

# PEDRO LAÍN ENTRALGO: LA PARÁBOLA DEL SAMARITANO MISERICORDIOSO (Lc 10: 25-37) COMO PROPUESTA ANTROPOLÓGICA PARA LA ACTUALIDAD<sup>a</sup>

Pedro Laín Entralgo: the parable of the merciful Samaritan (Lk 10: 25-37) as an anthropological proposal for the present time

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3907>

Recibido: 2 de julio de 2020. Aceptado: 9 de diciembre de 2020. Publicado: 25 de febrero de 2021

*Jonny Alexander García Echeverri\**, *Wilmar Gil Valencia\*\**,  
*Andrés Escobar Vásquez\*\*\**

<sup>a</sup> El presente artículo de reflexión deriva del proyecto de investigación titulado “Biblia, Teología y Pastoral” del grupo de investigación Humanitas, de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia).

\* Magister en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo de la Universidad Católica de Oriente en la Facultad de Teología y Humanidades. Líder del grupo de investigación Humanitas. Orcid: 0000-0002-4273-9917. Correo electrónico: [agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co)

\*\* Doctor en Ciencias del matrimonio y la familia de la Universidad Católica de Valencia. Coordinador del programa de Psicología de la Universidad Católica de Oriente. Orcid: 0000-0002-1860-9901. Correo electrónico: [wgil@uco.edu.co](mailto:wgil@uco.edu.co)

\*\*\* Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente de la Facultad de Publicidad y de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia) en la Facultad de Ciencias sociales. Miembro del grupo de investigación Filosofía y teología crítica. Orcid: 0000-0003-0830-9363. Correo electrónico: [andres.escobaras@amigo.edu.co](mailto:andres.escobaras@amigo.edu.co)

## Resumen

La propuesta antropológica del médico español Pedro Laín Entralgo se dirige a la ejecución de un proyecto académico y autobiográfico desde el cual se vivencien relaciones interpersonales genuinas, de manera que siendo el otro desconocido, sin nombre, sea ayudado en su menesterosidad. Laín Entralgo está convencido de que la razón suficiente para ser solidario con el otro es su condición de persona, por la cual debo creerle y serle prójimo. Dicho proyecto es denominado por Laín Entralgo “pleisología de la vida cotidiana”; tal propuesta resulta necesaria y debe ser acogida por el cristianismo en nuestros días. Es perentorio hacer del cristianismo una propuesta con sentido; para ello, quien se quiera cristiano, que asuma su modo de serlo como vocación, lo formule como un proyecto personal (sea persona) responsable y desde allí contribuya a la humanización de las relaciones humanas mediante la práctica de un amor samaritano.

## Palabras clave

Laín Entralgo; Antropología; Otro; Persona; Prójimo; Amor.

## Abstract

The anthropological proposal of the Spanish doctor Pedro Laín Entralgo, is directed to the execution of an academic and autobiographical project, from which genuine interpersonal relationships are experienced in which being the other unknown, without a name, is helped in his needy. Laín Entralgo is convinced that the sufficient reason to be in solidarity with the other is his condition of person, and for being so, I must believe him and be his neighbor. This project is denominated by Laín Entralgo “pleisología de la vida cotidiana” (“pleisology of daily life”); such a proposal is necessary and must be received by Christianity in our days. It becomes peremptory to make Christianity a proposal with meaning, for this, whoever wants to be Christian, must assume his way of being as a vocation and must formulate a personal project (being a person), in which you are responsible and from there contribute to a humanization of the human relations through practice of a Samaritan love.

## Keywords

Laín Entralgo; Anthropology; Other; Person; Neighbor; Love.

## Introducción

La misericordia es un tema necesario para nuestro tiempo. Durante la elección del nuevo papa para la Iglesia católica, surgió un encuentro casual, un encuentro significativo. En el año 2013, durante el cónclave, el cardenal Jorge Bergoglio, hospedado en la Casa de Santa Marta, recibe de manos del cardenal Walter Kasper la reedición de su obra *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. De tan valioso encuentro surge un pontificado marcado por el amor y las relaciones de “proximidad” con la naturaleza, el hombre y Dios. El mismo Kasper (2015), en el prólogo de su nueva edición, reconoce la apertura que ha tenido el papa Francisco al tema de la misericordia, por ello enfatiza: “la misericordia arroja luz sobre la más fundamental de todas las preguntas teológicas: la pregunta por Dios” (p. 7).

Aunque lo dicho por el cardenal alemán sea cierto, es necesario precisar que la misericordia no puede ser solamente tema de nuestro tiempo, debe ser una marca, una realidad que se vincula al modo de vida de los cristianos en la actualidad. Kasper (2015) advierte: “El ser humano es creado a imagen de Dios, que es amor”. Aquí está contenida toda la antropología cristiana. Esta contradice la imagen del hombre hoy ampliamente difundida, signada por el individualismo y el consumismo (p. 7). A tales contrariedades, como el individualismo, el consumismo, las relaciones humanas mediadas por redes virtuales, la esperanza en la ciencia y el olvido de lo humano, el pensador, pero también el creyente, deben responder para revelar la imagen divina de su creador, que se trasluce en acciones concretas, en un amor samaritano que entiende al otro como persona y prójimo. Así lo ha manifestado Bartomeu Bennàssar (2000) al afirmar: “La respuesta salvadora desde Dios para el hombre (y desde el hombre para Dios) vendrá por el camino cristiano de una encarnación entrañable, de un amor humanísimo” (p. XII). Para hacerlo se requiere un criterio, que, según Bennàssar, es y debe ser el amor samaritano. “Ésta fue la ruta cristiana, la vía samaritana que Jesús trazó y recorrió” (p. XIII).

La misericordia como clave de humanización o, en palabras de un humanista cristiano como Pedro Laín Entralgo, la otredad y proximidad como proyecto para la actualidad, es el tema de la presente reflexión. El escrito teje y entreteje la antropología bíblica de la misericordia con la antropología filosófica sobre la creencia, la esperanza y el amor humano propuesta por Laín Entralgo. La presente cavilación es una lectura contextual de Lucas 10, 25-37, en la que se presenta el mensaje cristiano como una propuesta con sentido, una “pleisología de la vida cotidiana”, que puede ser vivida en el presente.

