

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

de la Higuera Espín, Javier

La ontología del amor en Pedro Laín y la idea de exterioridad

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 32, núm. 1, 2015, pp. 207-219

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361138766009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La ontología del amor en Pedro Laín y la idea de exterioridad

The ontology of love in Pedro Laín and the idea of exteriority

Javier DE LA HIGUERA ESPÍN

Universidad de Granada

Recibido: 20/12/2013

Aceptado: 28/11/2014

Resumen

Este artículo reconstruye la teoría del amor de Pedro Laín Entralgo, en su doble referencia, a la ontología fenomenológica y a la metafísica de Zubiri. El amor representa para Laín el lugar en que se produce la posesión íntima de lo real y, al mismo tiempo, la incursión en el dinamismo y la apertura de la misma realidad. El repaso por las formas y grados que la teoría lainiana distingue en el amor lleva a encontrar en su forma máxima una apertura ontológica de carácter vertical hacia el fundamento metafísico. El artículo esboza finalmente la posibilidad de reinterpretar el amor como relación horizontal con una exterioridad de carácter inmanente.

Palabras clave: alteridad, amor, coexistencia, exterioridad, inquietud, infundamentalidad, ontología.

Abstract

This article reconstructs the love's theory of Pedro Laín Entralgo in its double reference to phenomenological ontology and metaphysics of Zubiri. According Laín, love is the place in which intimate possession of reality take place and, at the same time, there occurs the immersion in the dynamism and openness of the same reality. The review of forms and degrees of love leads to finding in its highest form a vertical ontological openness towards metaphysical foundation. The article outlines the possibility of reinterpreting love as a horizontal relationship with immanent exteriority.

Keywords: otherness, love, coexistence, restlessness, no-fundation, ontology.

I

La centralidad del concepto de amor en la obra Pedro Laín expresa bien la radicalidad de su investigación filosófica, no en vano la filosofía se ha definido desde que existe en términos de amor al saber como posesión de la verdadera realidad. El problema del amor hace referencia de ese modo a aquello que suscita la interrogación filosófica como respuesta a la propia realidad y, por tanto, tiene que ver con aquello que acerca la filosofía a su propio objeto y al cumplimiento o realización de sí misma. Pero también quizás se encierra en esta cuestión del amor la aporía de un pensamiento que, como el filosófico, se inicia con el dramático descubrimiento de un ámbito de radical problematicidad de lo real que sólo puede ser perseguido o apropiado asumiendo su irreductibilidad: el amor, doble cifra, de la distancia con respecto a sí misma de la realidad y de aquello que en la filosofía se apropia de esa distancia como lo inapropiable mismo.

La investigación de Laín sobre el amor se desarrolla en el cauce de la fenomenología a partir de la convicción de que la filosofía debe reganar la realidad ocupándose de aquellas experiencias fundamentales en que aflora el sentido del mundo. Siguiendo los pasos de Scheler en su obra pionera *Esencia y formas de la simpatía* (1923), Laín se propone realizar una “teoría general y abarcante del otro”. Fundamentalmente desarrollada en *Teoría y realidad del otro* (1961), pero también más tarde retomada en *Creer, esperar, amar* (1993),¹ la descripción fenomenológica del encuentro y del amor se plantea a partir del presupuesto ontológico del carácter coexistencial del ente humano, es decir, de que el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros. Como es sabido, en la definición que hace Laín de ese ámbito ontológico de la coexistencia son referentes fundamentales, además de Scheler, Buber y Ortega y Gasset, y con ellos, Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty. A partir de ellos, define Laín el lugar “postmoderno” de su contemporaneidad filosófica, en su diferencia con la filosofía moderna de una subjetividad enfrentada al mundo o separada de él.²

Pero tras este ámbito, se halla el marco teórico fundamental de la metafísica de Zubiri. La ontología de la coexistencia se inserta para Laín en una concepción energética y dinámica de la realidad, y en una comprensión del ser humano como ente que no se enfrenta desde fuera a la realidad sino que *está en realidad* siendo arrastrado por ella, por el poder de lo real. La realidad es, según esto, múltiple y abierta pero, por eso mismo, enigmática y problemática, por ser su propio carácter de rea-

¹ *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza Editorial, 1983 (sobre la declaración expresa de ese carácter “general y abarcante” de la teoría del otro, ver pp. 210, 363). *Creer, esperar, amar*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1993.

