

La intimidad personal. Qué significa y cómo es posible

Alfonso López Quintás

Bien entendido, el pensamiento dialógico supera años luz las formas de cultura que no son sino mero “soñar con el espíritu” y “constituye propiamente el germen de un cambio revolucionario en toda la vida espiritual de Europa” (F. Ebner). “Desde Feuerbach lucha por imponerse cada día con más claridad un pensamiento que, no bien sea captado con nitidez, conducirá necesariamente a un nuevo renacimiento en el pensamiento europeo que desbordará el punto de partida cartesiano de la filosofía moderna” (K. Heim). Esta renovación intelectual se traducirá sin duda en una recuperación de la auténtica *vida en el espíritu*. Si logramos expresar el pensamiento dialógico de forma aquilatada, evitaremos que se lo malentienda como mera “literatura piadosa” y lo pondremos en disposición de revelar al hombre de hoy en qué consiste el verdadero *ideal* de la vida humana.

Uno de los autores que más ha contribuido entre nosotros a conocer y valorar el pensamiento dialógico o personalista¹ fue Pedro Laín Entralgo. Desde su magna obra *Teoría y realidad del otro*² hasta

¹ El término “Personalismo” suele usarse preferentemente en el área de la cultura francesa. En el área germana se utiliza, más bien, la expresión “Pensamiento dialógico”. En algún caso, se vinculan los dos términos para potenciar mutuamente su significado. (Cfr. B. LANGEMEYER: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Bonifatius, Paderborn 1963). Por mi parte, prefiero el adjetivo “dialógico” al de “personalista” porque, como indicaré en este trabajo, subraya el rasgo esencial de este movimiento filosófico.

² Dos vols., Revista de Occidente, Madrid 1961.

la reciente *Idea del hombre*³, Laín ha consagrado sus mejores dotes a profundizar en la condición dialógica del ser humano. Fruto, en buena medida, de este esfuerzo es el grupo nutrido de pensadores españoles que cultivan actualmente con buen éxito este género de pensamiento⁴. El mejor homenaje al profesor Laín en este momento es leerlo con el propósito decidido de proseguir su línea investigadora y poner de relieve todas las posibilidades que alberga el pensamiento dialógico.

Condiciones para otorgar al Pensamiento Dialógico todo su relieve

El rasgo decisivo, a mi entender, del pensamiento dialógico, tal como fue concebido por F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Brunner, G. Marcel, J. Lacroix, M. Nédoncelle y R. Guardini, entre otros, viene dado por su voluntad de ajustar el estilo de pensar al modo peculiar de realidad que ostentan las realidades personales⁵. Ese ajuste –que implica una verdadera *metanoia* o conversión– intentaron realizarlo mediante el cambio del esquema mental “yo-ello” por el esquema “yo-tú”. Sabemos que los esquemas mentales vertebran el pensamiento humano, lo orientan en una dirección determinada y lo sitúan en un nivel u otro de la realidad⁶. Si doy implícitamente por supuesto que la relación entre una persona y otra sigue el modelo del esquema “yo-ello”, tiendo a pensar que tal relación es de carácter *lineal*, va de un sujeto a un objeto, y en éste concluye; no da lugar a una acción *reversible*. Al juzgar que la persona a la que uno se dirige no se reduce a un “ello” impersonal, sino que debe ser considerada como un “tú”, se eleva el pensamiento al plano de la interrelación personal, que es siempre “reversible” –de doble dirección– y, por tanto, no posesiva y dominadora, sino respetuosa y creativa.

³ Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1996.

⁴ Expresión elocuente de ello es el *Diccionario del pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, dirigido por el malogrado profesor Mariano MORENO VILLA.

⁵ En el prólogo a la obra de EBNER *Wort und Liebe* (Regen burg 1935, p. 24), Hildegard Jone, bien identificada con el espíritu del pensamiento dialógico, ruega a los lectores que no se limiten a inventariar los contenidos intelectuales que expone el autor, sino que penetren en la fuente misma de su pensamiento, en el espíritu que lo anima e impulsa.

⁶ Expongo este tema con cierta amplitud en *El poder del dialogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997, págs. 82-88.

Para comprender a fondo en qué consiste ese *nuevo espíritu*⁷ que quiere instaurar el Pensamiento Dialógico, no basta hacerse cargo de los contenidos básicos que tejen la doctrina de los principales representantes del mismo. Se requiere tener una idea muy clara de lo que aportó la investigación del ser “inobjetivo” realizada por los pensadores existenciales (K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel)⁸ y el estudio de las realidades “no dimensionales” o “ambientales” llevado a cabo por diversos autores contemporáneos, entre ellos Ph. Fauré-Fremiet, Karl Heim, H.E. Hengstenberg, A. Brunner y M. Picard⁹.

Las realidades “inobjetivas” (*ungegenständlich, inobjectif*) no son delimitables, asibles, situables en el espacio y tiempo, manejables..., como son los objetos, pero son reales, más reales que las entidades objetivas (*gegenständlich, objectif, vorhanden...*), ya que pertenecen a un plano de realidad superior. Para evitar el riesgo de considerar estas realidades como “no objetivas” –en sentido de “no reales”– y destacar el modo de objetividad superior que ostentan, propuse en principio denominarlas “superobjetivas”¹⁰. Más tarde, juzgué conveniente destacar su condición de realidades abiertas, dotadas de ini-

⁷ Es sintomático que en el período de germinación del Pensamiento Dialógico se hayan publicado no pocos libros que anuncian en su mismo título el surgir de un pensamiento *nuevo*, una época *nueva*, un hombre *nuevo*. Cfr. H. HERRIGEL: *Das neue Denken*, Berlín 1928. Th. STEINBÜCHEL: *Der Umbruch des Denkens*, Pustet, Regensburg 1936; F. ROSENZWEIG: *Das neue Denken*, en *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlín 1937 (*El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid 1989); A. PORTMANN, J. GEBSER y otros: *Die Welt in neuer Sicht*, Barth, Munich 1957; R. GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit*, Hess, Basilea 1950 (*El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995).