Para hacer esto posible, primero se aludirá, de manera breve, a la propuesta general que postula Laín Entralgo, para luego enfatizar su obra *Teoría y realidad del otro* (1961) y desentrañar la apuesta intelectual y autobiográfica planteada por el autor. Luego de ello, se hará una relectura de la parábola del samaritano misericordioso para hallar los supuestos antropológicos de las relaciones interpersonales y conectarlos con el proyecto intelectual del médico español.

## Pedro Laín Entralgo: su proyecto antropológico, intelectual y autobiográfico

Pedro Laín Entralgo es tal vez un pensador desconocido en el contexto filosófico y teológico nacional, mas no por ello es un autor de poca relevancia. Conocer su planteamiento, transitar en su obra, nos abre la posibilidad de replantear las siguientes preguntas: ¿quién soy?, ¿qué es el hombre?, ¿de qué modo la posibilidad de conocernos permite formular un proyecto de vida que aporte un mejor significado a nuestra existencia? En este primer apartado es necesario partir de algunos presupuestos generales de la obra de Laín Entralgo, para luego, en un segundo momento, detenerse un poco en su propuesta antropológica sobre las relaciones interpersonales. Según Nelson Orringer (1990), en Laín Entralgo la antropología se construye desde tres elementos: la creencia, la espera y la amistad. El mismo Laín Entralgo (1993), aludiendo al estudio de Orringer, proclamaba: “Habría en mi vida intelectual, por tanto, una etapa pística (*pistis*, la creencia), otra elpídica (*elpís*, la esperanza) y otra

filica (*philia*, la amistad, el amor)” (p. 9). Etapas de suma importancia, ya que son consideradas en el planteamiento lainiano como los modos cardinales con los que la persona se hace poseedora de su realidad y de la realidad del mundo.

Laín Entralgo, médico de profesión y filósofo por vocación, inicia su labor intelectual en 1940 con la publicación de su obra *Medicina e historia*. En ella, el autor posibilita el camino necesario para una antropología que se quiera integral, aquella en la que la realidad no sea acogida como materia resistente a los sentidos, sino, ante todo, como “materia viviente, dotada de intimidad y libertad, y por tanto de biografía y destino personales” (Laín Entralgo, 1998, p. 48). Solo con una comprensión adecuada de la realidad se dará un acogimiento sincero del otro, de allí que en cuanto médico que trata con el otro y su enfermedad, declare: “Un hombre trata con la realidad personal de otro hombre, y puede, en consecuencia, atenderse vitalmente a ella, viéndole y creyéndole, creyéndole y viéndole” (pp. 48-51). La creencia (*pistis*) es un factor determinante para establecer relaciones interpersonales, camino que inicia en 1940 e irá madurando con el paso del tiempo en obras como *Teoría y realidad del otro* (1968) y *Creer, esperar y amar* (1993).

Lo dicho hasta ahora puede resultar insuficiente si no se menciona la influencia de pensadores como Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, quien es el más decisivo en la construcción de su propuesta antropológica. Para Laín Entralgo, el planteamiento estructurista dinamicista zubiriano posibilita la formulación de una antropología integral para nuestro tiempo, de allí que a partir de ciertas obras, como *El cuerpo humano: teoría actual* (1984), *Antropología Médica para clínicos* (1984), *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (1987), *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano* (1991), *Idea del hombre* (1996), *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (1999), construya su propuesta antropológica.

Es importante anotar que el proyecto lainiano se dirige a una antropología integral en la que se concibe al hombre como una estructura psico-orgánica, que es dinámica, que operando en una solidaridad entre sus subestructuras da de sí el proyecto de ser persona. En el periodo abarcado por las obras señaladas, Laín Entralgo logrará volver a las preguntas suscitadas al comienzo de

sus estudios médicos para afrontarlas de un modo personal. Así lo expresa en su obra *El cuerpo humano. Teoría actual*: “Quienes conozcan otro libro mío, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, saben que en mi intención había de ser el primero de una serie histórica acerca de nuestro cuerpo” (Laín Entralgo, 1989, p. 15). Por eso, a partir de sus estudios sobre el alma, el cuerpo y la persona, iniciados en 1980, el médico español dio lugar a un estudio en el que se sintió retado a “decir algo personal sobre aquello que para el hombre es más propio: su cuerpo” (p. 15).

No obstante, resulta pertinente aclarar que la antropología del cuerpo es un proyecto que no es posible ampliar aquí por dos razones fundamentales. La primera es de carácter histórico. Laín Entralgo desarrolla su antropología integral sobre el cuerpo, según Diego Gracia (2010, p. 625), desde 1980 hasta el 2001. De igual modo, en el estudio de Juan Fernando Sellés (2014, pp. 7-8) sobre la antropología lainiana hay una acotación importante sobre las dos etapas históricas en la obra del pensador español: la primera (1952-1978) está marcada por una comprensión dualista sobre el cuerpo y en la segunda (1984-2001) sobresale una visión antropológica integral, su monismo antropológico. En ese sentido, hacer una lectura de las relaciones de “proximidad” (tema de la obra *Teoría y realidad de otro*, publicada en 1961) a la luz de su proyecto antropológico integral resultaría interesante, pero no es el objetivo central del presente texto. La segunda razón por la que no se amplía sobre el proyecto antropológico de Laín Entralgo es la extensión del tema.<sup>1</sup>

Una última consideración que tener en cuenta trata del método empleado por Laín Entralgo. El médico español comprendió que la construcción de una antropología integral sobre el cuerpo y la persona requiere de un método idóneo desde el cual se intente explicar (visión científica) y comprender (visión filosófica) al hombre y su realidad. Solo así, considera Laín Entralgo, se superan los reduccionismos, monismos y materialismos con los que se etiqueta al hombre y su modo de ser en el mundo. De allí que en 1999, al escribir su obra

<sup>1</sup> Quien esté interesado en revisar este aspecto de la obra del autor podrá acercarse a obras como *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* (2010) de Diego Gracia, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014) escrita por Juan Fernando Sellés, entre otros escritos más.

*Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, ofrezca su antropología sin importar cuáles sean sus “creencias últimas —religiosas, agnósticas o ateas— acerca de esa realidad” (p. 7).