² Ver “Mis postmodernos”, en *El País*, 18 de diciembre de 1997, pp. 11-2.

lidad algo abierto.³ Desde ese punto de vista, es la propia sustantividad de lo real la que, estructurándose en niveles emergentes, da lugar a distintas cristalizaciones dinámicas, *plegamientos* de un mismo dinamismo cósmico. La inquietud, introducida de ese modo en todo ente existente, culmina en la estructura dinámica de la realidad humana, a la vez esencia abierta y actividad de apropiación de sí. El amor formaría parte de ese dinamismo cosmológico-ontológico como la pulsación de lo que se expone, recogiéndose en sí desde esa exposición.⁴

Referido a este contexto, el concepto de amor designa en Laín de modo general la cifra ontológica de la comunión o vínculo *con y de* la realidad. No es un simple sentimiento sino que, junto a la creencia y a la esperanza, designa una estructura ontológica de la existencia humana, la fundamental, en la que se realiza la posesión de realidad que la creencia y la esperanza preparan.⁵ Pero la problematicidad de esta posesión por obra del amor salta a la vista: ¿cómo se puede poseer algo abierto?, ¿cómo y desde dónde puede la inquietud universal ser apropiada? El amor designa paradójicamente tanto esa apropiación o posesión de la realidad como la apertura a la realidad y de la propia realidad. Veremos que se trata, en su consumación más perfecta, del instante en que *poseer lo real* coincide con *ser poseído por lo real*. Podría decirse de manera general que el amor como vínculo a y de la realidad designa la relación especulativa de la realidad con su exterioridad inmanente y la mane-

³ “Ante todo, lo real es lo que es sólo respectivamente a otras realidades. Nada es real si no es respecto a otras realidades. Lo cual significa que toda cosa real es desde sí misma constitutivamente abierta. [...] El arrastre con que nos arrastra la realidad hace pues de su intelección un movimiento de búsqueda. Y como esto mismo sucede con aquellas otras cosas desde las que entendemos lo que queremos entender, resulta que al estar arrastrados por la realidad nos encontramos envueltos en un movimiento inacabable. La investigación es inacabable no sólo porque el hombre no puede agotar la riqueza de la realidad, sino que es inacabable radicalmente, a saber porque la realidad en cuanto tal es desde sí misma constitutivamente abierta.” (X. Zubiri. “¿Qué es investigar?”. 1982, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, p. 6).

⁴ Véase P. Laín. *Idea del hombre*. Barcelona, Círculo de Lectores- Galaxia Gutenberg, 1996, p. 94: “...El mundo no tiene dinamismo, ni está en dinamismo; el mundo es dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener un carácter procesual, sino que en su constitutiva realidad propia es un dar de sí, un estar siendo lo que efectivamente se es.’ [Laín cita aquí a Zubiri] Lo cual no niega que en el dinamismo cósmico haya grados y modos, todos lo que van desde la acción y la reacción de la materia visible y tangible hasta la donación de uno mismo por amor. [...] Lo que Zubiri hace, lo repetiré, es afirmar que las cosas son reales por ser ‘de suyo’, y que son lo que son –que lo están siendo– ‘dando de sí’, manifestando lo que son y produciendo desde ellas algo distinto de lo que ellas son.”. Sobre la importancia de la inquietud en la caracterización lainiana del ser humano apoyada en la metafísica de Zubiri, véase P. Cerezo Galán. “La idea del hombre en Pedro Laín”, en *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 53-57.

⁵ “La creencia y la esperanza son la vía óptima para la posesión íntima de lo real. Sólo la vía. Porque el recurso terminal y címero para la realización de ese centralísimo empeño de la condición humana es el amor.” (*Creer; esperar; amar*, ed. cit., p. 195)

ra en que esta relación da lugar a una mismidad interior.⁶ Como vio Hegel, la propiedad es necesariamente una relación con la exterioridad y, por tanto, una enajenación o extrañamiento. El problema es si esa relación con el afuera puede ser reconocida en un adentro a salvo de la disolución y de la impropiedad, a salvo de la alienación radical. La tesis de Laín es que *esa salvación* es posible.

II

En *Teoría y realidad del otro*, Laín describe la manera en que la estructura coexistencial del ente humano se concreta, realiza o actualiza, en una serie de formas empíricas que culminan en el amor (el que podemos llamar *amor verdadero*). Previamente al encuentro con otro ser humano, y por exigencias de mi constitución ontológica, el otro es ya para mí una posibilidad real. Cuando se me hace presente, tiene lugar un primer momento, físico, del encuentro, concretado en la percepción del otro. Ésta se produce, sin embargo, en el contexto de una vivencia del nosotros, auténtica “almendra psicológica y ontológica de todo encuentro interhumano”.⁷ Se trata de un nosotros originario y genérico, que proporciona una primera posesión compartida de mundo (*Mitwelt*) y que es intencionalmente ampliable a la humanidad entera. Frente a Scheler, Laín defiende ya a ese nivel una primera irreductibilidad del otro, una primera aparición de la mismidad propia del otro en el orden fenomenológico de la vivencia: en esa nostridad tenemos una vivencia común pero no la misma vivencia, el otro permanece (Laín cita a Ortega) como “lo inaccesible en cuanto tal”.⁸

