La humanización de la medicina en Pedro Laín Entralgo: una lectura desde la ética de la alteridad de E. Lévinas

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ
Universidad Complutense de Madrid

Para Laín, la humanización de la medicina es la calidad de una relación adecuada entre médico y paciente. Pero esta relación, para alcanzar una formalidad que sirva de referencia general para dicha humanización, precisa de un discurso que le dé cobertura y sentido. Y nada mejor, según el propio Laín, que acudir al discurso filosófico sobre la realidad del otro para captarla. Su obra *Teoría y realidad del Otro*[1] responde a esta preocupación, convirtiéndole así en un adelantado y en una referencia inexcusable.

Y de eso, precisamente, es lo que quiero abordar en esta aproximación. Quiero referirme a cómo trata de fundar su preocupación por dotar de sentido la relación terapéutica y de cómo, para llevarla a cabo, se ve en la necesidad de ascender a la filosofía. A tal fin, propone una antropología metafísica que tiene en el *encuentro con el otro*, el *factum* de la moralización de la relación médico-enfermo y, por ende, de una de las claves de la humanización de la medicina. Este reto le mete de lleno en la dinámica de una ética de la alteridad que contrasta con el presupuesto levinasiano de la primacía del otro y así de la primacía de la ética. De ahí, nuestra lectura del encuentro con el otro en Laín desde la obra de Lévinas como representante de una filosofía radical de la alteridad.

1. El 'lugar' de la filosofía en el pensamiento de Laín

A los pocos días de su fallecimiento, Julián Marías escribe con su habitual maestría un artículo en el diario ABC (21 de junio de 2001), el cual titula *Laín Entralgo: su magnitud real.* En dicho artículo, tras aludir a los tres rasgos básicos que configuran su trayectoria vital e intelectual, a saber: la atención a su tarea docente y profesional; el estudio apasionado y preciso de la realidad española –lo que se denominó *España como problema*– y su profunda religiosidad, añade:

[1] Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1983. (En adelante, citado TRO y siempre por la edición de 1983). Para una bibliografía completa de su obra cf. Padilla, J., "Bibliografía de Pedro Laín Entralgo", en *Asclepio*, n. LV/1 (2003), pp. 139-188.

> estas preocupaciones llevaron a Laín al campo de la filosofía; (y continúa) nunca tuvo pretensión de filósofo, pero si se mira con atención su obra se descubre que es parte importante de la creación filosófica española de los últimos decenios, con la incorporación de gran parte de su tradición antigua y, por supuesto, de su renacimiento extraordinario en nuestro siglo desde Unamuno y Ortega, con la aportación absolutamente esencial para Laín de Zubiri, que puede parecer absorbente y acaso excesiva.

Y termina: "la contribución de Laín a la filosofía es simplemente irrenunciable". La cita es importante para zanjar de una vez la polémica sobre si existe un Laín filósofo o no. Y la muestra más palpable para solventar esta cuestión es la formalización que lleva a cabo en la obra *Teoría y realidad del otro* que, como hemos dicho ya, nos va a servir de referencia; una "teoría suficientemente radical y comprensiva acerca de la relación con el otro"[2].

Queda claro así que la filosofía en Laín –fruto de su preocupación moral por la citada relación– no es un recurso *ad hoc* para salir del paso, sino más bien la exigencia ineludible de la condición reflexiva del ser humano que busca *dar cuenta de lo que le pasa* desde su propia circunstancia. Por más que la *propia circunstancia*, en Laín, debe ser entendida por relación con las tres claves que Marías ha sabido ver como nadie. Por otra parte, al centrar en el tema del encuentro con el otro, su construcción filosófica, esto es, la conversación con la obra de Emmanuel Lévinas, no sólo resulta pertinente, sino también inexcusable.

Solventada, pues, su credencial filosófica, voy a ocuparme de tres cuestiones que me resultan relevantes a la hora de conversar con la citada obra de Laín desde la perspectiva de la ética de alteridad de Lévinas[3]. Me interesa destacar, en primer lugar, que su preocupación filosófica surge de la exigencia de dar salida a una preocupación vital-profesional que nosotros identificamos como preocupación por lograr una adecuada relación médico-paciente. El segundo aspecto que quiero destacar es cómo, en Laín, esta preocupación precisa de una formalización teórica; es decir, Laín percibe la necesidad de pasar a la reflexión filosófica para intentar descubrir el sentido de la susodicha relación. Finalmente, me voy a referir al análisis que hace Laín del tema del *encuentro* como lugar de relevancia para dar cuenta de la *realidad del otro*, y que corresponde a la segunda parte de la obra que vamos a considerar para, desde ahí, conversar con la filosofía de la alteridad de Lévinas.