⁸ Este tema lo expuse con amplitud en la *Metodología de lo suprasensible*, Editora Nacional, Madrid 1963.

⁹ Cfr. Ph. FAURÉ-FREMIET: *Pensée et Re-création*, Alcan, París 1934; *L'univers non dimensionnel et la vie qualitative*, PUF, París 1948. K. HEIM: *Glauben und Denken*, Furche, Hamburgo ⁵1957. H.E. HENGSTENBERG: *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957. A. BRUNNER: *La personne incarnée*, Beauchesne, París 1947; *Der Stufenbau der Welt*, Kösel, Munich 1950; *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, Munich, 1951. Max PICARD: *Die unerschütterliche Ehe*, Rentsch, Zurich ²1952.

El concepto de “ámbito” lo expongo en las obras *Estética de la creatividad. Juego, Arte, Literatura*, Rialp, Madrid ³1998; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 1999.

¹⁰ Cfr. *Metodología de lo suprasensible*, Editora Nacional, Madrid 1963; *El triángulo hermenéutico*, Editora Nacional-BAC, Madrid 1971.

ciativa, capaces de entreverarse fecundamente entre sí. Por ello pasé a denominarlas “ámbitos de realidad” o sencillamente “ámbitos”.

Por “ámbito” entiendo cuatro tipos de realidades:

1. Las personas, seres que no están delimitados como los “objetos”. Por ser corpórea, una persona tiene unas dimensiones determinadas, pero, al estar dotada de espíritu –y, por tanto, de inteligencia, voluntad, memoria, sentimiento, capacidad creativa...–, supera la delimitación espaciotemporal y abarca cierto campo: tiene iniciativa para crear relaciones, asumir las posibilidades que le ofrece el pasado, proyectar el futuro...

2. Ciertas realidades que no son ni personas ni objetos. Un piano, por ejemplo, en cuanto mueble es un mero objeto, un ser delimitable, asible, pesable, situable en un lugar u otro. En cuanto instrumento musical, ofrece al pianista ciertas posibilidades de sonar y puede establecer, así, con él una *relación reversible* de mutuo influjo y enriquecimiento. Esta relación implica un modo de unidad superior a la unidad tangencial que tiene con el piano el que acaricia sus materiales.

3. Los campos de relación que se fundan entre las realidades aludidas en los puntos anteriores cuando se entreveran y dan lugar a un *encuentro*, que es un ámbito de mayor envergadura. Al hacerlo, se perfeccionan mutuamente¹¹. Puede decirse, por ello, que toda realidad *ambital* es *ambitalizable* y *ambitalizadora*. Dos novios se comprometen en matrimonio y crean un *hogar*, un campo de juego, de encuentro, de mutua ayuda y perfeccionamiento personal. Este hogar es, en todo rigor, un ámbito de realidad nuevo, en el cual cada cónyuge perfecciona (“ambitaliza”) al otro y es perfeccionado (“ambitalizado”) por él.

4. Las realidades “objetivas” que son asumidas por el hombre en un proyecto existencial suyo merced a las posibilidades que ellas le ofrecen. Cuando ve un piano, el pianista no lo toma como simple *mueble* –como objeto– sino como *instrumento*, porque conoce las

¹¹ La relación entre las personas constituye una experiencia *reversible*, y lo mismo sucede con el nexo que se instaura entre tal relación y el ámbito de amor que ella crea. Cuando dos personas se aman, parece que son ellas las que están creando el amor, pero en realidad están *participando* activamente de una fuerza enigmática y poderosa que mueve y conmueve la vida humana desde sus orígenes. En la experiencia estética, ética, metafísica y religiosa vamos buscando algo en virtud del impulso que nos viene de la realidad buscada. Para ir en su búsqueda, tenemos que haberla encontrado ya en cierta medida. Pero sin nuestra intervención ella no se nos revelaría plenamente. Este género de experiencias reversibles son decisivas en la configuración de la vida personal.

posibilidades de sonar que le ofrece. Al asumir tales posibilidades, convierte rigurosamente tal objeto en “ámbito”, y por eso puede entretener con él su ámbito de pianista —es decir, el conjunto de sus posibilidades de crear formas musicales en el teclado—. Este entreteneramiento constituye un *encuentro*, y el fruto del mismo es la maravilla de una *obra musical* realmente existente¹². De modo semejante, una pluma que figura entre otras en la tienda es un objeto, y, como nos ofrece posibilidades para escribir, la vemos como un *útil*. Al insertar este útil en mi proyecto personal de escribir una obra, lo “ambitalizo” en cierta medida. Esta ambitalización hace posible que pueda llegar a tomarle cariño a ese objeto. En casos especiales cabe incluso sentir cierta veneración hacia un utensilio, como sucede con la pluma que sirvió a Goethe para escribir el *Fausto* y es exhibida actualmente en su casa-museo de Frankfurt.

