dz. 428, 706 ss.; 1783.

Idea del hombre. El hombre, además de ser naturaleza cósmica, realidad intramundana, según el pensamiento griego, es “imagen de Dios”.⁷¹ Por ello, su realidad es, de algún modo, supramundana, espiritual,⁷² inmortal,⁷³ creadora e infinita. El hombre es también *persona*,⁷⁴ dotado de inteligencia,⁷⁵ intimidad y libertad⁷⁶ propias. Su destino final no depende de sus actos psicofísicos en sí considerados, sino también de sus intenciones. El Pneuma de Dios, desde lo más íntimo del ser personal, le eleva a la condición de hijo adoptivo de Dios, implantándolo más hondamente en el ser divino.⁷⁷

El problema fundamental estriba en determinar cómo se incardinan la “*philia*” y la “*agapé*” cristianas. La “*agapé*” admite varias fórmulas complementarias, según el espíritu del Nuevo Testamento:

Primera: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. Este mandato no puede referirse exclusivamente a los israelitas, como lo veía el Antiguo Testamento,⁷⁸ o sólo a los amigos en el sentido aristotélico manifestado en la *Ética* a Nicómaco, sino como lo vivió el Buen Samaritano, con amor misericorde dirigido a cualquier hombre, prescindiendo de su raza, de su condición religiosa, biológica o social.

Segunda: Ama a tu prójimo, como si tu prójimo fuera Cristo. En el ocaso de la vida, los hombres serán juzgados acerca del modo cómo han identificado al hambriento, al sediento, al encarcelado, con Cristo.⁷⁹

Tercera: Ama a tu prójimo, como si tú mismo fueses Cristo: “*Sicut dilexi vos*”,⁸⁰ por la existencia en el cristiano de dos realidades: a) la gracia santificante, que “*deifica o cristifica*” y le hace cooperador en Cristo, y b) cierto anonadamiento que constituye la raíz última de la humildad cristiana. Esas fórmulas complementarias de la “*agapé*” en el N. T. muestran la novedad radical de la estructura de la amistad cristiana con relación a la “*philia*” griega.

La estructura del amor cristiano viene determinada por la realidad del amante, el objeto formal del amor, la realidad del amado y la perfección del acto amoroso.

⁷¹ Gén. 1, 26.

⁷² Dz. 129 ss.

⁷³ Dz. 728.

⁷⁴ *Gaudium et spes*, 23-32.

⁷⁵ Dz. 148.

⁷⁶ Dz. 138 ss.

⁷⁷ *Gaudium et spes*, 12-22.

⁷⁸ Dt. 6,5; Lev. 19,18; cf. Laín, o. c., p. 54.

⁷⁹ Mat. 25, 39-40; cf. Laín, o. c., p. 54.

⁸⁰ Jn. 15,12.

Primero: la realidad del amante. En esencia es amante quien da algo de sí amistosamente, con el deseo de lograr el bien del amado. Zubiri ha expresado el *dar de sí* como nota constitutiva de la realidad, porque toda realidad, por el hecho de serlo, es intrínseca y de por sí dinámica; toda realidad es en sí y dando de sí.⁸¹

El en sí para el amante griego es la naturaleza individual, que sólo da de sí cuanto esta naturaleza le permite: utilidad, placer, amistad verdadera. El amante, en cuanto naturaleza cósmica, sólo puede dar de sí al amado de lo que tiene —sus bienes naturales, en el sentido más amplio de la expresión—, de lo que puede hacer —sus capacidades naturales—, y de lo que naturalmente es —su carácter, su condición de individuo viviente.

El dar de sí del cristiano, por su visión del amor y del hombre, imagen de Dios, elevado por la gracia santificante, supone: entregarse a sí mismo a cualquier hombre, en aras de su bien, superando los límites de la naturaleza individual: constitución, fatiga, la misma muerte. El amante cristiano es un *quién*, que se da efusivamente a la realidad personal del otro.

Segundo: el objeto formal del acto amoroso, en la filosofía griega lo constituye la perfección de la naturaleza del amante y de la naturaleza del amado. El amante por excelencia es el “philautos”, el que ama a su individual naturaleza y, a través de ella, a la naturaleza universal. En ese sentido, el amor humano es “eros”, impulso hacia la perfección.

El bien que persigue el cristiano en el acto amoroso es esencialmente diferente; es el bien personal para el amante y el amado, que llega a su plenitud mediante la gracia sobrenatural, generosa y gratuita donación de un Dios personal y salvador. El cristiano implantado sobrenaturalmente en Dios, vive en Él “y desde esa sublime instalación se efunde en actos de beneficencia y de benevolencia y, a la vez, personales y psicofísicos, hacia la persona del amado”.⁸²

En la estructura del amor cristiano se articulan dos movimientos, uno ascendente o de aspiración, y otro descendente o de efusión. El amor cristiano es y tiene que ser efusión extática de la realidad personal del amante hacia la realidad personal del amado. La “agapé” cristiana compendia ambos movimientos del espíritu. Es, a la vez, don y realización plena de sí, efusión y aspiración. La “agapé” es amar al otro en Dios, y amar a Dios es siempre *subida*, según san Juan de la Cruz. Y esta elevación ontológica y moral de la propia persona pide la efusión en caridad hacia el menester del otro.

⁸¹ Zubiri, o. c., p. 88; cf. Laín, *Sobre la amistad*, p. 55.

⁸² Laín, o. c., p. 58.

Tercero: el problema del ser amado.⁸³ El amor griego es un *lo que*, reducción de un *quién*, un *puede ser* de carácter físico. Para un griego, un enfermo incurable o un hombre feo no pueden ser objeto de amor. El griego ama la bondad y la belleza presentes en la naturaleza del amado, no a su *persona*. El cristiano ama en el otro su *quién*, su persona, predominantemente a su *que* en orden ascendente: 1) lo que el otro es, porque no puede dejar de serlo físicamente: *tal* invalidez, *tal* fealdad; 2) lo que el otro *físicamente puede ser*; 3) el *quién* que el otro es. Desde el *quién* o centro de su persona, ama a su *qué*; 4) el *quién* que el otro *puede ser*, su perfección personal posible. El cristiano piensa que todo hombre puede cambiar moralmente y convertirse. El creyente sabe que es bello amar a los pecadores, porque el amor que posee participa analógicamente del amor salvador de Dios.

Cuarto: la perfección del acto amoroso. El ideal del amante perfecto en el pensamiento griego sería el “*philautes*” aristotélico, que debe estar dispuesto a dar la vida por sus amigos. Aristóteles y Cicerón sostienen que sólo los auténticos amigos pueden congratularse y compadecerse, mientras que la Sagrada Escritura enseña que el cristiano debe congratularse y compadecerse no sólo con los amigos, sino también con el prójimo y con cualquier hombre.

En las consideraciones precedentes, hemos reflexionado acerca de dos modos, de dos conceptos de amor interhumano: el amor de proximidad o caridad —“*Agapé*”— y el amor de amistad o predilección —“*Philia*”—. Los Setenta llaman “*plesios*” a quien siente y ejercita el primero, y “*philos*” a quien siente y ejercita el segundo. Aquél tiene como término al co-hombre menesteroso; éste a *tal* persona concreta y determinada, y sólo a ella, al amigo. Entre ambos modos de amor interpersonal no debe haber confusión ni descriptiva, ni metafísica ni éticamente.

En el relato evangélico, el Buen Samaritano aparece como prójimo ejemplar: ama con amor misericordioso a *una* persona, a cualquier hombre con amor de proximidad.

El amor de proximidad se convierte en amor de amistad, por la vía de la confianza, efundiendo sobre el otro lo propio y comunicable, según la enseñanza de Cristo: “No os llamaré en adelante servidores, porque el servidor ignora lo que hace su dueño, sino mis amigos, porque todo lo que yo he oído de mi Padre a vosotros os lo he dado a conocer”.⁸⁴

⁸³ Laín, o. c., pp. 59-62.

⁸⁴ Jn. 15,15; cf. Laín, o. c., p. 63.

Si entre el Samaritano y el herido hubiera habido alguna confianza personal, por mínima que ésta fuera, la relación de proximidad, caracterizada por la simple beneficencia y benevolencia, se hubiera convertido en amor de amistad.

En la amistad cristiana se articulan el amor cristiano a un hombre y el singular amor a la persona de *ese* hombre.

C) LA COMUNICACIÓN AMOROSA

Después de haber analizado la estructura del amor constante y concreto, examinamos su comunicación. La realización plenaria del amor pide reciprocidad y comunicación. La estructura y la comunicación amorosa son posibles, por cuanto el hombre es una subjetividad encarnada, un centro íntimo de actos de intelección, de libertad y de apropiación, que establece relaciones recíprocas de amistad empírica y ontológicamente.

1) *El intercambio genuinamente amistoso, en el plano empírico*

El hombre es cuerpo, y su apertura a las cosas reales se realiza por su sensibilidad. La auténtica comunicación interpersonal amistosa se efectúa mediante la coejecución, la concreencia y la mutua donación a través del cuerpo, condición de los supuestos de la relación y del encuentro. El cuerpo humano es, ante todo, presencia. La presencia se predica exclusivamente de los seres humanos. Las cosas no están presentes, simplemente están ahí. Lo que caracteriza a la presencia humana es su orientación hacia los demás, hacia sus reciprocantes. La misma presencia humana es ya una llamada y una apelación a la responsabilidad y a la respuesta del otro. Decíamos en el capítulo dedicado a los supuestos metafísicos del encuentro interhumano que el hombre es-para, porque puede expresar su propio ser, y comienza expresándolo.⁸⁵ Y ese expresar su propio ser, la capacidad de expresión o expresividad es el *habla* existencial básico heideggeriano, asumido por Laín como forma primaria del carácter constitutivamente dativo de la existencia humana.

El *habla*, la expresividad humana se realiza por cualquier acto psicosomático: gestos, palabras, miradas, silencios... y constituye su fundamento. El encuentro con el otro es siempre un hecho empírico y con-

⁸⁵ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 42.

tingente; al percibirle, iniciamos ontológica y psicológicamente una comunión efectiva con él.