El nosotros surgido en ese encuentro, aún tocado de no ser, como reconoce Laín, da paso al nosotros propio de un momento personal, caracterizado por la respuesta al otro y por la aparición en escena del amor en un sentido más restringido que como inquietud universal. Según sea esta respuesta, el otro puede ser objeto, persona (lo que en *Creer, esperar, amar* llama “persona problemática”) o próximo (lo que en esa obra de 1993 llama “persona en acto”). El amor de objetuidad y de personeidad, es decir, los dos primeros, pertenecen al ámbito de las relaciones intramundanas, y el amor de projimidad pertenece a un ámbito que podríamos llamar, con la denominación de Binswanger, “transtemporal” (*überzeitliche*) o “sobremundano” (*überweltliche*),⁹ y que Laín llama “relación genuinamente interperso-

⁶ P. Cerezo ha mostrado con claridad el carácter nuclearmente (ontológicamente) especulativo de la metafísica de Zubiri, trasladable, a mi juicio, a la ontología lainiana del amor. Véase P. Cerezo. “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, en *Isegoría*, nº 19, diciembre 1998, pp. 97-136.

⁷ *Teoría y realidad del otro*, ed. cit., p. 415.

⁸ Ibid., p. 427.

⁹ Véase L. Binswanger. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München, Ernst

nal” o “díada” (la intramundana la llama “dúo”). Laín incorpora esta distinción del psiquiatra suizo que, en definitiva, es la distinción entre dos ámbitos incommensurables, el cuidado heideggeriano (*Sorge*) y el amor (*Liebe*), si bien no acepta esa separación radical que Binswanger ve entre ellos, por lo que propone, como veremos después, la asunción integradora del primero en el segundo.

Las tres formas o grados de amor, que hemos llamado antes de objetuidad, de personería y de projimidad, son también llamadas, con otra denominación más sencilla, de amor distante, instante y constante, respectivamente, siendo la última la que conduce a lo que hemos llamado “verdadero amor”. Brevemente las describo:

El distante es la forma de amor que encontramos, en su variedad dilectiva, por ejemplo, en la contemplación estética; es asimilado por Laín al concepto griego de amor como aspiración o tendencia a la belleza y al sumo bien, *eros*.

En el amor instante se produce un adentrarse en la intimidad ajena, un estar-en-el-otro que se lleva a cabo en la forma de la co-ejecución, la comprensión y la coafección del otro: las dos personas, en tanto que realidades ejecutivas, realizan su propia realidad en un proyecto de posibilidades que se componen entre sí y en el que el otro no puede dejar de estar compresente.¹⁰ Esta forma amorosa me pone en relación con el otro en tanto “persona problemática”, dice Laín, es decir, en tanto que entregado como yo a la facticidad de su proyecto finito. Se trata de la problematicidad agustiniana del que existe pero no es, del que está separado de sí mismo por estar separado de su fundamento. De ahí que la opacidad y la indeterminación de la existencia del otro en su proyección intramundana, la configuración exclusivamente intramundana de su propiedad, representen para Laín un límite que hace que esta forma de amor instante conduzca por sí sola al “vértigo angustioso”, como se dice con elocuente expresión en *Teoría y realidad del otro*.¹¹

Por último, el amor constante, amor cierto y manifiesto, representa la forma suprema del amor y, como decíamos antes, el lugar de una comunión plena con/de la realidad. Laín la interpreta en términos del concepto cristiano de amor, *agape* o *caritas*, amor de efusión o donación gratuita. Se actualiza en la relación de projimidad pero tiene su realidad concreta en la relación de amistad, en la que se produce una verdadera donación mutua de ser y una plena transparencia, de manera que la realidad del otro, y a través de ella toda la realidad, como dice Laín –recogiendo casi las palabras de Binswanger–, “...se me muestra entonces como en franquía”.¹²

En el amor constante de amistad se reúnen entonces coejecución y efusión, *eros* (incluyendo aquí al cuidado intramundano) y *agape*, aunque el primero subsiste

Reinhardt Verlag, 1962 (4^a edición; 1^a de 1942), pp. 551-2. Véase también “La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría”, en L. Binswanger. *Obras escogidas*. Barcelona, RBA, 2006, p. 604.

¹⁰ Véase *Teoría y realidad del otro*, ed. cit., p. 240.

¹¹ Ver Ibid., p. 612.