Bien asimilada esta concepción de los ámbitos, pueden plantearse los grandes temas del movimiento dialógico con la flexibilidad y hondura que sin duda tenían en la mente sus fundadores. Entre tales temas figuran los siguientes:

1. ¿Cómo es posible que una persona pueda unirse íntimamente a otra que es distinta de ella y posee una “interioridad” propia?
2. ¿De qué forma puede el hombre no sólo superar la tendencia a “objetivar” las realidades infrapersonales del entorno sino “humanizarlas”, de modo que se conviertan en elementos “mediadores” de su relación con las realidades más valiosas?
3. El cuerpo propio tiene una vertiente delimitable, asible, ponderable, manejable en cierto sentido, como sucede con los objetos. ¿Qué tipo de realidad presenta el cuerpo? ¿Es un objeto del que podemos disponer? ¿Es un instrumento de instrumentos? ¿Puedo decir que “tengo un cuerpo”, o debo, más bien, indicar que “soy corpóreo”?
4. Necesidad de integrar fecundamente la palabra y el silencio.
5. El modo de realidad propio del “entre”, la relación constituida por quienes se *encuentran* en sentido riguroso.
6. ¿De qué forma se articula el fenómeno de la presencia, como forma relevante de unión entre las personas? La unión del hombre a lo real en torno ¿se realiza por vía de fusión? ¿Cómo se lleva

¹² Es sabido que en la partitura sólo existe la obra de forma virtual. Para existir realmente, debe entretenerse la partitura con un intérprete y un instrumento. Toda experiencia artística *relacional*, no *relativista*.

a cabo la unión de dos seres personales distintos sin perder su propia identidad?

7. ¿En qué sentido el encuentro interhumano transfigura el espacio y el tiempo?

8. ¿Qué sentido preciso tienen las afirmaciones siguientes de Laín: “El sujeto psicológico y ontológico de mi vivir personal es tú-y-yo, o yo-en-nosotros”, ‘yo soy en nosotros’¹³.

1. ¿Qué función ejerce el juego, entendido de forma rigurosa, en la vinculación creadora del hombre a las realidades de su entorno?

Para clarificar a fondo estos temas y otros afines, se requiere poner en juego una forma de pensamiento muy aquilatado y flexible, moldeado por una metodología *orfebresca*. Con un hacha de leñador se puede abatir un árbol en el bosque, pero ni el mejor relojero podría arreglar con ella un reloj. Esa metodología sutil se consigue en buena medida asumiendo los siguientes resultados de la investigación contemporánea:

1. La concepción del juego como actividad *creadora*, es decir, actividad que *asume activamente* las posibilidades que se le ofrecen en orden a la consecución de una meta¹⁴.

2. La articulación interna del “triángulo hermenéutico”, a cuya luz descubrimos que los diversos modos de *presencia* se logran de forma *dinámica* al integrar diversos modos de *inmediatez* y *distancia*¹⁵.

¹³ Cfr. *Teoría y realidad del otro*, II, p. 287. Ver, asimismo, págs. 224, 255, 258.

¹⁴ En la *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 31998, págs. 33-183, expongo de forma sistemática lo que es e implica la actividad lúdica, en la línea de autores tan destacados como E. FINK, M. ELIADE, Hugo y Karl RAHNER, F.J.J. BUYTENDIJK, H.G. GADAMER, R. GUARDINI, J. HUIZINGA, F.G. JÜNGER, I. HEIDEMANN, R. CAILLOIS... Laín advierte acertadamente que el juego figura entre las actividades humanas que son vías de acceso a la realidad propia y a la realidad del mundo, pero estima que no nos permite “poseer lo real” (Cfr. *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, Barcelona 1993, págs. 29-31). La teoría de los ámbitos da flexibilidad para comprender a fondo las posibilidades que nos abre el juego creador en orden a asumir como propias las realidades de nuestro entorno. Si realizo el juego de tocar el piano, ¿no entro en relación profunda de participación en el mundo que encarna la obra interpretada? Encontrarse con una persona significa crear un *campo de juego* y de intimidad con ella. Lo mismo cabe decir del hecho de “entrar en juego” con una institución.

¹⁵ Un análisis pormenorizado de buen número de “triángulos hermenéuticos” lo realicé en *El triángulo hermenéutico. Introducción a una teoría de los ámbitos*, Editora Nacional, Madrid 1971, págs. 59-111.

3. El descubrimiento del carácter *relacional* de las realidades personales e incluso de ciertas realidades infrapersonales que juegan un papel destacado en la vida humana. El temor al *relativismo* frenó durante siglos la investigación del *relacionalismo*, modo flexible y holista de interpretar la realidad y la actividad del hombre que impulsa y fecunda el movimiento dialógico.

Posibilidad de unirse íntimamente a otra persona

El otro ser humano, visto como persona, posee una “interioridad”, constituye un yo, pues tiene la capacidad de *enfrentarse* a toda otra realidad y está dotado de poder de iniciativa; es distinto de mí, y en principio distante, externo, extraño y ajeno. ¿Cómo podemos unirnos dos seres tan autónomos? Debemos entrar en relación de cercanía, pero ésta no puede ser *fusional*, ya que perderíamos nuestra identidad personal y, con ella, toda posibilidad de unión. En el plano de la realidad personal, muy superior al plano de la realidad física, la unión ha de ser *creada* esforzadamente, y todo acto *creador* supone un sujeto perfectamente configurado. Tampoco podemos permanecer en la “lejanía”, que se opone a la unión. Pero una realidad que nos es distinta y externa parece estar condenada a sernos lejana. Por eso Laín se cuida de subrayar que “el otro como persona (...) se me revela en mi interior”¹⁶. “Aunque se trate de ‘objetos’ de mi propia vida psíquica, a los objetos los conozco ‘fuera’ de mí, y por esto puedo observarlos; al paso que a una persona debo tratarla y conocerla –en la medida en que el ser personal sea cognoscible¹⁷– acercándome a ella y coejecutando en mí sus propios actos”¹⁸.