## “El otro como yo”: hacia una propuesta de las relaciones interpersonales en el planteamiento de Pedro Laín Entralgo

Ahora hay que ir de lo general a lo particular. De la pluralidad de temas abordados por Laín Entralgo en toda su obra a la particularidad de su propuesta en *Teoría y realidad del otro* (1961). Laín Entralgo fue un continuo revisor de su obra, reiteradamente repasó las páginas escritas en su carrera académica. Muestra de ello son sus obras: *Descargo de Conciencia*, cuya primera edición fue publicada en Barcelona por Barral Editores en 1976. En dicha obra Laín Entralgo (2003) configura su proyecto académico como el empeño de “buscarse a sí mismo” (p. 9) y para ello explora lo que han sido sus primeros treinta años (1930-1969) de carrera. Más tarde, llegó *Ser y conducta del hombre*, cuya primera edición fue publicada en 1996 por la Editorial Espasa y en la que el médico español ofrece algunas ideas cronológicamente ordenadas sobre lo que considera que ha sido la preocupación central de su obra: la realidad y el hombre. Por último, nos encontramos con *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (1998), obra en la que, en la senectud de su vida, evalúa su proyecto académico y autobiográfico.

Atendiendo a dicha revisión elaborada por el propio autor, se debe formular su trabajo académico desde cuatro proyectos fundamentales: 1) Hacer de la historia sistema, obedeciendo al programa iniciado por Ortega y Gasset; 2) Integrar los hallazgos de las antropologías positivas con las intuiciones de la indagación fenomenológica; 3) La sistemática consideración del hombre como un ente constitutivamente abierto al pasado, al futuro, a los otros hombres y al fundamento último de su realidad y de la realidad en general; 4) La exploración de los hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales del hombre, su condición *písica*, *elpídica* y *filica* (Laín Entralgo, 1998, p. 442).

De estos proyectos es necesario aventurarse en uno de ellos, en el tercero, por lo cual se hace ineludible abordar su obra *Teoría y realidad del otro* y posibilitar una arqueología de las relaciones humanas con la que se llegue hasta la comprensión de su propuesta. En 1961 iniciará la faena, pues entonces Laín Entralgo (1968a) intenta “dar razón suficiente de nuestra convivencia con otras personas” (p. 21). Tal motivo lo conduce a rastrear el tema a través de la historia, por lo cual, conociendo lo que ella es, se aventura a declarar: “Solo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro” (p. 21). En esta misma obra el autor es reiterativo con su idea, por ello, atendiendo a la sensibilidad del poeta español Antonio Machado, reafirma: “Enseña el Cristo: a tu prójimo amarás como a ti mismo, mas nunca olvides que es otro” (p. 29).

Si bien la vigencia social del cristianismo posibilitó la pregunta por el otro, entendiendo ese otro como prójimo, no lo hizo así la filosofía. Cuatro sucesos históricos permiten progresivamente una aclaración del problema. La “secularización de la existencia del hombre” (Laín Entralgo, 1968a, p. 29) fue el primer hito histórico que condujo al hombre del siglo XIII (Baja Edad Media e inicio del Renacimiento) a una razón ensimismada y solitaria. Dicha razón buscaba fundamentar la realidad del mundo y del hombre. Laín Entralgo ve conveniente la disolución de dicha razón, de no ser así no habría paso decisivo hacia el otro, pues el “tú” seguiría reducido a un *alter ego*, a otro yo, sería un ente imaginario de la razón.

Un segundo hito en la historia está marcado por el “auge histórico del nominalismo” hacia los siglos XIV y XV (Laín Entralgo, 1968a, p. 30). Con el nominalismo la pregunta por la realidad se ve opacada: se desvanece el límite entre el pensamiento y la cosa pensada; se da un paso hacia la individualidad. Dicho de este modo, el nominalismo permite atribuir un “carácter cualitativo al principio de individuación” (p. 31). En este punto nos enfrentamos con un tercer suceso histórico en la pregunta por las relaciones interpersonales, en el cual se da una profunda curiosidad por el hombre, su cuerpo, su modo de existir y ser individuo. En la época de Domingo de Soto, Toledo, Fonseca y los conimbrienses, la pregunta por el otro, por ese hombre que está de cuerpo presente ante el yo, se direcciona a su individualidad, a la posibilidad de su ser y la aceptación de su existencia ante un yo pensante. Afirma Laín Entralgo (1968a): “El



otro hombre que yo tengo ante mí, ¿es otro por ser individuo, o es individuo por ser otro? ¿Qué relación existe entre la individualidad y la alteridad de su alma, y más cuando a esa individualidad se la juzga de sustancial y cualitativa?” (p. 33).

A la pregunta por la individualidad debe sumarse un nuevo hecho histórico: “el descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo” (Laín Entralgo, 1968a, p. 33), un suceso de marcada importancia en relación con lo social y lo filosófico. Es el tiempo histórico preciso en el cual los pensadores más sobresalientes, como Nicolás de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes o Spinoza, en contraste con los hombres que filosóficamente impulsaron la cultura moderna, “suelen vivir aislados y solitarios”, afirma seguidamente el autor (p. 34).

Sin duda, los pensadores de la modernidad son la puerta de entrada a los debates sobre las relaciones interpersonales. Esta situación obliga al pensador contemporáneo a interrogarse: ¿vivimos aún aislados de los otros?, ¿sigue siendo la razón el elemento determinante para dar crédito a la existencia de los otros?, ¿los proyectos del mundo actual se encaminan a la convivencia o la soledad?, ¿procuramos conquistar la soledad a través del fortalecimiento de nuestra razón intelectual? Laín Entralgo (1968a) está seguro de la necesidad de instaurar una visión personal y comprensiva de los modos de convivencia de los hombres entre sí. Para lograrlo, propone un giro que avanza del “otro como otro yo” al “nosotros, tú y yo” (p. 34) y requiere, además de la propuesta ejemplar dada por el evangelio de Lucas, una fundamentación de carácter filosófico que le ayude a formular una antropología de las relaciones humanas.

Dicha propuesta está, sin lugar a dudas, atravesada por el planteamiento filosófico de Xavier Zubiri. En 1935, Zubiri impartió cuatro lecciones sobre Descartes, lecciones que hoy son recopiladas por la Fundación Xavier Zubiri en la obra *Cursos Universitarios. Volumen IV* (2014), gracias a las notas de clase de María Araújo. En sus lecciones, el filósofo español alerta sobre la duda cartesiana, la cual recae, más que en el conocimiento de las cosas, en el “ser” mismo. Por ello se atreve a afirmar la duda cartesiana como “una duda metafísica” (p. 284).