¹² Ibid., p. 664.

transfigurado por el segundo: los proyectos comunes de índole intramundana adquieren en la relación amorosa plena su sentido profundo; la preocupación o la inquietud vinculada al ser en el mundo, queda superada o recogida: “Cuando la relación entre hombre y hombre es verdaderamente interpersonal y amorosa, y cuando este amor es a la vez instante y constante, de coejecución y de coefusión, el ‘hacia’ del comiproyecto asume y transfigura la realidad del mundo, siquiera sea instantánea e intencionalmente, en el transmundo ontológico que es la vida propia de la persona; la vida personal de la persona.”¹³ Se trata de una actualización de la persona en que se produce la polarización, en forma de esperanza común, del proyecto personal, hacia “la composición coimplicativa del bien, la verdad y la belleza particulares (...); bien, verdad y belleza ordenados hacia el ‘sumo bien’...”¹⁴

En este “instante existencial por excelencia”, “...mientras dura la vivencia del nosotros amoroso y diádico [sigo citando a Laín], la existencia no necesita ni espera nada, porque entonces la impregna un gozoso sentimiento de poseer todo lo que a su ser pertenece: instantánea y fugazmente vive una cabal posesión de sí misma en el ‘nosotros’ coimplicativo de la diáda.”¹⁵ Instante de plenitud y de eternidad, podríamos decir, en que no cabe “la vivencia del vacío” y en que se supera el horizonte de la muerte.¹⁶ Como la *caritas* agustiniana, el amor verdadero permite revivificar ontológicamente la temporalidad.¹⁷

En la diáda amorosa no se consigue una identificación o fusión ontológica de los amantes. Laín defiende junto con Scheler, Mounier o Zubiri, la radical e indisoluble individualidad de la persona. Pero se trata de una comunicación no meramente simbólica sino real, a pesar de que el encuentro con el otro se produzca en el

¹³ Ibid., p. 637.

¹⁴ Ibid., p. 638.

¹⁵ Ibid., p. 644.

¹⁶ La “plenitud” (“...durante el momento de la relación amistosa no cabe la ‘vivencia del vacío’”) es junto con la “incondicionalidad”, la “ilimitación” y el “acogimiento”, lo característico de la relación amistosa en su aspecto espacio-temporal, tal como es analizada por Laín en su obra de 1972 *Sobre la amistad* (Revista de Occidente), p. 233.

¹⁷ Laín se refiere expresamente a San Agustín en la página anteriormente citada de *Teoría y realidad del otro*. Ya en 1928, en su tesis doctoral dirigida por K. Jaspers, sobre *El concepto de amor en San Agustín* (La obra es publicada en 1929 en alemán y no es citada por Laín, quien probablemente no la conocía; la publicación más reciente en inglés de esta obra es de 1996), Hannah Arendt había hecho a partir del concepto agustiniano una analítica de la existencia como amor. Las dos formas de existencia resultantes de la resolución humana, inauténtica y auténtica, *cupiditas* y *caritas*, no coinciden, según Arendt, con las estructuras existenciales fundamentales, dimensiones complementarias del amor y también de la temporalidad: amor como deseo de un bien futuro y amor como reactualización del origen. En el esquema resultante, si bien el amor como deseo no puede conseguir por sí sólo la trascendencia plena de la temporalidad, y necesita de la reactualización vivificadora por parte del orden divino, no se halla encerrado en la mera intramundanidad y es capaz, como *caritas*, de ser auténtico amor eterno. Ver *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001 (traducción de A. Serrano de Haro), partes I y II.

medio lingüístico de la palabra y “como palabra”.¹⁸ Pero se trata de un auténtico “vaivén ontológico entre el ensimismamiento y la entrega”, como bellamente lo describe en *Sobre la amistad*.¹⁹ Si en la diáada amorosa se produce una donación de ser, ésta no es total, es la donación de algo de sí mismo, de algo de lo que se es, de algo de lo mío, pero no de mí mismo (“yo mismo”). El yo que actualiza la realidad propia, el encargado de que lo poseído se convierta en propio ser, no puede ser donado porque, si lo fuera, el amor se convertiría en pura exposición y pérdida, la realidad quedaría desligada de sí misma. Sólo la referencia al fundamento último de mi ser ejecutivo, un más allá que funda mi diferencia y mi comunidad con el otro, permite, según Laín, la contención de la disolución y el desarraigo ontológicos.²⁰

La apertura ontológica que proporciona el amor no es, por tanto, de índole *horizontal*, apertura al espacio transitivo donde coexisten los entes finitos, sino apertura vertical hacia el fundamento trascendente de la realidad. El cierre último de esta estructura dinámica de momentos lo proporciona, según Laín, Dios, quien constituye verdaderamente la consistencia ontológica de la coexistencia amorosa, su implantación propia en la realidad, su “en”.²¹ Afirma Laín de un modo transparente: “Dos personas [según esto], sólo en el fundamento trascendente y único que las hace ser, pueden ser *nosotros*.”.²² En la obra de 1972, *Sobre la amistad*, ya se había establecido este punto de ruptura con la ontología heideggeriana, que afecta precisamente al carácter de realidad de este nosotros (a su carácter no sólo ontológico, sino propiamente metafísico), procedente en último término del carácter real del fundamento metafísico: “Porque, en efecto, convivir ‘en’ la misma realidad fundamental otorga –si de algún modo tal realidad fundamental lo es verdaderamente, si no es error total o ficción total– un indudable carácter *real*, metafísicamente real, al ‘nosotros’ unitario de los que así conviven.”²³