Como vemos, Laín acepta el esquema “dentro-fuera” y quiere resolver dentro del mismo el problema del conocimiento de las otras personas. La teoría de los ámbitos hace posible entender el encuentro como un “entreveramiento de ámbitos” que da lugar a un “campo de juego”, en el cual se supera por elevación la escisión entre “dentro” y “fuera”, “interior” y “exterior”. Ese “campo de juego” supone una integración de las posibilidades creativas que alberga cada

¹⁶ Cfr. *Teoría y realidad del otro II*, p. 232.

¹⁷ En la página 231 de la misma obra destaca Laín que “el ser de la persona es constitutivamente inaccesible”. “Toda persona es un *ens absconditum*”.

¹⁸ *Ibid.*

una de las realidades, que lo instauran. El impulso creativo que implica la creación de una relación auténtica de encuentro convierte los límites que delimitan a cada persona en un *lugar de comunicación*. Con ello dejan de ser barreras que separan e incomunican. Los músicos que interpretan las distintas voces de un canto polifónico son distintos y, en casos, distantes, externos y ajenos en su vida cotidiana. Pero, en cuanto empiezan a cantar –lo que implica crear un *campo de juego* expresivo– dejan de ser distantes y externos, para llegar a ser íntimos, aun permaneciendo distintos. La intimidad significa que participan en un mismo acto de creatividad y dejan de estar “fuera” los unos de los otros. La relación de intimidad no puede ser entendida en el plano *objetivo* –corpóreo–, en el que están vigentes los esquemas “dentro-fuera”, “interior-exterior”; se da en el plano del *juego creativo*, en el que se supera el carácter de escisión o alejamiento que tienen tales esquemas cuando se los ve de modo meramente espacial, sin poner en juego la creatividad.

Los seres humanos podemos unirnos del modo eminente que denominamos “intimidad” precisamente porque somos distintos y gozamos de “interioridad”. A mayor rango entitativo, más elevadas formas de unidad podemos crear, porque la unidad no se logra pasando de un lugar “exterior” a otro “interior”, sino superando esta división, que está tomada del plano de los seres meramente *objetivos* (sometidos a las condiciones del tiempo del reloj y del espacio medible).

La unión entre personas es posible porque éstas son ámbitos, y, como tales, no “limitan”, como decía M. Buber del “tú”¹⁹ –de la persona del otro tomada como ámbito de vida, dotado de poder de iniciativa, de la tendencia a unirse con otros ámbitos–. Que una realidad no limita quiere decir que está abierta al entreveramiento fecundo con otras realidades ambiales. Esta apertura indica que cada persona siente a las demás como tales y percibe su condición real no tanto porque le oponen resistencia cuanto porque le ofrecen posibilidades de desarrollo. Las personas se constituyen mediante la afirmación de las otras, no merced a su negación. Para verlo, es necesario destacar que una persona se distingue de otra de modo diferente a como lo hace respecto a las realidades infrapersonales. Éstas no pueden crear con ella una relación de encuentro rigurosamente tal. La persona puede encontrarse en alguna medida con ellas si las

¹⁹ *Ich und Du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Heidelberg 1954, p. 8; *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1992, p. 8.

asume en un proyecto vital creativo y las “ambitaliza” en un grado proporcional a las posibilidades que le ofrecen.

Sin duda, Laín sigue esta línea al escribir: “*A una persona debo (...) conocerla coejecutando en mí sus propios actos*”²⁰. Esta observación es justa si alude al hecho de que la unión interpersonal se logra por vía de “entrevamiento de ámbitos”, de oferta mutua de posibilidades creativas. Pero, al señalar que tal coejecución se realiza “en mí”, parece situar la solución del problema en “el interior” de quien desea unirse a un semejante. En tal caso, caeríamos dentro de las mallas del esquema “dentro-fuera”, que nos impide conjugar el hecho de ser “distintos” y el de ser “íntimos”. No basta decir que para convivir con otra persona y participar de su vida personal debo coejecutar en mi propia persona “las acciones que su yo íntimo ejecuta en el momento de nuestro encuentro”²¹. Debemos subrayar que, al entrar en relación activa, los ámbitos que son las dos personas que se van al encuentro crean un ámbito de superior envergadura que los nutre a ambos y los une íntimamente. En ese ámbito superior se supera la escisión entre el “en mí” y el “en ti”, sin caer en género alguno de empastamiento o fusión. “*Sólo es de veras mío –escribe Laín– lo que yo hago en mí y para mí –lo que perfectiva o defectivamente incorporo a mis posibilidades y a mis acciones personales–, y esto es justamente lo que acaece con la tristeza ajena cuando de veras la comparto*”²². A mi entender, es *mía* tu tristeza cuando creo contigo un *ámbito de tristeza*. El pronombre *mía* presenta un carácter *ambital*, no posesivo, de modo semejante a cuando digo “*mis* padres”, “*mis* amigos”, “*mis* libros favoritos”... Ninguna de esas realidades es *mía* porque haya entrado a formar parte de mi propia inmanencia y pertenezca de alguna forma a mi yo, sino porque están creando conmigo *ámbitos de interrelación* que forman parte de “mi mundo”, de mi ser ambital, que incluye necesariamente todos los seres ambitales que han entrado en relación fecunda de encuentro conmigo.