El hombre realiza empíricamente sus caracteres constitutivamente coexistencial, dativo y expresivo mediante: a) el abrazo amistoso, b) la donación mutua y c) el silencio coefusivo.

a) El abrazo amistoso.

Recordemos lo ya sabido: por el carácter constitutivamente insitivo del amor constante y concreyente, los amigos, entes corpóreos, inteligentes y libres se hallan instalados e implantados en algo común: en la concreencia, fundamento de la creencia mutua y de la confidencia.

La coinstalación amistosa es también la instalación *en* algo, de algún modo y en alguna medida, común: en un *en* espacial, en un mismo lugar, y en un *en* temporal, viviendo en la misma situación.

La coespacialidad más propia y estrecha de la coexistencia amistosa es el abrazo amoroso. El abrazo es el signo propio del encuentro interpersonal amistoso. La fusión física del abrazo amoroso significa el libre deseo de ofrecer nuestra existencia al nosotros coimplicativo de la diada, ansiando que nuestro “*temps durée*” bergsonian⁸⁶ sea interminable, y que nuestro espacio vital sea común hogar. La primera piedra de ese hogar interpersonal lo constituye el abrazo amistoso.

b) La donación mutua. Significado antropológico de la expresión verbal.

El hombre no sólo se relaciona amorosamente con los demás, mediante el abrazo, sino también a través de miradas, palabras, silencios, y de otros gestos.⁸⁷

Nos ocupamos ahora de la significación antropológica de la expresión verbal. Ningún hecho es tan universal y significativamente humano como el habla: la palabra, que dirijo al otro y que el otro me dirige. Sólo el hombre *habla*. Por ello, la filosofía contemporánea busca en el lenguaje el punto de partida privilegiado para el conocimiento del hombre. La palabra revela la estructura dialogal e interpersonal de la existencia del hombre, porque está inserta en el ámbito de las relaciones sociales y sólo en ella se realiza la inteligencia personal.

Laín sigue, en principio, el esquema de K. Bühler, quien distingue una triple función del lenguaje en orden a la convivencia humana; primera: el sentido apelativo o de llamada, común a los animales; segunda: la función expresiva o notificadora a los demás de nuestras vivencias, usada también por los seres inferiores, y tercera: la función

⁸⁶ Cf. Laín, o. c., II, p. 341.

⁸⁷ Laín, o. c., II, p. 367.

nominativa o representativa. Sólo la persona humana impone nombres a las cosas.

Laín estima acertado, pero incompleto, a Bühler en las funciones que asigna al lenguaje, y por ello añade su función *seductora*.⁸⁸ Quien habla a otro, de algún modo, le subyuga o seduce. La palabra, como la mirada objetivante, fascina, seduce, contiene cierto poder de “carmen o incantamentum”, por el sonido o musicalidad de su pronunciación, y por la impresión producida en el oyente. La palabra, afirma Sartre, es *sacra* para quien la profiere, y *mágica* para el oyente.⁸⁹ Es *sacra* para quien la utiliza, porque expresa el poder mítico que supone la posesión del nombre de las cosas en la historia de la humanidad. Es *mágica* y fascinante para el otro: independientemente del poder de su voluntad, le produce, a distancia, unos efectos. La palabra en la relación interpersonal notifica y fascina, a la vez.

Bühler, que ha descrito atinadamente la acción intramundana o “ad extra” del habla, omite su acción intraanímica o “ad intra” en quien conscientemente la profiere o escucha. Laín Entralgo señala cuatro funciones internas correlativas a las cuatro externas, o de convivencia humana de la palabra.

Primera: la sodalicia o de compañía. Esta función corresponde internamente a la apelativa o vocativa. El llamamiento personal dirigido a otro —con la palabra más claramente que con el gesto—, supone el comienzo de la convivencia humana, de la presencia de un *tú* que nos acompaña. Por ello Laín asigna a esta función el nombre de *sodalicia*. Efectivamente, la palabra es el signo expresivo que manifiesta con mayor plenitud la vida personal. También la palabra leída ejerce la misma función sodalicia.⁹⁰

Segunda: la función catártica o liberadora de la palabra. La palabra produce liberación o sosiego. El comunicar algo a otro desembaraza y relaja. Esta función es el reverso de la notificadora o expresiva. Laín ha expuesto extensamente los efectos liberadores de la palabra.⁹¹ Se da también la catarsis auditiva. “Es la interna sensación de sosiego, escribe Laín, que produce la audición de palabras oportunamente adecuadas a la situación anímica del que las oye”.⁹²

⁸⁸ Cf. Laín Entralgo, Pedro, “La relación médico-enfermo”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1964, p. 310.

⁸⁹ Cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 368.

⁹⁰ Laín Entralgo, Pedro, *La aventura de leer*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, pp. 30, 198.

⁹¹ Cf. Laín Entralgo, Pedro, *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1958, pág. 108.

⁹² Laín, o. c., pág. 123.

Tercera: la función ordenadora de la palabra. “Ex ore et ex auditu”, la palabra esclarece, articula y ordena. Laín propone como ejemplo de esta función, la acción que la tragedia producía en el espectador griego en los siglos v y iv, a quien hacía vivir el temor, la sorpresa y la compasión: “En cuanto concernientes a las creencias del espectador, las palabras del poema trágico removían y promovían pasiones; en cuanto expresivas de un destino terrible, amenazador y sorprendente, el buen compuesto climax de esas acciones hacía máxima la tensión emocional; en cuanto determinantes de un conocimiento esclarecedor, borran del alma la confusión e incitaban la catarsis”.⁹³ Esta función interna responde al carácter nominativo o representativo de la palabra humana.

Y cuarta: la autoafirmación como efecto correlativo interno del poder de seducción de la palabra: “Por virtud de esa función autoafirmadora de la palabra, quien habla a otro, y a la vez que le persuade o disuade, se afirma a sí mismo, vive subjetivamente la realidad y el valimiento de su propia persona”.⁹⁴

En definitiva, la palabra responde empíricamente al carácter constitutivamente dativo y expresivo de la existencia humana.

El diálogo funcional. En el diálogo funcional, propio del amor distante, la intención de quien habla se ordena a objetivar al otro, buscando instrumentalizarle en su favor. El intercambio funcional es puramente objetual. En la conversación objetiva, la palabra es mero sonido físico, con intención objetivante y objetivable. El funcionario o interlocutor sería sustituible por una máquina, prescindiendo de toda relación de personabilidad. En el diálogo funcional, “el otro es mundo”.⁹⁵ El coloquio de amistad genuina no se mantiene permanentemente a nivel interpersonal, oscila alternativamente entre un diálogo estrictamente interpersonal y una simple conversación funcional.

El diálogo del amor constante y coefusivo. El diálogo en el amor constante es invocación, nominación y ofrecimiento. En él se usan los vocativos, los interlocutores pronuncian sus nombres propios, o se les invoca como un *tú*. Los nominativos se emplean para significar el deseo de estar personalmente en la raíz misma de su existencia, junto a él y con él. Laín Entralgo completa a Gabriel Marcel, añadiendo que “el diálogo amoroso es ante todo invocación y nominación”.⁹⁶

⁹³ Laín Entralgo, Pedro, “La curación por la palabra en la antigüedad clásica”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1958, p. 327.

⁹⁴ Laín, *Relación médico-enfermo*, p. 311.

⁹⁵ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pp. 302, 258.

⁹⁶ Laín, o. c., p. 371.

La palabra amorosa es también ofrecimiento. Mientras el tema del diálogo socrático y funcional es sólo meramente objetivo, el de la palabra amorosa constituye una verdadera dedicatoria y ofrecimiento al otro y, por medio de él, al nosotros coimplicativo: "La intimidad de Descartes no respondió allí donde todas las apariencias y circunstancias hacían suponer que efectivamente estaba resposando, afirma Zubiri. Indudablemente, el legado completo de su razón genial, sólo fue para alguien, que lo recibió como sutil obsequio de su intimidad. ¿Para quién? Sólo Dios lo sabe".⁹⁷

Laín precisa el significado de las palabras en el diálogo de la diada amorosa: "En cuanto mías, mis palabras son entonces cauce de una confesión, símbolo de una donación y prenda de una promesa; y en cuanto partes de un conjunto coloquial unitario, son testimonio expresivo de mi personal pertenencia a la diada que el otro y yo formamos".⁹⁸ Ahora "mi mundo es el otro".

c) El silencio coefusivo.

El silencio coefusivo entre personas, cuando no responde a voluntad de callar, o a incapacidad para hablar, constituye el recurso supremo de la relación interpersonal. El silencio es el límite expresivo de toda posible expresión confidencial. En el silencio coefusivo, el hombre contrae nupcias con la realidad, la experimenta de modo radical e íntimo. Es experiencia de realidad, experiencia de ser. Por ello, el silencio coefusivo es principio de la palabra viva, exige idónea expresión verbal. Todo diálogo amistoso, y aun toda palabra humana ha de ser ineludiblemente un intermedio verbal entre dos silencios.⁹⁹

El silencio coefusivo personaliza la palabra y hace posible el diálogo, es prelude de palabras absolutas. Mientras la palabra disgrega al *nosotros*, el silencio del yo-en-nosotros, es fecundo y señala el inicio del diálogo diádico. El silencio coefusivo es transparencia del ser en el tú del otro, es franquía del corazón,¹⁰⁰ acompaña a los sentimientos de donación y de revelación natural y gratuita al otro, es amorosa verdad, que vincula íntimamente a dos seres, es la única verdad sobre la tierra en el diálogo silencioso de corazón a corazón.

Sin embargo, ese silencio plenificante y diapositivo es perturbado por el mundo, a través de nuestro cuerpo. El mundo origina las necesidades e incertidumbres o los cuidados, en opinión de Heidegger.¹⁰¹

⁹⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 134.

⁹⁸ Laín, o. c., II, p. 303.

⁹⁹ Laín, o. c., II, p. 303.