Las últimas páginas de *Teoría y realidad del otro* están dedicadas a la “exposición sumaria” –dice Laín– de la doctrina tomista del amor: unidad respectiva del amante y del amado con su bien propio, coincidencia de esos bienes en un bien común y referencia ontológica de este bien común al bien supremo, esto es, a Dios. Las palabras explicativas de Laín de nuevo: “...si el amor a otro hombre es de veras recto y profundo, en su raíz será amor en Dios, y, por lo tanto, participación en el ser divino...”²⁴

¹⁸ Este aspecto de la relación de alteridad en Laín como encuentro en la palabra y como palabra, ha sido estudiado por P. Cerezo en “Alteridad y comunicación en el pensamiento de Pedro Laín” (*Arbor*, CXLIII, octubre-noviembre 1992, 562-3, pp. 67-88).

¹⁹ Ver *Sobre la amistad*, ed. cit., p. 230.

²⁰ Ver sobre ello: *Teoría y realidad del otro*, ed. cit., pp. 673-4; *Creer, esperar, amar*, ed. cit., pp. 222, 246.

²¹ Laín se refiere de nuevo a San Agustín en *Teoría y realidad del otro*, ed. cit., p. 674.

²² Ibid., p. 675, nota 72.

²³ *Sobre la amistad*, ed. cit., p. 239.

²⁴ Ibid., p. 682.

III

Ahora se entiende con más claridad por qué el amor posee, según Laín, primacía con respecto a la creencia y a la esperanza. La primera consigue instalarnos en la realidad, permitiéndonos transitar de la impresión de realidad a la convicción de realidad; la segunda nos pone en movimiento hacia la apropiación positiva de lo que esperamos; pero sólo el amor nos otorga la posesión íntima de la realidad. Y lo puede hacer porque abre el cauce ontológico de conexión con su fundamento. Vinculada con él, la posesión de realidad es al mismo tiempo “la realidad apoderándose de mí”.²⁵ Es lo que Zubiri ha llamado “religación”. Cito a Laín: “...el poder de lo real es la manifestación intramundana de un absoluto trascendente al mundo, por tanto espiritual, al que cada uno en su lengua da el nombre de Dios.”.²⁶ Laín reconoce que este descubrimiento de algo “absolutamente absoluto”, que constituye la esencia de la religación, puede ser concebido de modo teísta y también de modo ateo, bien como fundamento divino o como otra realidad fundamental (“sucedáneo de Dios”, se decía en *Teoría y realidad del otro*; “preámbulo” se dice también en *Sobre la amistad*), por ejemplo, la materia. Es precisamente el “paso” de la religación como hecho a la creencia religiosa (“en el carácter trascendente en que tiene su origen el poder de lo real”) lo que da sentido al “problema de Dios”.²⁷

Pues bien, por nuestra parte hemos de preguntarnos si tenemos que dar *ese paso*, si necesariamente estamos obligados a una de las alternativas que afirman que “el poder de lo real” necesita un fundamento sustentador. En nuestra reactualización hermenéutica de esta cuestión se impone dar la palabra a una experiencia y tomar una decisión: ¿no está expuesto el pensamiento contemporáneo al hecho trascendental de la imposibilidad de un incondicionado, tal como polarizó toda la experiencia filosófica tradicional? Pero, al mismo tiempo, ¿no es esa experiencia actual también la que nos lleva a ver precisamente en esa ausencia radical de una condición dada lo absolutamente incondicionado que relanza nuestro pensamiento en el presente y a lo que tendríamos que responder fielmente? ¿No podría pensarse aquel poder de lo real como el poder de un acontecer o de un existir, el poder sin razón y sin fundamento, en sí mismo problemático y enigmático, de los (im)propios acontecimientos?

Permítaseme esbozar esa posibilidad en relación con el tema que nos ocupa y en leve confrontación con Laín:

Efectivamente Laín tiene razón en que el dinamismo ontológico y la propia apertura de la realidad exigen que en ella opere la exterioridad: sólo de ese modo lo real no se satura y se cierra sobre sí mismo en cada época histórica o en cada átomo

²⁵ *Creer, esperar, amar*, ed. cit., p. 127.

²⁶ Loc. cit.