Laín estima que sólo la relación interpersonal íntima, afectiva, es relación *no objetivante*. Al no tener en cuenta sino los sujetos y los objetos, piensa que “el tema del diálogo socrático y de la conversación funcional es *siempre* puramente ‘objetivo’ –la contemplación de la belleza o de la verdad, la posesión de un bien exterior cualquie-

²⁰ Cfr. *Teoría y realidad del otro II*, p. 232.

²¹ Cfr. *O. cit.*, p. 233.

²² Cfr. *O. cit.*, págs. 234-235.

ra- (...)”²³. Si consideramos como algo “objetivo” –en el sentido técnico en que lo entienden el pensamiento existencial y el dialógico– realidades como la verdad o la belleza o incluso realidades elaboradas por el hombre con frutos de la tierra, como el pan y el vino, no podremos explicar la relación del hombre con el entorno y dejaremos en penumbra vertientes amplísimas de la vida humana.

Laín escribe: “*‘Yo soy yo y lo mío’ cuando la parte de mi circunstancia más próxima a mí se incorpora a mi ser, y se transforma en un ‘yo soy lo mío’ cuando la ocasional condición de mío se hace invasora y absorbente*”²⁴. Los adjetivos “absorbente” e “invasora” no pueden aplicarse a las relaciones *creativas*. La realidad *ambital* que desea invadir y dominar a otra renuncia a *crear* relaciones de encuentro con ella, porque tales relaciones se dan entre ámbitos, y la actitud posesiva reduce a objeto la realidad que ambiciona. Si los objetos me absorben y dominan, dejo de “ambitalizarme” con ellos, no creo relaciones de encuentro y bloqueo el desarrollo de mi personalidad. Debido a ello, el disponer de posibilidades –es decir, el *tener*– no se convierte en *ser*; no perfecciona mi modo de ser, mi personalidad. Cuando *ambitalizo* lo que *tengo*, lo incorporo a mi propio ámbito de realidad y lo convierto en mi propio ser. El tener colabora al ser cuando se lo incorpora, creativamente, al ámbito de la propia vida personal. Se trata de una forma fecunda de *participación*.

Pero la participación implica una forma de *presencia*, y ésta ensambla un modo de *inmediatez* con uno de *distancia*. Por eso debe evitarse todo empastamiento del hombre con alguno de sus estados. Laín escribe: “*En el éxtasis amoroso, el amante es su éxtasis, no es más que él*”. De modo semejante a como dice el protagonista de *La náusea* (J.P. Sartre) “*yo era la náusea*”, “*yo soy mi pena cuando la pena me invade*”²⁵. La acción de “invadir” anula la independencia del invadido; lo trata como un objeto, no como un ámbito, una fuente de posibilidades y de iniciativa. Si una persona logra tomar *distancia de perspectiva* respecto a la pena, sin *alejarse* de ella, se pone en disposición de “ambitalizarla”, de tomarla como un “ámbito de realidad”, un acontecimiento que, visto en toda su complejidad, puede presentar un sentido positivo. En la misma medida, el *tener* –en este caso, el disponer de posibilidades de dar a la propia vida una elevación sobrenatural– no se opone dilemáticamente al *ser*.

²³ Cfr. *O. cit.*, p. 317.

²⁴ Cfr. *Creer, esperar, amar*, p. 46.

²⁵ Cfr. *Creer, esperar, amar*, p. 45.

Laín afirma que “la tajante y dilemática oposición marceliana entre el tener y el ser no se ajusta a la realidad”²⁶. Es cierto que, a veces, el ser y el tener se complementan. Si Marcel los enfrenta, es para subrayar que el “tener” suele ir unido con la actitud posesiva, que no permite asumir las realidades posibles con energía “ambitalizadora”.

Se ve claramente que sin una teoría de los ámbitos bien articulada no podemos plantear debidamente el tema del conocimiento de las otras personas. De ahí que el esquema “yo-tú” deba ser ampliado y convertirse en el esquema “yo-ámbito”. En este esquema no sólo entran las realidades personales sino todas las realidades que, aun no siendo personales, tampoco son meros objetos, bien porque de por sí son ámbitos, bien porque son elevadas a condición de tales por las personas que las asumen en sus proyectos vitales.

Al asimilar el hecho de que el hombre es un ser *ambital*, *ambitalizable* y *ambitalizador*, y lo mismo —en diversos grados— las realidades que constituyen su verdadero entorno vital, se dinamiza el pensamiento, se pone en juego la creatividad, y se hace posible superar todas las barreras que surgen entre los seres cuando se tiende a verlos como “objetos”. Con ello se gana la flexibilidad de espíritu que postuló el *Pensamiento Dialógico*.

Cómo se une la persona a las realidades circundantes y cómo las conoce

Suele decirse que para conocer un objeto-de-conocimiento debemos “objetivarlo”, es decir, ponerlo enfrente de nosotros²⁷, verlo *desde fuera*, como algo *exterior*. Pero, si está fuera de mí y me es exterior ¿cómo me uno a él de modo que pueda hacerme cargo de lo que es? La teoría de los ámbitos nos permite clarificar esta importante cuestión. Si veo las realidades infrapersonales como fuentes de posibilidades para mí, las tomo como “ámbitos” y puedo entreverar mi ámbito de realidad con el suyo. Ese entreveramiento da lugar a un ámbito superior, que es un campo de juego y, como tal, un “lugar de alumbramiento de sentido”. Desde Dilthey vino intuyendo la Hermenéutica que el juego es fuente de luz. Esta fecunda idea es confirmada plenamente por la teoría actual del juego²⁸.