¹⁰⁰ Laín, o. c., p. 369.

¹⁰¹ Cf. Laín, o. c., II, p. 370.

Laín Entralgo aduce una serie de causas, que rompen o perturban el silencio amoroso: “Un ruido, una voz ajena, una molestia corporal, el recuerdo de un amor intramundano, o el movimiento de un objeto cualquiera rompen esa comunidad silenciosa, y ponen a la existencia en trance de hablar, a veces hasta la mera percepción del rostro del otro, como objeto visible y no como expresión configurada”.¹⁰²

En resumen, la coejecución, la concreencia y la mutua donación, que constituyen la esencia del amor, se expresan factual y empíricamente en el abrazo, en la obra de la autodonación, en la palabra vocativa, nominativa y oblativa y, especialmente, en el silencio co-efusivo y plenificante.

2) *Ontología de la comunicación amorosa: el nosotros sujeto y persona*

En la comunicación verdaderamente amistosa, el hombre realiza el carácter coexistencial de su realidad, su constitutiva abertura personal al otro. La esencia humana, porque es abierta, de modo constitutivo, por ser intelectual, y estar abierta a la realidad *que* realidad, es formal y reduplicativamente suya. Si el amor humano auténtico consiste en dar de sí para el otro su en sí comunicable, y la esencia del hombre es constitutivamente abierta y propia, la relación interpersonal genuinamente amistosa constituirá un verdadero intercambio de ser. Esa comunicación es *real*, afecta a la propia realidad de los amigos, a lo que cada uno es. Laín en su monografía *Sobre la amistad* sostiene que el hombre puede comunicar *realmente* su intimidad personal al otro, de modo que lo más *propio* de su ser pase a ser nuestro ser, lo *nuestro*, conviviendo ambos en la coejecución, en la comunión afectiva y mental.

Recordemos lo ya sabido: dos amigos, entes corpóreos, inteligentes y libres, se hallan amistosamente abiertos entre sí, de un modo, a la vez, genitivo, cada uno tiene conciencia del otro, intectivo, coexistimos el uno hacia el otro, y los dos hacia *nosotros*; dativo nos manifestamos y nos realizamos el uno *para* el otro; insitivo, existimos coinstalados y coimplantados *en* una cierta realidad, y *en* la realidad, y misivo, convivimos *desde* esa realidad en que estamos coimplantados.

Desde la perspectiva de los caracteres constitutivos del amor constante y concreyente, Laín ha examinado con singular atención el carácter insitivo de la coexistencia amorosa. Los amigos se hallan instalados e implantados *en* algo. Y, para que su existencia sea real y genuinamente amistosa, es necesario que el *algo* en que están instalados e implantados los amigos sea, de algún modo y en alguna medida, común. Ese algo

¹⁰² Laín, o. c., II, p. 370.

común es la concreencia estrictamente personal que hace posible la creencia mutua y la confianza, y convierte la instalación con el amigo en auténtica coinstalación y la implantación en auténtica coimplantación, constituyendo el nosotros diádico con su estructura, su realidad actual y posible, y su religación al fundamento de la realidad, que convierte a los creyentes en correligados o correligionarios.

Hegel y Sartre detentan opiniones radicalmente distintas en su concepción de la realidad interpersonal amistosa. El primero, desde el horizonte de su monismo ontológico, radicaliza metafísicamente la tesis de la identificación espiritual por el amor y confiesa, optimista, que la unidad de las conciencias es real y cierta. El segundo, fiel a su análisis de la conciencia de sí, niega, pesimista, la posibilidad de tal unidad, o encuentro personal.

La doctrina de la identificación ontológica en el amor es formalmente inadmisibile. Es inadmisibile desde la perspectiva vivencial y fenomenológica. El nosotros coimplicativo será siempre yo-y-tú, o yo-en-nosotros, sin fundirse ontológicamente. Unamuno nos diría que el amor nos manifiesta lo que verdaderamente somos nos-otro, y nos-uno.¹⁰³ Es también inaceptable desde el punto de vista metafísico, porque el ser personal tiene como constitutivo formal la *propiedad*, en opinión de Zubiri.¹⁰⁴

Todo el personalismo contemporáneo: Mounier, Neodoncele Lacroix, Von Hildebrand y Zubiri, defiende enérgicamente la radical indisolubilidad e infugibilidad de la persona. En la antropología cristiana, el amor personal es posible por la existencia del otro, como tal otro.

a) Estructura ontológica de la comunicación amorosa.

La estructura ontológica de la comunicación amorosa es un acto diádico, no un estado, integrado por tres momentos: Primero: la mutua donación de ser. Segundo: la mutua transparencia, y tercero: la mutua y libre asunción de las obras de la libertad ajena.

Primero: La mutua donación de ser.

Recordemos que toda realidad por la misma razón que es en sí, es *dando de sí*. El dar de sí es, por tanto, una de las notas constitutivas del ente real, en tanto que real. Es una propiedad real y metafísica de cualquier realidad, incluido el hombre. El hombre es, pues, un ser que sólo se realiza a sí mismo entregándose a los demás. El ser amante comporta *dar algo de sí* con la intención de conseguir el bien personal del amado. Mi comunicación amistosa con el amigo no es meramente sim-

¹⁰³ Cf. Laín, o. c., II, p. 378.

¹⁰⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 500-507.

bólica sino *real*, concierne a nuestra propia realidad, a lo que yo soy y a lo que él es. Realizamos actual y factualmente el carácter coexistencial de nuestra realidad, nuestra constitutiva abertura al otro.

La relación genuinamente amorosa, desechado el en sí y el para sí de la metafísica antehusserliana, consiste en dar de sí, con intención amistosa: algo de lo que el hombre *hace*, para lograr un bien recíproco, tanto para quien lo ejecuta, como para quien lo recibe; algo de lo que el hombre *tiene* cuando trabaja en favor del otro, regalándole parte de su vida, y finalmente, algo de lo que el hombre *es* y puede convertirse en vida. El hombre sólo puede dar de su ser, como se ha dicho, aquello que puede traducirse en vida: palabras, gestos... todo género de actos psicofísicos en que va realizándose su ser y va constituyéndose su vida, es decir, aquello que le es *propio* y comunicable: los diversos contenidos de conciencia *propios* y los cuatro momentos integrantes del proceso de apropiación, que en su intimidad el hombre llega a hacer suyos realmente: la intención, el logro, el esfuerzo y la responsabilidad, exigidos por la verdadera amistad. Lo que uno es se completa con lo que uno *hace* y *tiene*, para constituir la auténtica amistad.¹⁰⁵

Es metafísicamente imposible que el hombre dé todo su ser, porque existen en él zonas subyacentes a su vida consciente e inconsciente y, sobre todo, porque su ser sólo le pertenece parcial, consecutiva y ejecutivamente. El hombre existe por su religación a la deidad, que funda, a la vez, la distinción y la conexión entre los amantes *en* la concreción radical en que se hallan coimplantados. El *en* de implantación del amor coefusivo y concreyente es: “La verdad científica para el hombre de ciencia, que no sabe o no quiere ser metafísico, escribe Laín; la suma belleza para el esteta, la conciencia de sí general para el hegeliano; el ideal de una humanidad definitiva y plenamente justa y feliz para el comtiano o marxista”.¹⁰⁶ El cristiano confiesa que el amor brota de lo que real y recíprocamente somos *en* Dios, fundamento trascendente y último de nuestra existencia personal.¹⁰⁷ Evoquemos la fina opinión de Laín: el encuentro del hombre con Dios, por lo que es en sí, y en cuanto es la realidad dinámica, posibilitante e impelente, constituye “la forma suprema del encuentro”.

Segundo: La mutua transparencia.

La mutua transparencia pertenece a la estructura ontológica de la comunicación interpersonal amorosa, y es efecto de la mutua donación. La entrega entre los que se aman con reverencia, conlleva la revelación

¹⁰⁵ Laín, *Sobre la amistad*, pp. 177-189.

¹⁰⁶ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 381.

¹⁰⁷ Laín, o. c., II, p. 381.

de sus propios seres. El hombre posee la verdad del ser, cuando se enfrenta ante la realidad respetuosamente, y permite al ser que se revele a sí mismo. El amor exige transparencia y produce transparencia. En la donación recíproca, nos abrimos el uno al otro mediante la confianza.

Desde el punto de vista de la existencia personal, lo más opaco es el vacío. Esta opacidad u oscuridad se produce, cuando dos personas se encierran en su propio *yo*, porque su *entre* es el vacío. En cambio, si se realizan los actos de mutua donación, el *entre* interpersonal se llena de ser y, por tanto, de transparencia. En el amor instantáneo, la libertad del otro limitaba su deseo de transparencia o diaphanidad. La comunicación confidente es, en cambio, patente donación de ser.

En el orden empírico y fenomenológico la mutua transparencia es un conocimiento-preconceptual, prediscursivo-recíproco, cercano a la intuición intelectual.

El conocimiento amoroso se extiende no sólo a lo que el otro *ha sido* o *está siendo*, sino también es adivinación y ayuda en orden a lo que *puede ser* en la realización de su *vocación* personal: “el amor personal es una activa invocación a la realidad viviente del otro, desde la vocación de su persona”.¹⁰⁸ El verdadero amante es un cooperador de Dios, en orden a la perfección de la persona amada, por su común implantación en Dios.

Tercero: la mutua y libre asunción de las obras de la libertad ajena.

La mutua donación de ser sólo se consume y produce transparencia, cuando el ser de ambos en cuanto puede traducirse en vida, es aceptado recíprocamente. La donación y aceptación recíprocas son fruto de la confianza amistosa. Ésta hace posible la convivencia amorosa, porque convierte la vida y el ser de los amantes en *nuestra* y en *nuestro* ser, en un tú-en-nosotros operativo y constitutivo. Sin embargo, como el hombre no puede dar al otro todo su ser —no le pertenece ni es comunicable por entero—, sino tan sólo aquella parte que es transformable en vida, tampoco puede dar al otro su libertad. El hombre sólo puede ofrecer al otro sus obras libremente ejecutadas, porque la libertad es, en opinión de Zubiri, constitución libre, implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona en la religación.¹⁰⁹ Los amantes conservan su libertad personal y, en consecuencia, su inalienable capacidad de creación y de donación, particularmente cuando se hallan fundidas la proximidad y la amistad.