Las lecciones sobre Descartes dan una comprensión del problema al que se enfrenta el pensador contemporáneo. En palabras de Zubiri, Descartes hace del “yo” “el tema central de la filosofía hasta nuestros días” (p. 300). Situación que ocasionó un reducto en el modo de entender la realidad. Para el moderno, el “yo” se antepone a la realidad y por ello la realidad es esencializada. Zubiri estaba dispuesto a dar un giro en el modo de abarcar la realidad, de allí la importancia de su obra *Sobre la Esencia*, en la que definió la esencia como “sustantividad” (constitución, momento físico de la realidad) y no como un mero momento de la sustancia (1998, p. 193).

Entender la esencia como sustantividad posibilita un giro en la comprensión del yo. Zubiri volvió constantemente en sus obras sobre dicho planteamiento. Así lo hizo en 1968 en su curso *Estructura Dinámica de la Realidad*, cuando antepone la realidad al ser, tras afirmar: “a mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*” (1989, p. 27). El giro restituye la realidad y, a su vez, da la posibilidad a Laín Entralgo de cambiar las relaciones entre el yo y el nosotros. En *Teoría del otro* (1968b) dijo: “en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros” (p. 16).

La ubicación de la realidad como acto primero y del ser como acto segundo abre camino a una nueva antropología —en palabras de Ellacuría a una filosofía del hombre, en la introducción del libro—, en la que el ser humano es una realidad psicosomática con dimensiones sociales (Zubiri, 1989, pp. 27-28). Sobre este tema habla Zubiri (2006) en su obra *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* para recordar la imposibilidad del hombre de construirse a sí mismo sin la afectación que hacen los otros en su yo. Afirma entonces: “por ser animal de realidades genético y filetizable, es *eo ipso* un animal de realidades que no puede definir su carácter absoluto sino codefiniéndolo respecto a los demás” (p. 31). Laín Entralgo siguió dicha senda y la incluyó en sus estudios sobre la alteridad.

Por último, es importante hacer eco de la reflexión construida por Diego Gracia (2010) en su obra *Voluntad de Comprensión*. De acuerdo con el autor, desde 1935 Laín Entralgo se venía planteando la tarea de añadir algunos

supuestos y rectificar otros cuantos de la antropología filosófica alemana encabezada por Max Scheler y Martin Heidegger. Empresa que fue olvidando con el tiempo, pero que nuevamente retomó a partir de 1956. Aquí hay que subrayar la profunda importancia que tienen categorías antropológicas como creencia, esperanza y amor, que estarán fundamentadas sobre la “religación”.

La religación es una idea que asume Laín Entralgo de Zubiri, de su diálogo crítico con Heidegger. Según Gracia (2010), en la analítica de la existencia humana propuesta por Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, es de profunda influencia el concepto alemán *Geworfenheit*, traducido por José Gaos como “estado yecto” y por el chileno Jorge Eduardo Rivera como “condición de arrojado” (p. 394). Para Zubiri y Laín Entralgo, el *Geworfenheit* heideggeriano debe ser traducido por “religación”, en el sentido de que “no estamos arrojados al mundo sino que nos hallamos reatados a él. La realidad nos reata, nos religa” (Gracia, 2010, p. 395).

La experiencia de arrojado postulada en la analítica heideggeriana es ahora reinterpretada. El ser humano posee una constitutiva indigencia que le obliga a hacerse cargo de la totalidad de su existencia. Zubiri asume la reflexión en su obra *Naturaleza, Historia, Dios* (1974), en el aparte titulado “En torno al problema de Dios”. Allí devela el sentido de la existencia, una unión con la vida que expresa el filósofo español como una comunicación entre la persona y su encuentro “con” las cosas, los demás y la persona en su concreta individualidad (nosotros mismos). El “con”, indica Zubiri (1974), es un “carácter ontológico formal de la persona humana” (p. 370).

El “con” surge como una obligación (estar atado, religado), la obligación de “tener que realizarse” (Zubiri, 1974, p. 371). El ser humano ha recibido su vida como algo que le ha sido impuesto, la vida misma le ata. De allí que, al patentizar la experiencia de nihilidad, el ser humano se vea forzado a hacerse “entre” y “con” las cosas y personas para así llegar a ser. Solo así puede entenderse la afirmación de Zubiri (1974): “estamos obligados a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación” (p. 372).

Sobre dichos presupuestos filosóficos, formulados en la “metafísica de la realidad” de Zubiri, Laín Entralgo se atreve a analizar la realidad de las relaciones humanas en un tiempo de guerra (guerra civil española, Segunda Guerra Mundial) para asumir desde su obra, pensamiento y vida, la realidad personal, social, histórica y vital que vivencia y de la cual se siente obligado (rebligado) a dar razón suficiente.

### “Otredad y proximidad”: la propuesta de las relaciones interpersonales en el planteamiento de Pedro Laín Entralgo

Es hora de sumergirse en la propuesta antropológica del encuentro y la relacionalidad. Para hacerlo, es indispensable identificar el problema central que afecta las relaciones interpersonales, su modo de convivencia en nuestros días. La propuesta se abre con un cuestionamiento por parte del autor, quien comenta: “Que la persona pensante sea irreductiblemente una realidad individual y autónoma, ¿exige acaso que el yo, expresión psicológica de la persona en el mundo de los fenómenos, haya de estar radical y cerradamente solo?” (Laín Entralgo, 1968b, p. 15).

Egología, yoísmo, solipsismo son los problemas desencadenados por el modo de pensar y de vivir del hombre moderno y, por lo tanto, corresponde a una nueva generación resignificar las leyes y modos de pensar el mundo y las relaciones. Para hacerlo, Laín Entralgo (1968b) proclama los decisivos descubrimientos del pensamiento occidental, a saber: a) “Que en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros; por tanto, que el solipsismo metafísico es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima” (p. 16); y b) “Que en el orden psicológico, el “nosotros” es anterior al “yo”, al cual de un modo o de otro siempre acompaña” (p. 16).