²⁶ Cfr. *O. cit.*, p. 46.

²⁷ Sabemos que *objeto* procede de *objectum*, y éste de *ob-jacere* (estar delante), que se transforma en *objicere*.

²⁸ Cfr. *Estética de la creatividad*, págs. 33-183.

Esta es la forma de asumir las realidades externas y ajenas como propias. Laín se pregunta en qué consiste el hecho de que algo sea “real y verdaderamente mío”, y responde que es mío “*todo aquello que en mi intimidad y en mi realidad me permite ser ‘yo mismo’*”²⁹. Para comprender de modo preciso cómo es posible que una realidad externa y ajena me haga ser “yo mismo”, debo pensar que, por ser ambital, he de realizarme entreverándome con otros ámbitos y dando lugar a ámbitos de superior envergadura que nos enriquecen a todos. Merced a esa tarea *creadora*, realidades que en principio son distintas, distantes, externas, extrañas y ajenas se nos tornan *íntimas*, sin dejar de ser distintas. Así se comprende perfectamente el dístico de Goethe, que Laín aduce oportunamente: “*Lo que en herencia ha recibido el hombre / con su trabajo debe hacerlo suyo*”³⁰.

Nos unimos de verdad a las realidades infrapersonales cuando las “ambitalizamos”. Es lo quieren indicar, en el fondo, diversos autores al decir que debemos “humanizar” nuestro entorno³¹. En rigor, lo infrapersonal no se “humaniza”, no se convierte en algo humano; se *ambitaliza*. De esta forma nos expresamos con mayor precisión. Este necesario rigor no se logra si sólo movilizamos los esquemas “sujeto-objeto”, “yo-ello”, “yo-tú”. En nuestro entorno se hallan múltiples realidades que necesitamos para realizar la vida, y no son personas, ni tampoco meros objetos; son *ámbitos*. Al descubrir que hay modos diversos de ser ámbito, según el rango de cada realidad, y que también ciertas entidades infrapersonales pueden ser consideradas como ámbitos, se descubre un rasgo afín entre las personas y las realidades de niveles inferiores. Esta afinidad nos permitirá lograr modos de unión fecundísimos entre los diversos planos o niveles de realidad, que a menudo aparecen escindidos, y descubrir un nexo entre el conocimiento de las personas y el de las realidades infrapersonales³².

²⁹ Cfr. *Creer, esperar, amar*, p. 40,42.

³⁰ Cfr. *Creer, esperar, amar*, p. 42.

³¹ Véase, por ejemplo, la espléndida obra de Josep M. COLL: *Filosofía de la relación interpersonal*, dos vols., PPU, Barcelona 1990, págs. 28, 89, 97, 124.

³² En la obra, *Inteligencia creativa* dedico el capítulo VI a describir diversos tipos de *experiencias reversibles* que tienen lugar entre ciertas realidades infrapersonales, y entre éstas y el hombre, para abordar seguidamente el gran tema del *encuentro interpersonal*. Ello nos prepara para comprender a fondo los diversos tipos de vinculación que tienen lugar, en diversos planos de realidad, al realizar el encuentro entre seres personales. Nos damos un abrazo, y al abrir nuestros brazos –parte singularmente expresiva de nuestro *cuerpo*– para irnos al

La forma óptima de evitar la “objetivación” de otras personas

Una de las preocupaciones nucleares del pensamiento existencial y el dialógico es superar de raíz la tendencia humana a “objetivar” (*vergegenständlichen, objectiver*) las realidades “inobjetivas”. Para clarificar esta cuestión debemos distinguir “objetivar” y “objetivizar”. Laín muestra un constante temor a que nuestra relación con otras personas las objetive, en la acepción negativa que dio a este término el pensamiento existencial. Teme que el hecho de expresar algo *objective* lo expresado; y que el trato con las cosas contamine a las personas y las rebaje al plano objetivo. En esta línea, estima que el lenguaje, al expresar realidades personales, las objetiva de algún modo³³.

Este riesgo existe, ciertamente, pero se disipa al advertir que todo medio expresivo *da cuerpo sensible* a aquello que expresa, pero no por ello *lo reduce a objeto*. Cuando una realidad sensible es asumida como medio expresivo por una persona, es elevada de rango y queda en disposición de ejercer la función de “elemento *mediacional*” del conocimiento de la realidad expresada en ella. Un elemento *mediacional* no *mediatiza*, no se interpone entre él y la realidad a la que sirve de medio expresivo; se torna *transparente* y se constituye

encuentro, estamos simbolizando el entreveramiento de nuestros ámbitos *personales*. Si no hemos descubierto la condición *ambiental* de nuestros cuerpos, no lograremos percatarnos de la riqueza que implica el acontecimiento del encuentro personal. Es decisivo hacerse cargo de que toda realidad es o puede ser un *ámbito* en cuanto puede ser acogido por el hombre como una realidad que le ofrece posibilidades asumibles por él en un proyecto creativo. Los ámbitos “no limitan”, no están *delimitados* en el sentido de *cerrados en sí*; sus límites son fronteras abiertas a otros ámbitos. Todo ámbito tiende de por sí a abrirse. El pianista ve un piano, y éste le invita a levantar la consola y tocar. Y lo mismo una partitura: le insta a interpretarla. Ello sucede porque la partitura y el piano son vistos por el intérprete como fuentes de posibilidades musicales, es decir, como ámbitos.