¹⁰⁸ Laín, o. c., II, p. 383.

¹⁰⁹ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 388; cf. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 385.

La estructura ontológica del nosotros diádico, imita, en el plano de la analogía la “perikhóresis” trinitaria en que cada persona afirma, en cierto modo, la plenitud infinita de su naturaleza produciendo la otra.¹¹⁰ En este sentido, ha escrito F. Ebner que el amor entre dos personas es, de algún modo, una relación entre *tres*, puesto que Dios se hace presente en la díada amorosa.¹¹¹

Sin embargo, la relación amistosa debe realizarse también como camaradería. El amor personal al amigo y al prójimo nos relaciona virtualmente con la humanidad entera. El ser humano referido constitutiva y formalmente a los demás, exige, al mismo tiempo, la diadicidad y la universalidad. La diadicidad porque el amor personal verdadero sólo se actualiza plenamente entre dos personas. La universalidad, toda vez que el hombre sólo se realiza plenamente abierto a sus semejantes. La universalidad forma parte de la constitución misma del hombre: “Es propia de mi constitución, escribe Laín, porque todo *nosotros* humano se halla incoactivamente abierto a la humanidad entera. Si es de veras profundo el amor entre dos personas, lleva siempre en su seno la pretensión y el germen de un *corpus mysticum*. Con otras palabras: cuando es de veras profundo, el amor interpersonal es correligación en acto”.¹¹² Es cierto que el amor humano está sujeto a deficiencias originadas por la presión del mundo, el peso de la carne y el egoísmo, que limitan o impiden la mutua donación de ser, la mutua transparencia y la libre asunción de las obras de la libertad ajena; no obstante, existe una posibilidad real de que ese amor humano alcance su plenitud.

b) Realidad posible de la díada amorosa: el amor coefusivo, constante y concreyente, según Laín.

Frente a la tesis sartriana, que niega la posibilidad de las relaciones genuinamente amistosas entre los hombres, Laín defiende la posibilidad real de la convivencia interpersonal auténticamente amorosa, en el *amor coefusivo, constante y concreyente*.

Recordemos que la denominación y las formas de convivencia del *amor distante*, del *amor instante* y del *amor coefusivo, constante y concreyente*, son otras tantas aportaciones originales de Laín a la reflexión antropológica actual. Con el amor de contemplación o distante, el hombre se distancia existencialmente del otro y le degrada a mera condición de objeto. Con el amor instante y coejecutivo, el hombre trata al otro como persona, le insta, desea estar en su intimidad personal, para coejecutar sus actos, pero sólo lo consigue de modo deficiente, porque lo

¹¹⁰ Zubiri, o. c., p. 429; cf. Laín, o. c., II, p. 385.

¹¹¹ Cf. Laín, o. c., II, p. 385.

¹¹² Laín, o. c., II, p. 386.

impiden su condición libre, su conciencia íntima y su carácter *propio*. Con el amor coefusivo, constante y concreyente los amantes se hallan vinculados entre sí plenamente con el amor de proximidad y amistad, a la vez, ya que, mediante la confianza recíproca, se realizan, de modo perfecto, los momentos coejecutivo, compasivo y cognoscitivo de la relación interhumana.

El amor auténtico es *coefusivo*. Es el resultado de la fusión del amor de amistad y del amor de proximidad mutuas. El amor se perfecciona, en opinión de Laín, cuando éstas se aúnan y recíprocamente se potencian, en la línea de las categorías personales y dilectivas, a través de los siguientes actos: “Primero: mutuo y profundo respeto a la radical y libre otredad de la persona del otro. Segundo: mutua donación perfecta de las obras de la propia libertad. Tercero: mutua asunción de las obras de la libertad ajena. Cuarto: abertura amorosa —y, por tanto, operativa— a la proximidad con los demás hombres, comprendidos los más lejanos”.¹¹³

El hombre, en la relación humana, no debe aspirar a que el otro sea como él, “alter ego” de mi “ego”, o “conciencia de sí general”, en que las conciencias se dupliquen, sino que por el poder transfigurador y clarificante del recíproco amor, los amantes posean, en diáfana comunión, la mismidad de su propia perfección personal respetando y afirmando la libertad del otro. El ideal de los amantes debe tender a hacerles iguales en aquello que es naturaleza y razón genéricas, y a conservarlos distintos, a la vez, en aquello que les singulariza como personas.

El amor genuino es efusión mutua de la realidad personal de los amantes, consumada por la creencia y donación recíprocas de una parcela de su intimidad personal, de una parte de su ser, que puede convertirse en vida. La vivencia entre los verdaderos amantes, se hace convivencia recíproca y ontológicamente coejecutiva porque el amor genuino es intercambio diáfano de ser. Los actos coejecutivos de interpenetración e intercambio, y los momentos aperitivo y deprecativo de la disponibilidad mutua, constituyen el fundamento ontológico y psicológico de la comprensión; mediante el buceo inventivo, trata de adivinar, inventar y recrear el contenido intencional de las expresiones externas ajenas, para convivirlo coejecutiva y compasivamente. Sólo coejecutando la vida personal del otro creemos y confiamos amistosamente en él. Y en virtud de la confianza recíproca constituimos el nosotros del *amor constante y concreyente*. Constante en quien lo ejecuta y concreyente en quien lo acepta.

¹¹³ Laín, o. c., II, p. 387.

El amor coefusivo es “eo ipso” *amor constante*. El término *constante* no se refiere primariamente a su duración en el tiempo, como si se tratara de un amor perdurable e imperecedero. Su permanencia, desde la perspectiva de la temporalidad, es tan solo intencional, porque el hombre es un ser constitutivamente hiperbólico, y en sus acciones humanas late, de forma permanente, la pretensión de un *siempre*. Se llama *amor constante*, porque da constancia auténtica de sí, es expansión excéntrica de la perfección, que ya se *es*. Es efusión y éxtasis del centro del mismo ser, donde conocer, querer y sentir están unidos en unidad de ser y de operación.

Pero el amor *coefusivo* y *constante* ha de ser *concreyente*, a la vez. Por la concreencia, los amigos tienen la misma creencia respecto al fundamento de su realidad, son correligionarios o correligados y, por ello, se creen unos a otros. La concreencia se convierte, pues, en creencia mutua. Los amigos en algo han pasado, desde ese *en* de la coimplantación, por el que somos *nosotros*, al *te creo* o *creo en ti* marcelianos de la creencia mutua,¹¹⁴ a la real fusión o comunión afectiva de un mismo sentimiento espiritual. Por tanto, la concreencia personal conduce a los amantes al éxtasis y al contacto de dos intimidades personales, a la *coefusión* afectiva y *constante* de los mismos sentimientos, afectos y voliciones.

El amor auténtico no es, pues, una metáfora o un simple atributo moral, sino que pertenece a la constitución metafísica de la existencia humana. El hombre, tanto como realidad creada, “ens ab alio” es “ens ad alterum” porque, como hemos repetido, se constituye formalmente por su aliedad de procedencia y por su aliedad de referencia, como amor. “Homo naturaliter amans”, el hombre es fílico “a radice”.¹¹⁵ Su tendencia natural a la amistad se convierte en amor humano por su libre decisión.

El amor en Dios es una caracterización metafísica de su ser. Por ello, el amor en el hombre imagen de Dios debe ser también una dimensión metafísica de su realidad, un éxtasis de su ser.¹¹⁶

c) Carácter extático del amor sobrenatural.

Primero: El amor en Dios no es una metáfora simplemente, tampoco un atributo moral, sino un éxtasis personal.

La insistencia con que el N. T. reitera la afirmación de que Dios es amor “agapé”,¹¹⁷ y la fuerza especial con que se usa el verbo “me-

¹¹⁴ Laín, *Sobre la amistad*, p. 234.

¹¹⁵ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 393.

¹¹⁶ Laín, o. c., II, p. 393.

¹¹⁷ Jn. 3, 31; 10, 17; 15, 9; II Cor. 31; cf. Zubiri, o. c., p. 409.

nein”, permanecer, —“permaneced en mi amor”—, indican que el amor en Dios no es una simple metáfora, ni tan solo un atributo moral, sino una verdadera caracterización metafísica en su ser. Cuando el N. T. afirma que Dios es amor, “agapé”, los griegos interpretaron la afirmación en sentido estrictamente metafísico. “El verbo *menein*, permanecer, dice Zubiri, indica que la *agapé* es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos previamente instalados en la situación metafísica del amor”.¹¹⁸

El amor es una efusión, un éxtasis personal y, en la medida en que la persona es una dimensión de la realidad, el amor es también algo ontológico y metafísico. El ser cuando más *es* más se difunde en uno u otro sentido, es más extático. Si Dios es el supremo de los seres y su supremacía se expande en el amor, Dios es el más extático de los entes, es, en cierto modo, el éxtasis subsistente.

Segundo: El Hijo, éxtasis del ser, expansión del amor, de la verdad y de la gloria del Padre.

Dentro del pensamiento personalista de la teología griega, el Hijo contiene explícita la riqueza de la esencia divina, es la personificación de la “*dynamis*” del Padre. En la generación del Hijo, mientras los latinos se fijaron en la intelección, los griegos destacaron la expansión fecunda y extática del ser del Padre. El proceso de la generación del Hijo para los griegos, fue semejante a la expansión fecunda de los seres vivos, a la efusión de la esencia de un ser vivo en sus propias perfecciones vitales. El Padre engendra al Hijo por la fecundidad interna y extática de su ser. La razón formal de ser Hijo consiste en ser engendrado. Lo engendrado, por el mero hecho de la generación, es la semejanza misma —el “*eikon*” griego diferente de la “*imago*” latina—, de la naturaleza del Padre de quien nos manifiesta su perfección oculta —“*ousia*”—.¹¹⁹

Cristo es la revelación viviente y tangible del amor del Padre. La función reveladora de Cristo aparece sugerida por los sinópticos, destacada en Hebreos y profundizada en San Juan en todo el cuarto Evangelio. “La gran intuición de la teología joánica está en el descubrimiento de la relación entre la encarnación y la revelación, escribe Juan Alfaro, porque Cristo es la Palabra personal de Dios, que se ha hecho hombre, es el revelador, por excelencia, el único revelador del Padre”.¹²⁰ El valor absoluto de su testimonio radica en la afirmación de su filiación

¹¹⁸ Zubiri, o. c., p. 413.