Luego de proclamar el nuevo orden establecido en el pensamiento occidental, aquel en el que el “nosotros” es una de las palabras claves para nuestra época, Laín Entralgo (1968b) intenta formular el modo de relación interper-

sonal por cuya peculiar convivencia los hombres sean prójimos entre sí, a lo que llamó: “vida en proximidad” (p. 17). El autor es consciente de que la palabra “proximidad” es propia del cristianismo; es la manera como enseña Cristo a vivir a los hombres entre sí: como prójimos. Por ello, aunque el punto de partida es el evangelio de Lucas 10: 25-27, Laín Entralgo seguidamente aclara: “viviré mi propia aventura” (p. 17). Se atreve entonces a tener una experiencia que ilumine y se apropie, de un modo nuevo, la propuesta establecida por el cristianismo; para hacerlo, intenta interpretar el contenido de la parábola, poniendo su contenido religioso entre paréntesis, como un suceso psicológico y moral que es natural al género humano.

### El encuentro: el modo concreto de establecer relaciones interpersonales

Históricamente, de modos diferentes y en diversos idiomas se expresa la palabra “encuentro”: como *incontra*, en lengua latina, o *rencontre* e *incontro* en lenguas neolatinas; el encuentro puede ser hostil o cercano, con el adversario o el amigo. Habrá que constituir, por lo tanto, una antropología del encuentro que explique el modo como, encontrándome con otro, puedo ser su adversario o su amigo, extranjero o compatriota. Tal es el relato expresado por el evangelio de Lucas, relato en el que, de manera ejemplar, un samaritano va al encuentro de un hombre maltratado y herido, que caminando de Jerusalén a Jericó es asaltado y dejado medio muerto. Con esto se marca una condición necesaria del encuentro, y es que este implica salida de sí, a pesar de la frecuente condición disímil del otro. Este mensaje cobra peculiar sentido en la actualidad, en la que se pasa por el lado de tantos—tal como lo hacen los otros personajes del relato—, pero con pocos nos encontramos.

Es de exaltar que, siendo *Teoría y realidad del otro* un libro en el que se intenta construir una antropología del encuentro, Laín Entralgo se atreva a citar el pasaje de Lucas 10: 25-27. Es más: sin tener rigurosamente el conocimiento teológico requerido para interpretar el pasaje del evangelio, se acerca al relato con la finalidad de desentrañar lo que significa la proximidad para el cristianismo. Es necesario aclarar que estamos ubicados en la obra de Laín

Entralgo y que, por lo tanto, no se busca, de modo ninguno, constituir una reflexión exegética sobre el texto bíblico, solo se intenta captar la posición hermenéutica que tiene el médico español frente al relato de Lucas.

## El significado de la palabra “prójimo” en el legista (Antiguo Testamento)

Según lo aportado por el relato de Lucas, la pregunta establecida por el legista a Jesús es una prueba. Ello permite establecer una aproximación interpretativa frente al sentido que entraña la palabra “prójimo” en los personajes (el legista y Jesús), que han establecido un diálogo sobre la salvación y la ley que debe ser cumplida para alcanzarla: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo” (Lc. 10: 27, Biblia de Jerusalén).

Mas la ley allí mencionada requiere ser interpretada, por ello Jesús mismo cuestiona al legista “¿cómo lees?” (Lc. 10: 26). En el Antiguo Testamento hay dos pasajes que posibilitan un acercamiento al sentido que posee la palabra para el legista, dichos pasajes son Deuteronomio 6, 5 y Levítico 19, 18. Estos textos, pertenecientes a la Torá, permiten una asimilación correcta de la manera como el fiel judío debía acoger la salvación: que el amor a Dios se exprese en el amor al prójimo. Sin embargo, la pregunta sigue abierta “¿y quién es mi prójimo?”. Indudablemente el legista conducía a Jesús hacia un conocimiento académico de la Torá. Por ello, de la pregunta hecha a Jesús se esperaba una respuesta coherente con la manera tradicional como el legista entendía la Torá, pero no acontece así. De allí que Laín Entralgo (1968b, p. 20) intentara preguntar por la significación particular que dan el legista y Jesús a la palabra “prójimo”.

Para responder a la pregunta planteada, Laín Entralgo se acerca a la manera como ha sido traducido el término en las Sagradas Escrituras. Encuentra que, en la versión de Los Setenta, se tradujo la palabra “prójimo” usando el término griego *plêsíos*: “el que está cerca”, “el próximo”. El autor comprende que para lograr mayor claridad con el significado del término “prójimo” en el

antiguo mundo hebreo, debe atenderse a cuatro interpretaciones o usos: *‘Ah*, el hermano; *qârobh*, el vecino más próximo, aquel con quien se comerá el cordero pascual (Ex. 12: 4); *amith*, el compatriota, el de la misma sangre (Lev. 5: 21, *et passim.*); y *rê’a*: “La etimología de este término evoca la idea de dos pastores que en el cuidado de sus rebaños se asocian para prestarse servicios mutuos, y ordinariamente significa el camarada, el compañero, el amigo íntimo” (Laín Entralgo, 1968b, p. 20).

### El significado de la palabra “prójimo” en el legista (Antiguo Testamento)

Dicho de este modo, para el legista la palabra prójimo no categorizaba al samaritano, al extranjero, al pagano, al hombre no perteneciente a su religión y, por lo tanto, Laín Entralgo (1968b) concluye que para el hombre israelita el prójimo “es el otro israelita, el hombre del mismo pueblo” (p. 20). El mandato dado por Dios no convertía al samaritano en objeto de su benevolencia y amor; al contrario, sus leyes prescribían que “al extranjero puro y simple, al *nokri*, está permitido explotarle sin escrúpulo (Deut. 15: 2-3; 23: 21) y más aun siendo samaritano” (Laín Entralgo, 1968b, p. 20).

El significado de la palabra “prójimo”, así entendido por el legista, posibilita la comprensión del problema. ¿Qué busco de mis relaciones con otro?, ¿le entiendo como un totalmente otro, irreductible a mi yo? Definitivamente el legista no podía ver al samaritano como un prójimo, solo un judío podía ser objeto de su compasión. Las barreras culturales y las prohibiciones religiosas impiden que un hombre sea prójimo de otro. De este modo, la dificultad para aceptar al otro como un totalmente diferente se hacen evidentes; a través de la historia, en nuestras relaciones con los otros, no esperamos encontrar un tú, esperamos un yo. Así queda en evidencia en el comportamiento del legista, como así mismo lo justifica la tradición filosófica del pensamiento occidental (desde el mismo Descartes), según la cual la existencia del otro, del tú, pende de la aprobación del yo.