³³ Véase, por ejemplo, *Teoría y realidad del otro I*, págs. 313-317. “Aunque Romeo y Julieta no dejan de amarse, hay momentos en que sus palabras son signos de una relación objetivante entre el yo de cada uno de ellos y la realidad a que la palabra alude” (O. cit., p. 313). A mi entender, el encuentro verdadero *transfigura* las realidades del entorno, las “ambientaliza” en cierta medida. Lo ve modélicamente Max PICARD: “El lenguaje, sobre todo, retorna en la casa del matrimonio de la rutina al origen. ‘Buenos días’, dice el marido a la mujer al despertarse, y es como si alboreara por primera vez”. “El horno, ¡ah! el horno, dice la mujer, y los ladrillos empiezan a calentarse bajo el calor de su palabra” (Cf. *Die Unerschütterliche Ehe*, págs. 22-23).

en *lugar viviente de la presencia* de la realidad expresada. Eso sucede de modo eminente con el cuerpo humano. Te digo una broma y te sonríes. En esa sonrisa –formada por elementos sensibles y corpóreos– se manifiesta sonriente toda tu persona. Pero ésta no deja de ser tan ambital como era antes. Los gestos faciales que constituyen la sonrisa se tornan de opacos en *translúcidos*; no mediatizan la revelación de tu “interioridad” sonriente; la mediatizan. De igual forma, el lenguaje, cuando está inspirado por una voluntad de crear ámbitos de convivencia, da cuerpo expresivo a lo que comunica, lo “objetiva”, pero no lo “objetiviza”, porque es un elemento “mediacionante”, no “mediatizador”.

G. Marcel puso todo su talento al servicio del esclarecimiento del papel que juega el propio cuerpo –y de modo particular la sensibilidad– en el acceso del hombre a la realidad entorno. Su investigación se apoya en el hecho de que, para cada uno de nosotros, el propio cuerpo no tiene condición de *objeto*, ni de *instrumento*, ni de *instrumento de instrumentos*; es una vertiente de la propia persona, que sólo puede ser considerada como algo disponible –al modo de los objetos– cuando se la ve y trata con una actitud dominadora, posesiva. La actitud creativa eleva los seres de rango. La actitud dominadora y manipuladora los rebaja de condición. “¿No deberé proceder a una especie de golpe de mano lógico –escribe Marcel– y declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo?”³⁴.

Queda de manifiesto que una actitud *estática* nos impide comprender el sentido más hondo de la vida personal. Sólo una actitud *dinámica*, creativa, nos da lucidez y flexibilidad suficiente para ello.

En qué sentido el encuentro interhumano transfigura el tiempo y el espacio

Laín realiza amplios y sutiles análisis de los espacios que se abren o se anulan entre las personas según sea el signo, positivo o negativo, de su interrelación³⁵. Esta forma de espacialidad *lúdica*, no me-

³⁴ Cfr. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París 1940, págs. 30-31; *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid 1947. Lo hay, pues, oposición entre la actitud de Marcel y la de Laín, a pesar de lo que éste indica: “*En lo tocante a la tenencia del cuerpo, discrepo de Marcel. En mi opinión, 'yo soy mi cuerpo'; mi cuerpo viviente es toda mi realidad (...)*” (*Creer, esperar, amar*, p. 36).

³⁵ Véase, por ejemplo, *Teoría y realidad del otro II*, págs. 277-280.

ramente física, se clarifica a perfección con la teoría de los ámbitos. Los conceptos de “espacio habitable” y de “habitar en sentido transitivo” –que han sido objeto de excelentes análisis por parte de M. Merleau-Ponty, M. Heidegger, E. Minkowsky, G. Bachelard, A. de Saint-Exupéry, O. Fr. Bollnow y otros– adquieren claridad y densidad cuando se advierte que *esta espacialidad superior surge en el entreveramiento de dos o más ámbitos*. Lo vio perfectamente Heidegger cuando indicó que “*primero es habitar, luego construir*”. Habitar en sentido transitivo implicar “crear vínculos” (Saint-Exupéry). El que crea vínculos amorosos desea luego “habitar en” un lugar común con la persona amada. Pero esta forma de habitar pertenece al plano objetivo, y recibe su sentido pleno del habitar que es creador de ámbitos de convivencia³⁶. Por eso “habitar la casa” precede al “construirla” y al “habitar en ella”.

Bollnow subraya acertadamente “*la intimidad con que lo espiritual se inmerge en lo espacial*”, y advierte que la relación entre lo espiritual y lo espacial “*es difícilmente expresable con los medios conceptuales al uso*”³⁷. Esa inmersión sólo será debidamente explicada y comprendida, a mi entender, si se la ve como un modo de “entreveramiento ambital”.

Complementariedad de la palabra y el silencio

Laín dedica bellísimos textos a elogiar el silencio, como el principio y el término de la relación dialógica amorosa. Estima que las palabras dispersan la atención, y la experiencia de la unión amorosa del yo y el tú pide atención global, que sólo es posible en el silencio. El silencio es “testimonio radiante de la plenitud que alcanza la existencia cuando transparentemente se entrega y revela al otro en un *nosotros* diádico y coefusivo”³⁸. Es cierto que el silencio nos permite *captar sinópticamente* diversos aspectos de la realidad. Pero no lo es menos que, bien estudiado el ser humano y cuanto implica, se advierte que la primera función del lenguaje es delimitar y adensar los ámbitos –de

³⁶ Un amplio análisis de la posición de Heidegger (expuesta en la conferencia “Bauen, Wohnen, Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 2^a1959) y la crítica de Ortega y Gasset puede verse en mi obra *El triángulo hermenéutico*, págs. 467 ss.