¹¹⁹ Zubiri, o. c., p. 430.

¹²⁰ Alfaro, Juan, *Cristología y Antropología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, p. 387.

divina. San Juan ha visto la íntima revelación existente entre encarnación y revelación, hasta el punto de haber transformado la fórmula bíblica “creer a Dios” en “creer a Cristo”.¹²¹

En San Juan la relación ontológica del Padre con el Hijo recibe el nombre de amor.¹²²

Según San Juan,¹²³ Jesús enseña que el Padre le ha amado y lo prueba por el hecho de que le ha comunicado su gloria.¹²⁴ A juzgar por el 17,5, se refiere a la gloria del Hijo de Dios por esencia y desde toda la eternidad en el Padre. El pasaje 17,24 significa, por tanto, que “en la generación eterna el Padre comunicó al Hijo su propia naturaleza divina”, afirma Wikenhauser.¹²⁵ El amor del Padre al Hijo del que aquí se trata, no puede reducirse a una relación puramente moral entre dos personas, sino a una relación ontológica, a una comunicación, que el Padre hace de sí mismo al Hijo.

Tercero: El amor de Dios a los fieles tiene carácter metafísico: es una expansión libre y analógica del ser divino al justificado.

El Padre ha querido comunicar su vida por amor. “Mirad el amor de que el Padre nos ha dado muestra, haciendo que seamos llamados hijos de Dios y de que lo seamos”.¹²⁶ El Padre es la fontanal plenitud de la vida divina de la que nos hace partícipes por Cristo en el Espíritu: “El Padre es el manantial de la vida divina, dice Alfaro, que por Cristo en el Espíritu nos da participación en su vida, esta participación es la gracia: autodonación del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres. Es un misterio de comunicación interpersonal del hombre con Dios, fundada en la Encarnación como participación del Hijo de Dios en nuestra existencia y, en último término, en la comunión interpersonal trinitaria, cuyo principio sin principio es el Padre”.¹²⁷ En breve síntesis, el P. Alfaro ha compendiado los elementos esenciales del amor genuino: la autodonación libre y la confianza recíproca, presentes en la comunión interpersonal.

Nuestra participación del amor de Dios y de la naturaleza divina es genuinamente personal, afecta al núcleo central de nuestra persona. Para San Pablo esa comunidad de amor con Dios se funda en que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu

¹²¹ Jn. 4,21; cf. Alfaro, Juan, o. c., p. 387.

¹²² Jn. 3,35; cf. Wikenhauser, Alfred, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona, 1972, p. 431.

¹²³ Jn. 15,9; 17,23; cf. Wikenhauser, Alfred, o. c., p. 431.

¹²⁴ Jn. 17,24; cf. Wikenhauser, Alfred, o. c., p. 432.

¹²⁵ Wikenhauser, Alfred, o. c., p. 432.

¹²⁶ I Jn. 3,1.

¹²⁷ Alfaro, Juan, o. c., p. 77.

Santo, que nos ha sido dado".¹²⁸ La "agapé" es el mismo amor de Dios derramado por el Espíritu Santo precisamente en nuestro corazón, que Pablo denomina "pneuma", del hombre,¹²⁹ a su juicio la parte más central y profunda de nuestra persona íntimamente orientada a la trascendencia, abierta a Dios. Nuestro amor si procede del "pneuma" divino y se implanta en nuestro corazón o pneuma, será neumático, será como el éxtasis o la difusión del centro de nuestra personalidad neumática.¹³⁰

Cuarto: El Hijo ama a los suyos como el Padre le amó, con un amor ontológico.

Jesús declara a los suyos que les ha amado.¹³¹ Esta afirmación es como un resumen de toda su obra de revelador de Dios para bien de los suyos,¹³² participándoles la gloria que recibió de su Padre¹³³ y ya sabemos que la gloria comunicada por el Padre a Jesús, constituye una relación de carácter ontológico. Hemos visto que, mediante la revelación y la Encarnación, el Hijo es el éxtasis del ser, la expansión del amor del Padre. Si Cristo nos ama como el Padre le ha amado,¹³⁴ y el amor que el Verbo encarnado recibe de la primera persona de la Trinidad reviste carácter ontológico, consecuentemente el amor, que Jesús nos profesa ha de ser necesariamente de carácter ontológico. Este amor es "la comunicación de la revelación de Dios, cuya aceptación por la fe, da la filiación divina o la vida eterna... En el discurso de despedida, Jesús exhorta a los suyos a permanecer en el amor de que fueron hechos objeto y, por ende, en la comunión con Él".¹³⁵

Quinto: El amor fraterno reviste carácter metafísico: Jesús pide expresamente que nos amemos como él nos amó, y su amor tiene carácter metafísico.

El fundamento y la norma del amor fraterno lo constituye el amor de Jesús a los suyos.¹³⁶ Como quiera que el amor de Jesús a los suyos tiene carácter metafísico, el amor fraterno ha de tener también carácter metafísico, en un plano de subordinación y de analogía respecto al de Cristo: "Para san Pablo lo decisivo de la unidad interpersonal cristiana, escribe Zubiri, es hallarse fundada y asentada en la gracia, en Cristo.

¹²⁸ Rom. 5,5.

¹²⁹ I Cor. 2,11.

¹³⁰ Rom. 15,30.

¹³¹ Jn. 13,34; 15,9.12.

¹³² Jn. 17,6.26.

¹³³ Jn. 15,15.

¹³⁴ Jn. 15,19.

¹³⁵ Wikenhausser, Alfred, o. c., p. 434.

¹³⁶ Jn. 15,12.

Y esto es lo que da a esa unión un carácter en cierto modo metafísico. Porque a la caridad como movimiento de la voluntad le sirve de raíz la caridad como situación metafísica en que previamente nos hallamos instalados por Cristo. Como la gracia es la impronta de Cristo en nuestro ser personal, el cual se halla socialmente vertido hacia los demás, resultará que la gracia de Cristo envuelve constitutivamente la deificación de la dimensión social del hombre".¹³⁷ Coimplantados en Cristo por la deificación, los hombres se insertan ontológicamente en una comunidad de hermanos.

San Juan, san Pedro y san Pablo escriben que no se puede amar sinceramente al prójimo, si no somos de Dios. Pero san Juan es el único de los tres que hace de esa sinceridad del amor fraterno el criterio de la filiación divina.¹³⁸

El amor extático es posible consiguientemente, con la presencia de la creencia mutua, del amor y de la esperanza, y en el orden sobrenatural por las virtudes teologales, porque nos ponen en comunión real con Cristo y con el otro, pero el fundamento de la creencia, del amor y de la esperanza es la correligación.

d) Amor y correligación.

A la estructura del amor auténtico, dice Laín, pertenecen tres momentos: "la respectiva unidad del amante y del amado respecto a su bien propio, la coincidencia del bien propio del amante y del bien propio del amado en un bien común, y la referencia ontológica de este bien común al Bien Supremo, esto es, a Dios".¹³⁹

Si el amor es perfecto, necesariamente ha de ser amor *en* Dios; y, por tanto, amor caritativo o de Dios. Ya hemos dicho que el amor coefusivo, constante y concreyente está implantado *en* Dios, en el fundamento de la realidad. El amor dimana de lo que real y recíprocamente somos *en* Dios. El amor genuino tiene su raíz en Dios, de cuyo ser participa, por vía de semejanza y de composición. El doctor Angélico enseña que Dios es el fundamento último del amor al prójimo.¹⁴⁰ La fundamentalidad divina constituye a la persona humana, esencialmente pística, fílica y elpídica; por ello, Dios es el fundamento último, posibilitante e impelente de la auténtica respectividad dilectiva. Pero Dios es el fundamento último del amor al prójimo, de modo especial, en base a la "compañía en la plena participación de la bienaventuranza",¹⁴¹

¹³⁷ Zubiri, o. c., p. 476.

¹³⁸ Jn. 17,21.

¹³⁹ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, p. 390.

¹⁴⁰ Tomás de Aquino, II-II, q. 103, a. 3; cf. Laín, o. c., II, p. 390.

¹⁴¹ Tomás de Aquino, II-II, q. 26, a. 5; cf. Laín, o. c., II, p. 39.

puesto que el hombre, sustantividad abierta y *propia*, constitutivamente menesteroso de los otros y del mundo, hecho para amar, ha de encontrar su pleno gozo en su plena realización, como ser esencialmente abierto y propio, en el amor perfecto a Dios y a los bienaventurados en el cielo. La esperanza teologal es co-esperanza. Por tanto, la meta última del hacia elpídico, unido esencialmente a la convivencia *en* Dios, es y no puede no ser el amor comunitario.

D) DEPENDENCIA DE LAÍN

Laín, en su genial tipología y descripción del *en*, del *hacia* y del *para* de la estructura del amor coefusivo, constante y concreyente, secunda la metafísica zubiriana. En ella, la esencia humana es un sistema clausurado de notas constitutivas. Lo que constituye la realidad esencial de cada nota es ser nota-de, en estado constructo, es decir, en estar vertida físicamente a las demás. Cada nota es formalmente nota, no por su contenido, sino por su articulación con las demás, por ser nota-de las demás, por su respectividad interna con ellas. El *de* es la razón formal de la nota en cuanto tal. Cada nota es nota-de por la unidad exigencial actual *en* dicha nota. La razón de ser de la realidad de cada pieza del reloj, por ejemplo, es su unidad estructural, es su respectividad interna con las restantes, *en* la unidad estructural del mismo. El *en* es, pues, anterior al *de*, es la razón de la realidad esencial de cada nota.