## El significado de la palabra “prójimo” en Jesús (Nuevo Testamento)

El modo como el legista comprende la projimidad está fundado en la ley positiva. Para él, la justicia prescribe sus relaciones con el otro. Pero Jesús, luego de pedir que viva la ley del amor, le señala la manera correcta de tener relaciones de projimidad:

Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: “cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva”. (Lc. 10: 33-35)

Algo nuevo ha ocurrido. Si bien el libro del Eclesiástico había iniciado un proceso de ruptura, un cambio de mentalidad tiene lugar en la manera de interpretar el precepto. Al afirmar: “La misericordia del hombre se ejerce para con el prójimo, pero la misericordia del Señor se extiende a toda carne” (Eclesiástico 18:13) es Jesús quien establece una nueva jerarquía en las relaciones humanas, aquella en la que el yo es descentrado y reemplazado por el tú, una manera operativa de ser prójimo. Según la interpretación construida por el planteamiento lainiano, aquí reside lo ejemplarizante del relato: en la manera como Jesús comprende y enseña a vivir las relaciones interpersonales; sin *objetivar* al otro, sin cosificarlo, sin darle etiquetas, solo por el hecho de ser “otro”.

La pregunta no es “¿y quién es mi prójimo?”, pues Jesús comprende que el problema central no radica en el entendimiento de lo que sea el prójimo, sino en el modo de obrar con él. Por ello afirma Laín Entralgo (1968b): “Piden a Jesús una definición, y él responde con una incitación al bien obrar. No es el saber lo que discierne al prójimo, sino la misericordia, había dicho San Ambrosio” (p. 24). Jesús trastoca el concepto bíblico de *plésion* dado por el Antiguo Testamento: el prójimo no es más otro judío, como yo, es “el hombre”, todo hombre, aquel que requiere de mi amor caritativo, mi compasión, es todo hombre al que yo pueda hacer el bien.



La proximidad no queda ya estancada por las diferencias culturales, ser prójimo es una condición que supera todo condicionamiento social y afectivo. No solo mi compatriota, como lo creía el legista, puede ser mi prójimo, hay que entregarse en un amor caritativo que permita al yo salir de sí en pro de quien lo necesita; la entrega, afirma Laín Entralgo (1968b), es también nota característica de la persona. Por ello, ser hombre es ya una condición suficiente para ser objeto de la compasión del otro. Llegados a este punto, habrá que justificar desde la antropología lainiana los fundamentos o supuestos necesarios para vivir relaciones de proximidad en nuestros días.

### El significado de la palabra “prójimo” en la propuesta antropológica de Laín Entralgo

Tal vez al abordar ahora el significado particular de la palabra “prójimo” en la antropología lainiana no se encuentre mayor novedad que esta: postular la proximidad como una práctica universal en las relaciones humanas, desde la cual, en el encuentro con otro, el yo salga en ayuda de las necesidades de otro hombre, siendo éste, ser humano a secas y sin nombre. En síntesis, vivir relaciones de proximidad en las cuales la ayuda al otro sea desinteresada, sin importar —de acuerdo con el contexto del relato bíblico—creencia o nacionalidad; sin importar —dando un paso al momento actual—condición económica, sexual, migratoria, política o étnica. Ayuda y servicio que todo ser humano necesita, en cuanto todos los seres humanos somos un “nosotros” necesitado. Sin embargo, lo expresado así no es exacto, no hace justicia al amplio tratado sobre las relaciones interpersonales elaborado por el médico español en dos tomos. ¿Dónde podrá hallarse la particularidad, si se quiere la novedad interpretativa, en el planteamiento que de la proximidad hace Pedro Laín Entralgo?

Es necesario hacer algunas consideraciones particulares antes de llegar al centro de la propuesta. Hay que recurrir al contexto histórico desde los años treinta hasta los cuarenta, a las circunstancias de violencia sufridas tras guerra civil española (1936-1939) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). El *Sitz im Leben* ya no es el del evangelista Lucas, es un nuevo contexto vital, el de la

guerra en el siglo xx. En su obra *Descargo de Conciencia 1930-1960* (1976), Laín Entralgo ilustró a profundidad su preocupación por el modo como habría de pensarse la posguerra. Dicho pensar no solo en relación con lo político, sino también en relación con la vida misma. Es por ello que frente a la pregunta histórico-vital que le generaba la guerra —“¿Qué camino seguiré en mi vida?”— Laín Entralgo (2003) se definió así:

Un hombre en quien el tremendo drama de su pueblo había despertado con fuerza la conciencia histórica, la viva necesidad íntima de conocer razonadamente la condición temporal de su propia persona. En virtud de un esencial imperativo de la existencia humana, yo tenía un pasado que había de comprender y un futuro que debía proyectar. La historia, por lo tanto, no era y no podía ser para mí saber adventicio, sino profunda exigencia vital. (p. 241)

El drama, la indigencia del hombre del siglo xx, se fundamentaba sobre un modo de comprensión de la alteridad. El otro era entendido por la filosofía de la época como un *alter ego*, pero no como otro que, en su constitución primordial, es persona. De esto, años más tarde, dieron fundamento algunos pensadores. De resaltar ahora es la propuesta del psicoanalista italiano Luigi Zoja (2015), quien afirma: “Terminado el siglo xx ¿acaso no ha llegado el momento de decir lo que todos vemos? *También ha muerto el prójimo*” (p. 13). Podría decirse que Laín Entralgo, como ser humano y pensador, conjugó en su antropología vida (autobiografía) y pensamiento (biografía). Su obra es, para un tiempo en el que agoniza el otro, un proyecto radical. He aquí la primera consideración: el tratado sobre las relaciones interpersonales es un esfuerzo de apropiación personal e intelectual sobre las circunstancias sociales e históricas padecidas en España y el mundo.

Para responder a la situación de su época, Laín Entralgo (1968b) se vale de la parábola del buen samaritano, adjetivada por él de “ejemplar” (p. 19). Para el pensador español la antropología cristiana puede iluminar la convivencia humana de modo claro, camino que no ha logrado la filosofía del siglo xx. El relato del evangelio ejemplifica a un hombre samaritano que, al ver el dolor y la menesterosidad del otro, se acerca, se compadece, ayuda. En otras palabras, el evangelio recuerda que el otro es persona, es prójimo. De ello se ha olvidado el ser humano del siglo xx y los más ilustres pensadores de su época, entre ellos

Heidegger. Por ello Laín Entralgo se atreve a formular una antropología de las relaciones interpersonales en la que el otro sea para el yo, ante todo, persona o prójimo.