²⁷ Véase Ibid., p. 128.

material. La pregunta es si es pensable una exterioridad o trascendentalidad ontológica que no se entienda como trascendencia vertical y relación con el fundamento, una exterioridad radical que, por el contrario, siendo interior a la realidad, la ponga en movimiento. Pensar esa exterioridad es pensar una diferencia ontológica en sí misma transitiva, verbal y eventual que se anule a sí misma transitando entre los entes y abriéndolos a su propia realidad abierta. Jean-Luc Nancy lo ha dicho con la bella expresión “ser transido de nada”.

Quizás el amor o la amistad pasan, como ha dicho Maurice Blanchot, por “el reconocimiento de la extrañeza común” y la admisión de una “distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual aquello que separa se convierte en relación”.²⁸ En estas palabras del pensador francés se encierra un tema mayor del pensamiento contemporáneo, la no-relación como relación por excelencia, presente en una buena parte de los intentos actuales (entre otros: Foucault, Deleuze, Derrida, Nancy, Agamben, Rancière) de pensar la diferencia ontológica heideggeriana en la radicalidad de su significado transitivo y de su irreductibilidad a la lógica de la sustancia o entidad (en la que, por ejemplo, esa no-relación sería reducida a la relación entre el fundamento y lo fundado). La no-relación es el modo específico de ser de lo que ocurre entre los entes, sin ser ella misma nada entitativo, y sin ser esos entes nada previo a dicha relación. Dicho en otro lenguaje, es el “con” que constituye a cada uno de ellos en simultánea quiebra de su identidad o mismidad.²⁹ La condición de esa relación es la retirada de todo término o condición con respecto a la cual ella representara una forma de “religación” (la posición incondicionada de la ausencia de toda condición dada). Podríamos decirlo en la forma de la paradoja: si lo que entra en relación estuviera fundado, no podría entrar en relación,³⁰ o su relación no lo sería realmente. El problema de esta relación de la no-relación toca de lleno, entonces, a la posibilidad de una ontología coexistencial que, como la de Laín, pretenda pensar radicalmente la contribución de la alteridad a la constitución del dinamismo de lo real, pero incluso sin detenerse en el que ha sido hasta ahora el axioma filosófico de una mismidad en relación infinita de apropiación de sí misma

²⁸ M. Blanchot, “La amistad”, en *La risa de los dioses*. Madrid, Taurus, 1976, p. 258. En la misma página: “Lo que separa: lo que pone auténticamente en relación...”.

²⁹ “Decir que no hay relación (*rapport*), es por consiguiente enunciar la propiedad misma de la relación: para ser, debe no ser una tercera cosa entre las dos. Debe, al contrario, abrir el *entre-dos* por el cual hay dos. Pero el *entre-dos* no es ninguno de los dos: es el vacío...”. (J.-L. Nancy, *L’“il y a” du rapport sexuel*. Paris, Galilée, 2001, p. 23). Nancy ha dedicado este ensayo al problema de la relación de la no-relación, según él, “motivo casi obsesivo del pensamiento contemporáneo”.

³⁰ “...la relación en tanto que intimidad. Pero la intimidad, por su parte, debe ser comprendida según su naturaleza propia, que es la del superlativo: *intimus* es lo más *intus*, lo más adentro. Es el adentro tal que no hay más adentro antes o más en el fondo. Pero el fondo del que se trata aquí es propiamente sin fondo: si hubiera un fondo, o si estuviera fundado (en el sentido que sea), él (o ella) no podría propiamente entrar en relación.” (J.-L. Nancy, op. cit., p. 45).

desde su exterioridad. Una ontología del amor como relación de la no-relación nos pone ante una posibilidad quizás no pensada por el pensamiento filosófico. Es la tesis de J.-L. Nancy en su bello ensayo *L'amour en éclats* (1991): si la filosofía ha comenzado en su concepto platónico (en *El Banquete*) como el pensamiento del amor, designando el acto de pensamiento como amor, ha “fallado” (*manqué*) al mismo tiempo el amor al formular su verdad en términos dialécticos: el amor sería el movimiento de exceso con respecto a sí mismo en que un ser se acaba o culmina, recogiéndose finalmente en sí mismo como sujeto.³¹ La posibilidad inédita de pensar el amor en un régimen distinto del de la apropiación, “régimen de la exposición” lo llama Nancy,³² nos lleva a la idea de una interrupción del movimiento de relación consigo fuera de sí, una auténtica “fisura (*fente*) ontológica” como lo específico del amor. Y, en este punto, la ontología del amor se revela ontología fundamental: si el amor es el acto de una trascendencia, no se trata de la salida a un afuera desde el que se volvería reconstituido a la inmanencia de la subjetividad (ya fuera transfigurada en intersubjetividad, comunicación, nosotros, etc.), sino de la trascendencia como “travesía” (*traversée*) de la finitud y singularidad radicales del ser. Leamos un momento a Nancy: “La trascendencia será entonces mejor nombrada: la *travesía* del amor. Lo que él atraviesa, y lo que revela por su travesía, es lo que es expuesto a ella, a su venir-y-partir –y eso no es otra cosa que la finitud. Porque el ser singular es finito, el otro lo atraviesa (y nunca lo ‘penetra’, ni ‘se une’ a él, ni ‘comulga’). El amor desvela la finitud. La finitud es el ser de lo que es infinitamente inapropiable.”³³