Pero la esencia humana no sólo está abierta a su propia realidad, sino también a la del otro, porque se halla abierta a lo real *realmente*. Por ello, si cada nota constitutiva es formalmente nota, dentro de su sistema, no por su contenido, sino por su versión intrínseca a las demás, cada esencia individual se configura esencialmente, por su respecto coherencial a los otros, cada hombre se constituye por su carácter insitivo, genitivo, coexistencial e intentivo, en articulación esencial con el otro. Es decir, su existencia es constitutivamente existencia *en*, *de*, *con*, *hacia* o *para* el otro. Y por tanto, esos caracteres esenciales constituyen los supuestos metafísicos del encuentro interhumano.

Las notas constitutivas de la esencia, *en*, *de*, *con*, *hacia*, *para*, y los caracteres esenciales de la existencia, insitivo, genitivo, coexistencial, intentivo, dativo, se codeterminan mutuamente porque se hallan vertidos intrínsecamente desde sí mismos a los otros. Para saber, en consecuencia, lo que son las notas constitutivas dentro de la esencia humana y los caracteres radicales de las esencias individuales, es necesario analizarlos en su exigencia coherencial.

Laín procede con estricta lógica. Como el amor caracteriza metafísicamente a la realidad personal, sólo puede conocerse estudiando articuladamente su *en*, carácter insitivo, su *hacia*, carácter intentivo y su *para*, carácter dativo, que constituyen los supuestos metafísicos del encuentro.

Laín destaca la prioridad del *en*, el carácter insitivo del amor constante y concreyente: describe la conexión existente entre el *hacia* proyectivo y el *hacia* elpídico, para concluir que el primero se funda en el segundo y éste se halla implantado en la creencia, o mejor, la coespe- ranza en la concreencia; también el *para* o carácter misivo de la existencia humana se halla implantado en el fundamento de la realidad personal: el hombre tiene que ser misión *desde* su realidad personal, en cuanto se apoya *en* el fundamento de toda realidad, Dios o la deidad.

Los caracteres constitutivos: coexistencial, genitivo, insitivo, inten- tivo, dativo, y expresivo, se convierten en comunión coesente con el otro, por la vinculación afectiva y sentimental, en virtud del impulso y de la deliberación confidenciales, según la opinión de Laín.

E) ORIGINALIDAD DE LAÍN

Laín, desde el horizonte del personalismo actual, ensancha las fron- teras de la antropología en un estudio sistemático inédito, sobre los diversos géneros de creencias: genéricas, típicas, personales y sacrales que, unidas a la metafísica zubiriana, dan una respuesta válida a las relaciones interhumanas, singularmente a las de proximidad y de amistad.

Podemos afirmar que la reflexión de Laín sobre el amor coefusivo, constante y concreyente constituye su tesis más original. El amor coe- fusivo y constante es posible por la creencia mutua, que permite a los concreyentes coexistir *en* algo y *desde* ese algo dar de sí *para* el otro. Lo peculiar de la existencia humana es dar de sí *para* el otro, *desde* el *en* de la unidad de las notas constitutivas de su esencia y desde el *en* de su implantación creyente. Laín, en sus investigaciones antropo- lógicas, ha contribuido decisivamente a descubrir el nexo, que vincula entre sí, de modo esencial y coesente, la confidencia y la amistad. Por la confidencia recíproca el hombre no sólo está en in-stancia, sino también en con-stancia, ante la persona y los sentimientos amistosos compresentes del otro. La confidencia lleva el amor instante y la coeje- cución scheleriana a su máxima intensidad y patencia en el amor coefu- sivo y constante.

Sólo por la confidencia se da verdadera comunicación ontológica y empírica. Así es, únicamente por obra de la confidencia, *lo mío*, lo que

es *propio* y comunicable, puede llegar a ser *lo nuestro* y constituir el *nosotros* coimplicativo de la díada amistosa, y el carácter constitutivamente dativo, el expresivo y el compresencial pueden realizarse, de modo que, desde la realidad exteriormente expresiva, alcancemos la realidad expresada, poniendo en comunión y coejecutando afectos, sentimientos, voliciones, con el otro.

Laín Entralgo ha tratado acerca de la amistad en *Teoría y realidad del otro*, y muy singularmente en su monografía *Sobre la amistad*. En su personal visión de la amistad, Laín Entralgo conoce lo que han dicho de ella sus más calificados clásicos: Aristóteles, Cicerón, santo Tomás, Kant, y procura ser fiel a las exigencias intelectuales, sociales, éticas y estéticas de nuestro mundo, integrando convenientemente en ella los aspectos empírico y fenomenológico, científico y metafísico. El hombre es amigo de su amigo, desde y a través de su cuerpo, y desde más allá de su cuerpo: su intimidad personal, su libertad de donación y confianza.

La monografía *Sobre la amistad* presenta un propósito inédito y actual: probar que en el mundo histórico en que vivimos, no puede darse auténtica amistad sin camaradería, y elaborar un concepto de la relación amorosa, articulando armoniosamente esta exigencia histórica y social, con la doctrina todavía válida de los tres máximos clásicos del tema: Aristóteles, santo Tomás y Kant.¹⁴²

Laín rechaza las tres interpretaciones más significativas de la relación de camaradería: la heideggeriana, la sartriana y la marxista, y elabora su propia concepción de la misma, señalando tres condiciones esenciales para que pueda surgir la relación amistosa entre los camaradas y articularse después con el vínculo puramente cooperativo de la camaradería. Primera: Una disposición exenta de fanatismo, respecto a aquello que se considera como bien objetivo, o meta solidaria de los camaradas. Segunda: Apertura del alma a la realidad presente, al sentido existencial del presente. Y tercera: Estimación efectiva de la realidad libre y responsable de la persona del camarada.¹⁴³

La relación amistosa, escribe Laín, debe realizarse, a la vez, como camaradería, pasando factualmente de la díada a la sociedad de los hombres, al menos intencionalmente. Por otra parte, la relación de camaradería puede conducir a una genuina relación de amistad.¹⁴⁴

Laín intuye la significación antropológica de la palabra en la relación interpersonal. A la triple función intramundana del lenguaje, propuesta

¹⁴² Laín, *Descargo de conciencia*, p. 494.

¹⁴³ Laín, *Sobre la amistad*, p. 343.

¹⁴⁴ Laín, o. c., p. 345.

por Bühler: la apelativa o de llamada, la expresiva o notificadora y la nominativa o representativa, Laín añade la seductora, que manifiesta exteriormente la autoafirmación personal del locuente y además completa el esquema de Bühler, agregando a cada una de sus expresiones intramundanas una función intraanímica, de donde surge el verdadero sentido personal de la palabra: a la apelativa la sodalicia, a la notificadora la catártica o liberadora y a la nominativa la ordenadora.

F) RESUMEN CRÍTICO DE LO EXPUESTO

Como sabemos, la metafísica zubiriana subyace al pensamiento filosófico de Laín. En efecto, al igual que cada nota constitutiva de la esencia humana se constituye por su coherencia exigitiva con las demás, cada esencia individual se constituye formalmente por su versión a Dios y a los otros, en opinión de Zubiri. Laín, fundado en esa doctrina, afirma que el hombre tanto como un “ens ab alio” es un “ens in alium”, y esa referencia constitutiva se realiza como amor, creencia y esperanza; desde la raíz misma de su ser, la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante, que es el hombre, ama, cree y espera aunque en su vida sienta la duda, la desesperanza o el odio, porque posee una estructura fílica, pística y elpídica.

El hombre es amor por ser imagen de Dios ¹⁴⁵ que es amor, según la doctrina joánica ¹⁴⁶ secundada por los Padres griegos, por Zubiri, Laín y otros pensadores. Si el amor, como se ha probado, pertenece a la constitución metafísica del hombre, sólo sabremos lo que es aquél, conociendo la constitución metafísica del ser humano, cognoscible en la respectividad de sus notas constitutivas *en, de, hacia, para*, que son sus analizadores, ¹⁴⁷ y en la referencia individual de cada esencia con los otros. Por ello, Laín analiza el *en*, el *hacia* y el *para* del amor constante y concreyente.

Si el hombre es constitutivamente pístico o creyente y la realidad, ante todo la humana, es “credenda”, toda relación “ad alium”, ha de consumarse, a la vez, en la confidencia. Uno de los mayores aciertos de Laín estriba en la inclusión de la confidencia en el amor, desde categorías genuinamente personales, y en definitiva, en la vinculación radical de la con-creencia, el amor y la esperanza, entre sí, como ocurre, en el plano de la analogía, entre las virtudes teologales fe, amor y esperanza.

¹⁴⁵ Gén. 1,26.

¹⁴⁶ Jn. 3,31; 10,17; 15,9.

¹⁴⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 333-334.

Laín señala la analogía entre la creencia mutua, la esperanza y el amor y las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad.

La creencia mutua, la esperanza y el amor, alcanzan su plenitud esencial por su radical conexión entre sí. El amor es amor a la realidad personal, a la que sólo se llega por la creencia mutua. Además, el amor genuino es mutuo, dialógico y entraña esencialmente la *esperanza* de ser correspondido libremente por el amado. También entre las virtudes teologales se da esa vinculación esencial: “La caridad espera porque es amor en el tiempo, escribe Laín; y lo espera todo, *omnia sperat*, por lo mismo que *omnia credit*, porque es amor a todo lo real y porque amar a una realidad, cualquiera que ésta sea, es siempre esperar de ella y con ella”.¹⁴⁸

La creencia mutua, la esperanza y el amor personal coinciden con las virtudes teologales fe, esperanza y caridad, por cuanto cada una de ellas, unida con las demás, dentro de un orden respectivo, alcanza su perfección esencial, porque se da entre ellas una recíproca implicación inmanente.