En el tomo segundo de su obra, Laín Entralgo (1968b) permite que la voz del evangelista Lucas resuene con su propio tono. Cita al inicio de su travesía la parábola, luego se esfuerza por comprender la interpretación bíblico-teológica hecha por algunos teólogos de su tiempo, como José María Valverde, José Ramón Díaz, Joseph Bonsirven, Ceslas Spicq, Heinrich Weinel, Denis Buzy, Paul Ramlot, entre otros más, para más adelante sintetizar la enseñanza del relato bíblico:

Es pues, prójimo, según el Evangelio, todo hombre al cual se puede hacer bien. Y puesto que ese otro era ya amado por el Padre (Mt. V, 43-48), amarle con amor de caridad será imitar y prolongar la dilección divina por aquel hombre. (p. 25)

Hasta aquí no hay un carácter diferencial entre la propuesta de la antropología cristiana y la laíniana. Aunque esto debe ser matizado, es pertinente formular la propuesta del médico español como una antropología creyente, una antropología de identidad cristiana. Sin embargo, no es este el objetivo de una obra tan amplia. El mismo autor se traza su jornada, pone entre paréntesis los contenidos religiosos y cristianos para detenerse en el contenido psicológico y moral de la existencia humana (Laín Entralgo, 1968b, p. 25). El autor pretende ir a los fundamentos metafísicos y ontológicos de las relaciones humanas. Con ello logra, en primera instancia, continuar la reflexión filosófica sobre la alteridad planteada por Ortega y Gasset y Zubiri, y a su vez logra, en palabras de Gracia (2010), instaurar una reflexión sobre el otro en la que se da un paso decisivo: del otro, como “otro que yo” (concepción de la modernidad), casi excluyente, al otro como persona, como prójimo (nueva propuesta). Un otro que es “tú”, que es co-ejecutor de la existencia propia.

Para dar este paso, es importante un análisis de los supuestos metafísicos y ontológicos del encuentro. Sin el deseo de encontrarse con otro hombre las relaciones interpersonales no se ven humanizadas. El encuentro requiere ser pensado desde unos supuestos que lo hagan efectivo. Iniciemos por postular un supuesto elemental: 1) La creencia: al postular la creencia debemos aco-

germos a la interpretación orteguiana de la misma, la creencia es el modo de estar en el mundo, el modo de instalarse en la vida. Si frente a la necesidad del otro me acerco a este con duda, entonces no se posibilitarán jamás relaciones pleiológicas. 2) La relacionalidad: la razón ha inflado el sentido dado por occidente a la realidad y la realidad personal. El hombre contemporáneo debe aprehender la realidad a partir de las relaciones con el cosmos, los otros y lo trascendental; en síntesis, somos fruto de las relaciones que han convergido en nosotros. Por lo tanto, somos gracias a los otros. 3) El cuerpo: una antropología del encuentro carecería de fundamento sin la realidad corpórea. El otro está presente de modo radical ante mí, prueba de ello es su realidad corporal que se resiste a mi posibilidad de inventarlo, crearlo o negarlo. El encuentro requiere de corporalidad, sin esta no habría un fundamento objetivo de la existencia del otro.

Los supuestos, específicamente el corporal, son necesarios. Sin embargo, quedan preguntas por hacer. Aunque el otro esté corporalmente presente ante mí, puedo cosificarlo, objetivarlo. De allí la importancia de entender al otro como persona. ¿Cómo podría darse un encuentro entre el yo y el tú sin que haya una disolución de su realidad personal? El otro puede ser violentado o humanizado por mí, no solo depende del tipo de encuentro, sino del modo personal de vivirlo, por ello declara Laín Entralgo (1968b): “He aquí, pues, la decisión de quien inicia una relación genuinamente interpersonal: “en mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres; quiero que me seas persona”. (p. 267)

Al acoger al otro como persona, ha de entenderse que su realidad emerge de la apropiación que hace el tú de su vida. Ello significa que el yo nunca podrá acercarse para colonizar su existencia. ¿Cuál será el modo como el yo y el tú podrán con-vivir? Dicho proyecto Laín Entralgo lo denomina “Nostridad”.<sup>2</sup> Si no puedo apropiarme de la vida del otro, ser propietario de sus pensamientos y sentir sus mismos dolores y alegrías, podré co-ejecutar con él el proyecto de vida. Solo así, con él, podré “con-partir” las tristezas y alegrías de modo que se transformen en con-tristezas o con-dolencias y así podré conocerle, con-

<sup>2</sup> El término “nostridad” fue abordado por Ortega y Gasset en su obra *El hombre y la gente* (1954) y es entendido como la primera realidad social y la forma concreta de relación en el yo y el tú. Solo a través de la nostridad, la relación distante entre un “él” y un “yo”, puede volverse una relación de intimidad entre el “yo” y el “tú”.

templarle. Solo así se dará un encuentro personal “dilectivo” en el cual el yo y el tú se entrelazan en una nostridad, desde la cual conviven en una relación interpersonal que da de sí actos íntimos y personales.

La nostridad, tal como la formula Laín Entralgo, no es, de modo ninguno, una percepción intelectual, es una realidad ontológica. Es por ello que, ante el arrojo o indignancia vivenciada por todo ser humano, el otro se presenta como obligación (religación). Solo a partir de la relación entre el “yo” y los “otros” podrá el ser humano construirse personalmente. Laín Entralgo lo sentencia: “vivir es convivir”. La vida es co-ejecución, co-existencia, con-vivencia. Dicho carácter ontológico anula la pertenencia a instituciones religiosas, ser prójimo no es una invitación exclusiva para judíos y cristianos, es una condición ontológica del ser. En suma, si el hombre está religado a los otros, ¿qué impediría formular relaciones universales de proximidad? Vivir una “pleisología de la vida cotidiana” es un proyecto humano, universal. Laín Entralgo ha descendido a las raíces y, al hacerlo, se ha fundamentado sobre la parábola expuesta por Lucas; dicho de otro modo, ese fue su empeño, ese es el nuevo contexto en el que se reinterpreta el evangelio.