³⁷ Cfr. *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, p. 281 (*Hombre y espacio*, Labor, Barcelona 1969).

³⁸ Cfr. *Teoría y realidad del otro II*, p. 315.

por sí difusos como una atmósfera—. Esa tarea implica una *atención global* a todos los elementos que implican tales ámbitos. Dices “pan”, y aludes no sólo a ese “objeto” que está sobre la mesa y sirve de alimento, sino a todas las realidades que tuvieron que participar a su tiempo para que un día brotara en el campo una espiga de trigo o una mazorca de maíz: el campesino, las semillas y la tierra, el océano, el vapor de agua, las nubes, el viento, la lluvia y el sol...³⁹

Esta atención simultánea a diversos aspectos de la realidad se debe a la actitud “silenciosa”, que ve en bloque, simultáneamente, no de forma discursiva. La palabra auténtica, la que hace justicia a la condición *relacional* de la realidad, debe ser en sí misma *silenciosa*. Palabra auténtica y silencio auténtico se complementan. La palabra verdadera surge en una atmósfera de silencio interior. El silencio genuino vive de la plenitud de la palabra que da cuerpo a los ámbitos y nos permite crear nudos de relaciones y comunicarnos.

El silencio verdadero se opone a la palabra inauténtica, superficial, mera marca en la superficie de las realidades. La palabra auténtica se opone al silencio inauténtico, el *silencio de mudex* que responde a la voluntad de no crear relaciones de convivencia. El campesino que —según cuenta Joan Maragall— contempló el paisaje y pronunció hondamente la palabra “canal” vinculó fecundamente el silencio y la palabra⁴⁰.

De la mirada silenciosa y sinóptica brota la palabra llena de sentido; y ésta palabra dota al silencio de sentido cabal. El silencio auténtico no es el cese de la palabra. Es su “campo de resonancia”, su “relieve”. En el silencio las palabras se cargan de sentido, de todo el peso de las relaciones que ella adensa y expresa. Pero ese silencio tiene tal poder porque va cargado del valor expresivo de la palabra auténtica. Cuando ambos, palabra y silencio, son auténticos, el silencio es locuente, *elocuente*, y la palabra es silenciosa⁴¹. Por eso, se necesitan y enriquecen mutuamente.

³⁹ “El sentido de una palabra —escribe EBNER— no está dado en un tono sencillo, sino en un acorde pleno”. “La palabra sin resonancia es la palabra que está falta de su tú” (*Das Wort ist der Weg*, Morus, Viena 1949, p. XI). “Los hombres no conocen el espíritu porque no viven a su altura, al ignorar el valor trascendente de la palabra y el amor” (*Das Wort ist der Weg*, p.100).

⁴⁰ Cfr. *Vida escrita*, Aguilar, Madrid 1959, págs. 51-52.

⁴¹ “Hay en el hombre —escribe EBNER— un modo de silencio que es verdaderamente un ‘silencio de palabras’. Y este silencio es profunda oración. Toda palabra auténtica que el hombre pronuncia —y sobre todo la palabra del verdadero poeta— brota de este silencio y vive de él” (Cfr. *Wort und Liebe*, p. 239).

*El estilo de pensar dialógico opera una verdadera
“revolución espiritual”*

Entendido de la forma que acabo de esbozar, el pensamiento dialógico supera años luz las formas de cultura que no son sino mero “soñar con el espíritu”⁴² y “constituye propiamente el germen de un cambio revolucionario en toda la vida espiritual de Europa”⁴³. En la misma línea escribe K. Heim: “Desde Feuerbach lucha por imponerse cada día con más claridad un pensamiento que, no bien sea captado con nitidez, conducirá necesariamente a un nuevo renacimiento en el pensamiento europeo que desbordará el punto de partida cartesiano de la filosofía moderna”⁴⁴. Esta renovación intelectual se traducirá sin duda en una recuperación de la auténtica vida en el espíritu.

Si logramos expresar el pensamiento dialógico de forma bien aquilatada, evitaremos que se lo malentienda como mera “literatura piadosa”⁴⁵ y lo pondremos en disposición de revelar al hombre de hoy en qué consiste el verdadero *ideal* de la vida humana. Al hacerlo, contribuirá notablemente a configurar una forma de Humanismo que llene el hueco producido por la quiebra del ideal de la Edad Moderna y constituya la base de una unidad europea *integral*⁴⁶.

Julio 2001

⁴² Cfr. F. EBNER: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, págs. 31, 319. (*La palabra y las realidades espirituales*, págs. 31, 64).

⁴³ Cfr. F. EBNER: *Das Wort ist der Weg*, p. 138; *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Herder, Viena 1952, p. 327. En la edición española no figuran los fragmentos de diario en los que aparece el texto citado.

⁴⁴ Cfr. *Glauben und Denken*, p. 405.

⁴⁵ Cfr. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, págs. 7, 19-20. (*La palabra y las realidades espirituales*, págs. 21-22).

⁴⁶ Un intento de presentación rigurosamente filosófico-dialógica lo realicé en *El poder del diálogo y del encuentro*. EBNER, HAECKER, WUST, PRZYWARA (BAC, Madrid 1997); *El encuentro y la plenitud de vida espiritual* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, págs. 266-294).