Efectivamente, la fe y la esperanza teologales, en su realización esencial adecuada, tienden necesariamente al amor, y alcanzan en éste su propia plenitud esencial, porque cada virtud adquirida llega a su plenitud cuando se integra realmente en el todo de la captación de su propia esencia. Así ocurre también con los trascendentales: la verdad, la unidad y la bondad del ser. Cuando profundizamos en su contenido propio y llegamos hasta el fin, confluyen cada uno con los otros en su coincidencia esencial en el ser. En efecto, el ser mismo, desde el punto de vista de su expansión causal, es bueno. Lo que constituye al ser es su unidad, por la que se realiza a sí mismo. Finalmente, el ser, en la expansión causal de su bondad y en la expresión de su unidad, manifiesta su verdad ontológica.

Sin embargo, las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, difieren cualitativamente de la creencia mutua, de la esperanza y del amor humanos, por su objeto formal: la autoridad revelante y el poder auxiliante de Dios, junto con la bondad divina, en cuanto es objeto de la bienaventuranza, respectivamente.

No puede negarse que la fe, la esperanza y la caridad se distinguen entre sí terminológica y conceptualmente —con fundamento en la realidad—, ni reducir la conexión de éstas a una mera y casi externa implicación funcional. Sólo es aprehensible en la fe y la esperanza que

¹⁴⁸ Laín Entralgo, Pedro, “La espera y la esperanza”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1957, p. 43.

en el amor al otro podemos alcanzar una perfección, que supera toda comprensión humana.

La fina intuición de Laín ha compendiado en lacónicas palabras su fecundo pensamiento antropológico, vinculando esencialmente la concreencia, el amor y la esperanza. De suerte que los diversos grados de concreencia originan los distintos modos de relación interpersonal. Evoquemos el texto de Laín: “La vinculación interpersonal y perfecta comprende, pues, tres distintos niveles creenciales: la concreencia genérica, que entre hombre y hombre establece la relación de proximidad, la concreencia diádica propia de la relación de amistad y la concreencia trascendente o sacral, que otorga la pertenencia a una misma confesión religiosa... Para un cristiano se aúnan en ella la vinculación afectiva, que une al amigo y al amigo, la correligación natural, que ata al hombre con el hombre —en cuanto *todos somos hijos de Dios*— y la correligación sobrenatural o gratuita de quienes por obra de la fe y la caridad viven siendo *membra de membro*, en el *corpus mysticum* de Cristo”.¹⁴⁹

En suma, el simple encuentro entre dos hombres siempre les afecta. Aun en el encuentro con el recíprocante genérico, yo le-soy, y él me-es. Es decir, el encuentro interhumano posee caracteres petitivo-responsivos. Éstos actualizan empírica y fenomenológicamente, y de modo cualitativamente diverso, la exigencia coherencial de las notas constitutivas de la esencia humana, en su versión a la realidad del otro, en tanto que realidad. En la percepción del otro, de un modo predominantemente físico: el otro y yo nos limitamos a ser un indeciso yo-y-tú, integrados en una nostridad genérica o dual, efecto de la incertidumbre del acto perceptivo, “a parte percipientis” y “a parte personae perceptae”. En el encuentro personal, ética y moralmente, el otro y yo somos un yo-y-tú personales configurados en un nosotros interpersonal incompleto, propio del incipiente amor instantáneo, por la condición íntima, libre y propia de la persona. Por medio de la concreencia, en cuanto funda la creencia mutua y la confianza, nos es efectivamente real la realidad del otro, los ingredientes petitivo-responsivos adquieren su perfección en una llamada-respuesta auténticamente interpersonal, realizando plenamente los caracteres constitutivos: genitivo, coexistencial, insitivo, intentivo y dativo, en el amor coefusivo, constante y concreyente. Así como, dentro de la esencia individual en la versión física de sus notas constitutivas entre sí, el *en* es la razón de la realidad esencial de cada nota, en la respectividad de los caracteres constitutivos genitivo, coexistencial, insitivo, intentivo y dativo de las esencias individuales, el carácter constitutivamente insitivo, el *en* de su coimplantación concreyente en la realidad

¹⁴⁹ Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pp. 324-325.

y en su fundamento, es la razón constitutiva de las relaciones interpersonales dilectivas coesentes. Por ello, el encuentro del hombre con Dios, realidad última, posibilitante e impelente, constituye, como dice Laín, "la forma suprema del encuentro". Esa relación interpersonal coesente reafirma los valores personales, eludiendo la metafísica monista de Espinoza, Schelling, Schopenhauer y Hartmann.

CONCLUSIONES GENERALES

Relación entre la persona humana histórica y la gracia divina.

El Vaticano II reconoce y agradece los logros del progreso científico, las aportaciones de las diversas culturas que "permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia";¹⁵⁰ pide, en consecuencia, una mejor articulación entre los estudios filosóficos y los teológicos,¹⁵¹ entre los argumentos filosóficos y la historia de la salvación.¹⁵² El centro del mensaje revelado es el encuentro de Dios y del hombre en Cristo. La teología, la cristología y la antropología se hallan íntimamente enlazadas entre sí y, por tanto, se condicionan e iluminan mutuamente. En efecto, la nueva visión del hombre, como subjetividad encarnada, conlleva una aportación decisiva en la construcción de una antropología teológica: se han superado los rígidos esquemas de las categorías cósmico-naturales, que entendían el ser desde el punto de vista de lo *que es*, mediante una decidida apertura a la fenomenología, que considera el ser desde el punto de vista de lo *que soy*. Las categorías esencialistas de carácter cósmico-natural han sido sustituidas por las de la persona, de la subjetividad y de la historia. Desde ese modelo de persona, fundados en la articulación esencial existente entre la persona concreta y la gracia, esbozamos las siguientes conclusiones:

Primera: La ontología de la persona y de la comunión posterior a la metafísica husserliana comporta valores trascendentes en la elaboración de una ontología de la comunión eclesial.

Segunda: Valor pedagógico y soteriológico de la expresión, tal como la concibe la fenomenología, en la categoría simbólico-sacramental.

Tercera: El conocimiento a fondo de nuestra existencia humana nos descubre el vínculo real y la realidad de la unión con la gracia divina.

¹⁵⁰ Gaudium et spes, 44.

¹⁵¹ Optatam totius, 14.

¹⁵² Optatam totius, 15.

Cuarta: El encuentro del hombre con Dios constituye “la forma suprema del encuentro”.

Primera: La ontología de la persona y de la comunión posterior a la metafísica husserliana aportan valores trascendentes en la elaboración de una ontología de la comunión eclesial, porque la abertura a la gracia se identifica en el hombre con su estructura fundamental de criatura, abierta formalmente a toda realidad, como sustantividad intelectual. Laín compendia los motivos de la elaboración de la metafísica posthusserliana: La visión del yo personal, como intimidad ejecutiva de Ortega, y de la relación interpersonal, como coejecución de actos íntimos de Scheler. La distinción heideggeriana de dos formas cardinales de la existencia: la auténtica o personal y la inauténtica o impersonal. La conexión intrínseca entre libertad y amor, según el pensamiento de Jaspers. La definición del hombre como sustantividad de propiedad o esencia constitutivamente abierta y propia en la metafísica zubiriana. La idea de la amistad como descubrimiento del otro en su alteridad y, desde su vocación personal, de J. Lacroix.¹⁵³ Y, de modo particular, la vinculación esencial entre la confidencia y la coejecución scheleriana, propuesta por Laín.

Estos motivos descubren o clarifican las categorías genuinamente interpersonales o subjetivas en el marco de una comunión genuinamente interpersonal, y favorecen la conformación de una ontología de la gracia y de la comunión intereclesial, por la relación esencial existente entre la persona histórica y concreta y el don gratuito de la gracia de Dios, otorgada en Cristo.

Segunda: Valor pedagógico y soteriológico de la expresión, tal como la entiende la fenomenología, en la categoría simbólica o subjetividad encarnada, facilita la comprensión de la categoría simbólico-sacramental, puesto que los símbolos particulares, incluidos los sacramentos, se explican lógicamente desde la simbolización por la que se establecen: el hombre. Analizamos la relación simbólica entre lo expresivo y lo expresado, en el hombre, mediante el estudio de la fenomenología de la expresión, para profundizar en el contenido de la relación simbólico-sacramental.

Laín refiere los caracteres constitutivos de la existencia humana a su condición corpórea, que comporta una expresividad ontológica y empírica y, por ella, es posible el encuentro interhumano. Existe la posibilidad y la necesidad humana de expresarse a sí mismo ante los otros. El ser personal, los pensamientos, los sentimientos y los estímulos

¹⁵³ Laín, o. c., II, pp. 285.

de la voluntad, han de expresarse: el alma es humana en cuanto se corporaliza, las actitudes anímicas son reales y se hacen operantes, en cuanto se expresan empíricamente en gestos y palabras: las expresiones corporales y verbales designan, contienen y hacen operante a la persona. Laín, inspirado en Scheler, Ortega, Heidegger y Merleau-Ponty, estudia el fenómeno de la expresión, la relación existente entre lo expresivo y lo expresado, entre lo patente y lo latente, “su fiel apareamiento y metafísica amistad”, como escribe Ortega,¹⁵⁴ en la que lo expresivo y lo patente, se supeditan con ejemplar humildad y solicitud a lo expresado y a lo latente. Cuando Laín aplica la confianza a la relación interpersonal amorosa, de modo original, potencia la capacidad de expresión de lo expresable, por cuanto se realiza “ese fiel apareamiento y metafísica amistad” entre lo expresivo y la realidad expresada. El hombre se halla en la realidad personal del otro por sus creencias personales, en cuanto fundan la creencia mutua y la confianza.

a) La expresión en el plano ontológico.