## Conclusiones

Luego de expuesto el proyecto antropológico, hay que emprender un nuevo camino. Laín Entralgo remueve la proximidad de la propuesta cristiana con el fin de dar lugar a su propuesta antropológica, desde la cual hay un diálogo entre el creyente y el increyente; en el presente artículo se condujo la propuesta del evangelio de retorno al cristianismo con el fin de alertar al creyente sobre la necesidad de vivir relaciones de proximidad en nuestros días. Para hacer esto posible debe asumirse el cristianismo como un proyecto responsable de ser en el mundo. Ya decía Laín Entralgo (1997) en su obra *El problema de ser cristiano*: “La realidad de ser personalmente cristiano es, desde luego, el problema de elegir entre las diversas posibilidades que para ser persona de modo responsable ofrece el mundo en que se existe” (p. 8). Urge pensar el cristianismo desde un modo de ser, más aún cuando el cristianismo en la actualidad muchas veces se

asocia a una herencia vetusta de la cual la humanidad debe librarse, dado que se asume como adquisición heterónoma. Ser cristiano hoy requiere de un auto de la voluntad, una decisión tan trascendental por la cual se está dispuesto a darlo todo, esa es la enseñanza de los mártires.

¿Qué modos de ser persona plantea el mundo de hoy? ¿Hemos planteado al cristianismo como un modo responsable de ser en el mundo? Es tarea para plantear, para hacerlo se requiere una integración entre el pensar y el hacer, la teoría y la práctica, el amor y la proximidad. Hay que decir a Dios a través de las relaciones con el prójimo, asegurar un futuro humanísimo en el que el amor samaritano sea el criterio valedero para establecer relaciones con el otro. Para ello habrá que instaurar, como lo propone Bennassar (2000), un diálogo entre la ética civil y la moral cristiana.

El drama de la teoría se haya ante el desconocimiento de la praxis, pero también ante el desconocimiento de las experiencias de dolor, hambre, enfermedad. Es imposible sanar las heridas de la violencia con libros y reflexiones científicas. Tal vez por ello hablar de misericordia, proximidad y amor sea algo tan común, tan repetitivo, tan mencionado, pero tan poco practicado. Retomando la propuesta del periodista francés Bartomeu Bennassar (2000), es pertinente un diálogo entre la ética civil y la moral cristiana en el que el amor samaritano sea la praxis que posibilite comunicar a Dios en el mundo contemporáneo, ya que, afirma dicho autor, los “humanismos cerrados y encerrados en sí mismos y ciertos cristianismos abiertos sólo a Dios y no al hombre, no están siendo solución” (p. xxiv). ¿Qué hacer? El evangelio nos dice: “Y el verbo se hizo carne” (Jn. 1: 14). Allí está la respuesta, encarnar la palabra. Crear proyectos académicos que sean formulados en la vida; hasta ahora no hemos comprendido que la mejor bibliografía para soportar una investigación debe ser la autobiográfica.

Hay que atreverse a leer el relato descrito por Lucas 10: 25-37 no solo como teoría, sino como una praxis liberadora que posibilita un futuro humano para todos, que posibilita un encuentro profundísimo en el que amando al hermano se alabe a Dios. Vivir relaciones de fraternidad, amor, misericordia con el

otro es la religión olvidada, la liturgia no celebrada los domingos. Dios es relacionalidad y, por lo tanto, ante la pregunta “¿quién es Dios?” no solo se precisa de métodos idóneos, científicos, críticos o históricos. Ya decía Laín Entralgo (1997) en su obra *El problema de ser cristiano*:

El Dios de los cristianos no es el Dios abstracto de los teístas, ni siquiera el que, contraponiéndolo expresamente al “Dios de los filósofos”, invocaba Pascal en frase famosa, el “Dios de Abraham y de Jacob”, sino el Dios del Nuevo Testamento, el de los Evangelios y San Pablo, el Dios encarnado en Cristo. (p. 10)

Más aún, precisa Laín Entralgo, la nota más original que ha tenido el cristianismo para decir a Dios ha sido la aportada por la comunidad joánica: “Dios es amor” (1 Jn. 4: 8). Y un amor totalmente “diferente al éros griego, el amor *agápe* o *caritas*” (Laín Entralgo, 1997, p. 11): la autodonación. De modo que, aludiendo a ello, la comunidad joánica se atreve a recordar: “quien conoce a Dios nos escucha, quien no es de Dios no nos escucha” (1 Jn. 4: 7). Las palabras revelan el auténtico sentido del culto y la alabanza a Dios: las relaciones con los otros, las relaciones con el prójimo, con el que sufre. La medida para reconocer qué tanto conoce un cristiano a Dios es la capacidad para hacer comunidad con el otro, de reconocerle y escucharle. Ya advertía Miguel García Baró (2007) sobre la necesidad de la compasión en una época como la nuestra: solo cuando “el sufrimiento de los otros hombres es experimentado en mí como absoluta interpelación” (p. 13) puede hablarse de un tú, que no es otro yo, un *alter ego* o, como decía Laín Entralgo (1968a) en su obra *Teoría y realidad del otro*, un tú que me es persona. Encontrarse con el otro es reconocer el hecho de que también yo necesito ayuda, que soy pobre, enfermo, herido; en últimas, que, además de la interpelación personal de ayudar al otro como el samaritano, yo necesito de otro que lo sea conmigo. En esencia, eso es ser comunidad.

## Referencias

- Bennàssar, B. (2000). *Dios futuro humano para todos. In-humanidad y a-teísmo*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biblia Jerusalén (2009). Editorial Descleé de Brouwer.
- García Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Ediciones Sígueme.
- Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. TRIACASTELA.
- Kasper, W. (2015). *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Sal Terrae.
- Laín Entralgo, P. (1968a). *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1968b). *Teoría y realidad del otro. II Otredad y proximidad*. Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa– Calpe.
- Laín Entralgo, P. (1993). *Creer, esperar, amar*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, P. (1997). *El problema de ser cristiano*. Galaxia Gutenberg–Círculo de lectores.
- Laín Entralgo, P. (1998). *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, P. (1999). *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Premio Internacional de Ensayos Jovellanos.
- Laín Entralgo, P. (2003). *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.



- Orringer, N. (1990). "Zubiri en la antropología de Laín Entralgo". En *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad de Salamanca. pp. 473-485.
- Sellés, J. (2014). *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*. Universidad de Navarra.
- Zoja, L. (2015). *La muerte del prójimo*. Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura Dinámica de la Realidad*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la Esencia*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2014). *Cursos Universitarios. Volumen IV*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.