Si el amor es el lugar ontológico de desvelamiento y posesión de lo real, ese lugar es, al mismo tiempo y paradójicamente, el de la exposición infinita de lo finito, lugar de una incesante venida y partida del ser absolutamente singular; apertura mutua, cada vez diferente y siempre total (destellos –*éclats*– del mismo ser) de dos intimidades en su infinitud finita. Si el amor es comunicación, comunidad y acogimiento es porque designa el espacio donde “tiene lugar” lo existente. Dicho con las palabras del pensador italiano G. Agamben: “...el tener-lugar de todo ser singular es ya siempre común, espacio vacío ofrecido a la única, irrevocable hospitalidad.”³⁴ Como lugar de ex-posición, está hecho de nada, pero de la nada que comparten todas las cosas que existen, verdadera comunidad ontológica de los existentes.

³¹ “La filosofía no logra este pensamiento –que ‘el pensamiento es amor’– sin embargo inscrito en el frontispicio de su programa... (...). Si hubiera que aventurarse a aprehender este esquema [el esquema general de la filosofía del amor] en una fórmula, se podría ensayar esta: *el amor es el movimiento extremo, más allá de sí, de un ser acabándose.*” (J.-L. Nancy, “L’amour en éclats”, en *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1991, p. 231).

³² Ibid., p. 235.

³³ Ibid., p. 249.

³⁴ *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 21. Sobre esta cuestión de la comunidad finita, véase de J.-L. Nancy *La communauté desouvrée*, Paris, Bourgois, 1983.

Forzando hasta el extremo el sentido del término zubiriano, la religación sería, en este sentido, la comparecencia o el venir juntos al mundo (la con-aparición), de todos los existentes en un espacio vacío, el tránsito universal de todo en todo en medio del vacío ontológico. Esa *religación-de-la-nada*, podríamos decir, es ciertamente un lugar de impropiedad pero precisamente porque las singularidades existentes tienen en esa impropiedad su ser más propio. Y apurando la extrapolación de los términos zubirianos: la propiedad de lo real es “de suyo” un acontecer inapropiable; su dinámico “dar de sí” es la inquietud sin reposo de los existentes.

Laín reconoce en el último capítulo de *Creer, esperar, amar* las diversas formas de la inquietud humana, atribuyéndolas a la única causa de “una esencial deficiencia” de nuestros recursos para acceder a la realidad y para poseerla (el saber, la creencia, la esperanza y el amor).³⁵ Incluso la filosofía falla, a juicio de Laín, en su promesa de alcanzar una suficiente posesión de lo real.³⁶ Sin embargo, no llega a admitir que la vida humana sea pura inquietud: “la inquietud humana es ontológicamente inadmisible”, afirma.³⁷ Ésta es limitada o integrada en una forma de reposo de carácter personal que se actualiza, como hemos visto, en su apertura al fundamento; la inquietud permite el tránsito de la personería a la personalidad pero cristaliza en ella como “secreto centro de apropiación”;³⁸ todo extrañamiento puede convertirse, en definitiva, en propiedad o realidad; la exterioridad (el espacio ontológico) es situada en el más allá exterior al mundo, si se me permite la expresión.

Tres muestras de ello me parecen elocuentes: la primera, que Laín, junto con Zubiri, no admite el papel ontológico que Heidegger da a la angustia como experiencia radical de la nada.³⁹ La segunda muestra de esa expulsión de la exterioridad es, a mi juicio, el monismo materialista-dinamista de Laín en sus últimas obras: la negación del espíritu humano es coherente con la idea de una apertura ontológica sólo procedente de la vinculación con el fundamento de la realidad; el espíritu queda depositado en el fundamento trascendente; la realidad humana, al margen de esa actualización por el fundamento, sería la inmanencia cerrada de lo puramente

³⁵ *Creer, esperar, amar*, ed. cit., p. 251: “¿Cabe referir a un fundamento común, a un tiempo psicológico y ontológico, todas estas formas de la inquietud humana? Lo dicho en páginas anteriores da mi respuesta. Consciente o inconscientemente, todas ellas hacen patente la esencial deficiencia de nuestros recursos para acceder al conocimiento y a la posesión de la realidad: el saber, la creencia, la esperanza y el amor.”.