El cuerpo humano pertenece esencialmente a la subjetividad humana. El hombre es cuerpo. El cuerpo humano no es, por tanto, un agregado material a la interioridad del hombre, en el sentido de una corporeidad sin más, sino la manifestación global del hombre, uno y total. En el cuerpo se revela el hombre, se hace perceptible su interioridad en visibilidad. El cuerpo humano es una estructura somático-simbólica que expresa la noción de carne. Por ello, la corporalidad expresiva, en el sentido de expresable, afirma Laín,¹⁵⁵ es el supuesto principal del encuentro interhumano, porque el hombre co-existe y pretende con-ser, tendiendo a convertir la co-existencia en co-esencia, para realizar su pretensión de ser, mediante el encuentro empírico con el otro, a través de la intencionalidad expresada en gestos, silencios y palabras. La menesterosidad constitutiva del hombre, verdad fundamental en el pensamiento de Laín, tema de la tesis doctoral del compañero Soler Puigoriol, funda esa radical pretensión de ser en el hombre.

Ortega enseña que el hombre, por ser cuerpo, hace que todas las cosas, incluidas las no corporales, estén en relación con él¹⁵⁶ porque es abundantísimo semáforo que nos envía señales.¹⁵⁷ La carne se nos presenta como exteriorización de algo interno, tiene un verdadero “dentro”, es símbolo patente de una realidad latente, nos presenta, de golpe,

¹⁵⁴ Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, II, p. 578.

¹⁵⁵ Laín, o. c., II, p. 44.

¹⁵⁶ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 63.

¹⁵⁷ Ortega y Gasset, José, o. c., p. 81.

y a la vez, un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad, expresa un sentido, tiene significación¹⁵⁸ y se supedita espontáneamente a la realidad expresada.

Heidegger asevera que el hombre, por el hecho de ser-en-el-mundo, o por su humanidad ontológico-existencial, posee una significatividad, como el “habla”, que aparece factualmente en formas determinadas de significación o de mundanidad en los gestos, silencios y palabras. El cuerpo es, pues, la forma mundanal del hombre, significatividad constitutiva y radical, en cuanto es esencialmente expresión, manifestación y comunicación. La objetividad se disuelve en significatividad.

El punto cenital de la doctrina de Merleau-Ponty acerca del cuerpo, superando los postulados cartesiano y empirista, es éste: el cuerpo es una subjetividad carnal significativa, que ve surgir el sentido de lo percibido.

b) La expresión en el plano empírico.

La afirmación más fecunda de la fenomenología sostiene que por el cuerpo entramos en contacto con el otro, mediante palabras, silencios...

Laín ha sintetizado finamente el fenómeno de la expresión, tal como la entiende la fenomenología. Evocando la fenomenología scheleriana, afirma que en el rostro, en la voz, en el movimiento de una persiana, el hombre percibe primaria e inmediatamente una expresión.¹⁵⁹ El hombre percibe el color, por ejemplo, no como mera cualidad cromática, sino como un añadido a una realidad expresivo-significativa.

Ortega precisa también la trascendencia de la expresión: el hombre percibe los “alcos” presentes en el mundo, porque su presencia actúa sobre él en formas de señales, indicaciones y síntomas.¹⁶⁰

Merleau-Ponty enseña que la percepción es un acto de comunicación o de comunión, puesto que la cosa nunca puede estar separada de alguien que la percibe y la invista de humanidad.¹⁶¹

Laín, inspirado en la fenomenología, alude a la unidad intrínseca y radical, entre la realidad expresiva y la realidad expresada, a causa de la percepción de una realidad exterior intencionalmente expresiva.¹⁶² La percepción de la expresividad ajena actualiza empíricamente, primero, de modo predominantemente físico y, posteriormente, con mayor densidad ética, los ingredientes petitivo-responsivos que expresan fac-

¹⁵⁸ Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, II, pp. 579-580.

¹⁵⁹ Laín, o. c., II, p. 82.

¹⁶⁰ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, p. 65.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 1975, p. 334.

¹⁶² Laín, o. c., II, p. 82.

tualmente los caracteres constitutivos de la existencia humana: el coexistencial, el dativo y el compresencial. Esa actualización alcanza su plenitud, su satisfacción empírica, su perfección humana, mediante la confianza. Por ella, el hombre está verdaderamente en la realidad personal del otro. Laín ha descrito cómo la expresividad intencional externa percibida, hace posible la comunicación con el otro, originando una nostridad inicial, que puede convertirse en nosotros interpersonal y coimplicativo, en la medida en que el otro, el semejante, el co-hombre, pasa a ser un tú concreto, personal y único, por el trato.¹⁶³

Hemos estudiado el fenómeno de la expresión y su relación simbólica con la realidad expresada, dentro de la reflexión fenomenológica, para valorar convenientemente la expresión de la categoría simbólico-sacramental, porque ésta se basa en la constitución esencial del hombre, realidad simbólica, subjetividad encarnada. Y en esa constitución esencial del hombre, hemos visto que la expresividad es la forma primaria del carácter dativo de la existencia humana y constituye el supuesto metafísico del encuentro interhumano. Esa expresividad radical se realiza, de modo más o menos perfecto, según la idoneidad de las formas concretas de expresión, silencios, gestos... en que se manifiesta. Del mismo modo, la realidad simbólico-sacramental, por cuanto se ajusta a las estructuras fundamentales del hombre, debe expresarse con claridad en las formas concretas en que se realiza, por exigencia constitutiva del mismo símbolo sagrado. Es cierto que el símbolo contiene más de lo que en él aparece sensiblemente y que, para estar en la realidad simbolizada, se requiere la concreencia o la fe teologal, si esa realidad simbolizada es sobrenatural, pero no es menos cierto que la claridad de lo manifestado influye decisivamente en el conocimiento y en la vivencia de la realidad expresada. En ese sentido, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia recomienda vivamente que los textos y ritos litúrgicos expresen, con la mayor claridad posible, las cosas que significan, para que los fieles las comprendan fácilmente y participen en ellas mediante una celebración plena, activa y comunitaria.¹⁶⁴

En suma, la expresividad es una exigencia constitutiva de la categoría simbólico-sacramental, como lo es del hombre, en los planos ontológico y empírico, por el que se instituye. Han de cuidarse las formas concretas de expresión de los símbolos sagrados, por las que se actualiza su expresividad constitutiva, de la misma manera que el carácter constitutivamente expresivo del hombre ha de plasmarse en modos adecuados de significación o de mundanidad.

¹⁶³ Laín, o. c., II, p. 84.

¹⁶⁴ Sacrosanctum Concilium, 21.

La noción de signo constituye la clave de la teología sacramental agustiniana.¹⁶⁵ Los pensadores cristianos, cuantas veces han vuelto su mirada a la doctrina sacramental de san Agustín, han enriquecido notablemente la teología de los sacramentos. El obispo de Hipona formula su doctrina, señalando el contenido de los símbolos sagrados. Según el santo, éstos representan fundamentalmente la muerte y la resurrección de Cristo y, por la fe, producen en nosotros la gracia, el paso de la muerte a la vida divina. El símbolo sacramental se empobrece cuando la reflexión teológica olvida su carácter de signo y le atribuye una configuración hilemórfico-aristotélica. La filosofía hilemorfista del Estagirita, aplicada a los sacramentos, clarifica y destaca su eficiencia, pero, desde esa perspectiva los sacramentos pierden su sentido cristológico y escatológico.

Tercera: El conocimiento a fondo de nuestra existencia humana nos descubre el vínculo real y la realidad de la unión con la gracia divina. Cuando no captamos las cosas como nos han sido dadas, surge todo género de embrollos y turbiedades. Nuestra divinización se nos ha otorgado como participación en la divinización de Cristo¹⁶⁶ y, por tanto, ha de ser comprendida cabalmente, desde ella. La unión entre las naturalezas humana y divina de Cristo no es meramente fáctica sino personal, esencial. Por ello, el nexo entre la persona humana histórica concreta y la gracia divina es también esencial y no meramente fáctico. En consecuencia, el conocimiento a fondo de la realidad de nuestra existencia humana nos descubre el vínculo real y la realidad de la unión con la gracia de Dios. Más aún, no es posible “la comprensión humana” de la gracia, sin la referencia a la estructura fundamental de la persona del hombre.

Laín ha colaborado eficazmente en este conocimiento a fondo de la realidad personal, en la creación de una antropología teológica, al determinar la constitución pística, fílica y elpídica del hombre, sobre todo su articulación radical en el mismo, en la que cada una de ellas alcanza su plenitud esencial, por su recíproca implicación inmanente.

Cuarta: El encuentro del hombre con Dios constituye “la forma suprema del encuentro”. La reflexión de Laín sobre la experiencia religiosa conlleva una fina lección de carácter teológico-pastoral con firmes bases antropológicas. El escepticismo del hombre actual, la rebeldía y el alejamiento de la juventud de los valores religiosos, singularmente los institucionalizados, suponen el rechazo resuelto de una religión asép-

¹⁶⁵ San Agustín, Ep. 98-9: PL 33, 363.

¹⁶⁶ Gal. 4,4; Rom. 1,15.

tica, extraña a una teología de la encarnación y ajena a los valores de la persona concreta, tan vivamente sentidos en nuestro tiempo.

Es mérito indiscutible de Laín el haber advertido en la religión consciente del hombre con Dios, o experiencia religiosa, “la forma suprema del encuentro”, feliz expresión suya. Laín afirma que la experiencia religiosa es una experiencia personal y personalizante, grado sumo. Es una experiencia personal, porque se centra en el ejercicio y en la maduración de las categorías genuinamente personales: es efectivamente, la advertencia de una relación pensada, querida, experimentada, encarnada en la vida e inserta en la comunidad. Es una experiencia personalizante, de modo esencial, porque en ella el hombre *en y desde* la fundamentalidad divina, tal como la concibe Zubiri, se realiza como persona, en cuanto se apoya en la realidad: apoyo último, apoyo dinámico y apoyo impelente. El hombre sólo se realiza plenamente en relación inmediata con el tú que, por esencia, no puede convertirse en ello. Dios llama al hombre a ser su tú. El hombre dejaría de ser persona, sin relacionarse con Dios, como un tú. La persona humana realiza su existencia en la respuesta consciente y formal particularmente al Verbo encarnado, suprema comunicación personal y personalizante de Dios al hombre.