³⁶ “He de limitarme a afirmar que sea cualquiera la peculiaridad de cada una [las respuestas a “uno de los problemas básicos de la filosofía”, la relación entre filosofía y realidad], todas son, a mi juicio, modulaciones de la idea del saber filosófico antes apuntada, y a preguntar, por añadidura, si el conocimiento filosófico de la realidad garantiza suficientemente la posesión de ella, en el sentido que en el capítulo precedente di a tal expresión. A mi juicio, no.”. (*Creer, esperar, amar*, ed. cit., p. 74).

³⁷ *Ibid.*, p. 253.

³⁸ Esta expresión se encuentra en *Teoría y realidad del otro*, ed. cit., p. 580.

³⁹ Ver sobre ello *Creer, esperar, amar*, ed. cit., pp. 190, 257, 268.

material.⁴⁰ Por último, en tercer lugar, la eliminación o cuasi eliminación de la posibilidad de una “amistad política”: el espacio político, espacio de aparición atravesado de los huecos o intersticios entre los hombres (si nos referimos a la caracterización que ha hecho de él H. Arendt), no parece que sea compatible con un ser-en-común religiado.⁴¹

Los medios humanos que permiten una imperfecta posesión de la realidad son suficientes, según Laín, para proporcionarnos el sosiego de una instalación en la realidad “...apenas vivida como deficiencia”.⁴² El final del análisis del amor en *Teoría y realidad del otro* reconocía “...la siempre deficiente realidad actual de la diáda amorosa” a causa de “la presión del mundo, la fuerza de la carne y el egoísmo”.⁴³ Aunque representa una posibilidad real, Laín admite que la perfección de la relación amorosa pudiera no darse “en este mundo”, sino “en otro mundo”. Pues bien, sería para nosotros el momento de preguntarnos –el momento de acabar con una pregunta y el esbozo de una tarea– si la melancolía de otro mundo, que Laín entiende como sosiego o “conciencia resignada”, podría quizás convertirse, por obra del amor, en la pasión de crear ese otro mundo *ex nihilo*. Ese sería nuestro reto.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, 1996
 ARENDT, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001
 ¿Qué es la política? Barcelona, Paidós, 1997
 BINSWANGER, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München, Ernst Reinhardt Verlag, 1962 (4^a edición; 1^a de 1942)
 BINSWANGER, L. “La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría”, en Binswanger, L. *Obras escogidas*. Barcelona, RBA, 2006
 BLANCHOT, M. “La amistad”, en *La risa de los dioses*. Madrid, Taurus, 1976

⁴⁰ “...no hay espíritu en la realidad del cosmos y que todo en él, hasta lo que llamamos materia, es dinamismo. Espíritu, más aún, espíritu puro, creador, omnípotente, omnisciente, sustentador y providente, sólo Dios lo es [...]. En el hombre puede haber y hay de hecho aspiración a trascender la realidad del cosmos, y acaso sea ésta la más alta de las propiedades sistemáticas de su estructura; no puede pasar de ahí.” (*Idea del hombre*, ed. cit., p. 139; ver también esa exterioridad del espíritu en pp. 131 y 185).

⁴¹ Ver H. Arendt. ¿Qué es la política? Barcelona, Paidós, 1997, pp. 46 y 57-8. Laín afirma: “No toquemos ahora la cuestión de si es posible –parcialmente posible– una relación política verdaderamente interpersonal. [...] ...debo afirmar que, considerada en su integridad, la relación política tiene que objetivar al otro.” (*Teoría y realidad del otro*, ed. cit., p. 557).

⁴² Creer, esperar, amar, ed. cit., p. 269.

⁴³ Op. cit., p. 679. En la p. 685: “el hombre es amor, pero amor enfermo”.

- CEREZO GALÁN, P. "Alteridad y comunicación en el pensamiento de Pedro Laín", en *Arbor*, CXLIII, octubre-noviembre 1992, nº 562-3, pp. 67-88

"La idea del hombre en Pedro Laín", en *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2003

"Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)", en *Isegoria*, nº 19, diciembre 1998, pp. 97-136

LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza Editorial, 1983 (1ª ed. 1961)

LAÍN ENTRALGO, P. *Sobre la amistad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1972

LAÍN ENTRALGO, P. *Creer, esperar, amar*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1993

LAÍN ENTRALGO, P. *Idea del hombre*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1996

NANCY, J.-L. "L'amour en éclats", en *Une pensée finie*. Paris, Galilée, 1991

NANCY, J.-L. *L' "il y a" du rapport sexuel*. Paris, Galilée, 2001

ZUBIRI, X. "¿Qué es investigar?", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. 5-7

Javier de la Higuera Espín
Departamento de Filosofía II
Universidad de Granada
jdelahiguera@ugr.es