2. De la filosofía como recurso a la filosofía como exigencia

En el Prólogo a la primera edición de *Teoría y realidad del otro* en la *Revista de Occidente* de 1961, cuenta el propio Laín que "fui derecha e insospechadamente conducido al problema del 'otro' durante el invierno de 1940 a 1941"[4]. Y cuenta, a continuación, que este problema del *otro* no se le presentó por casualidad, sino como

[2] *Ib*., p. 16.

[3] En términos generales, la obra de Hidalgo Serrano, M., *Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo (Con prólogo de Diego Gracia)*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, es una buena aproximación general a la temática ética desde un prototipo de *razón agapética.*

[4] Laín Entralgo, P., *TRO, o. c*., p. 15.

culminación de una preocupación que nació en él al redactar su obra *Medicina e Historia*. Se dio cuenta de que para solventar el sentido de la relación terapéutica, cuyo referente es tener delante siempre a alguien, no bastaba la buena intención. Era preciso apoyar el sentido de la *buena práctica* en una *teoría* de la relación con el otro, como aval de comprensión del sentido y significado de lo que podía –debía (*sic*)– ser la relación médico-paciente.

Quiero destacar tres rasgos de esta trayectoria de descubrimiento de la necesidad de *teorización* filosófica en Laín que resultan relevantes para nuestra consideración del encuentro con el otro como *factum* de la moralidad y, por ende, para la filosofía moral. El primero de ellos tiene que ver con el apercibimiento de que esta tematización de la relación con el otro surge como preocupación moral, fruto de su objetivo de promover una humanización de la medicina. El segundo rasgo surge cuando esta preocupación se eleva a modelo general; un modelo que le exige *ascender* a una consideración 'formal' para comprender en toda su extensión y sentido la temática particular de la relación médico-paciente. Y el tercer rasgo a destacar, se refiere al ritmo de la reflexión filosófica que tiene lugar cuando se trata de abordar la cuestión del otro en perspectiva filosófica.

Laín tarda 20 años en publicar *Teoría y realidad del otro* como culminación de todas estas preocupaciones. Y cuando la ha escrito y terminado, es consciente de que ni tiene *la* solución al problema de la relación con el otro, ni mucho menos aún ha cerrado el discurso sobre ella. Es una ocupación de por vida. Prueba de ello es que la relación médico-paciente sigue siendo un tema de acuciante y constante actualidad y actualización. En términos de Bioética diríamos que es la permanente tensión en la que se actualiza la relación entre autonomía y beneficencia[5]. Por más que un Laín de 53 años confiesa que "a (esa)… edad en que la vida personal va adquiriendo sus aristas definitivas y en que, como reverso, van creciendo en el alma la capacidad de comprensión y la necesidad de verdadera compañía"[6], la cuestión del otro va como *de suyo* en el sentido de que todo el mundo (*sic*) sabe que su circunstancia personal pasa por los demás y, así, por todos. En ética diríamos que alcanza una dimensión de universalidad, por más que el diagnóstico no puede no hacerse sino desde una situación o circunstancia, como quería Ortega.

3. De la pertinencia de una *teoría del otro* –actualidad y vigencia–

Es mérito de Laín hablar de teoría del otro, cuando casi nadie se refería a este tema en nuestro contexto español:

> Desde ahora (dice Laín) usaré los términos 'alteridad' y 'otredad' dando a cada uno de ellos un sentido diferente. Llamaré 'alteridad' a la mera distinción numérica: la que por ejemplo existe entre las unidades de un número entero o, a lo que parece, entre dos electrones; y 'otredad' –palabra introducida en nuestro idioma por Antonio Machado– a la distinción

[5] Cf. Gracia, D., *Fundamentos de bio*ética, Madrid, Eudema, 1989, c. 2 y 3 y "Bioética (ética)", en Romeo Casabona C. M., *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Granada, Comares, 2011, T. I, pp. 209-227.

[6] Laín Entralgo, P., *TRO*, *o. c*., p. 688.

> cualitativa: la que se da entre dos individuos de una especie biológica o entre dos personas. La distinción entre persona y persona es a la vez, como veremos, alteridad y otredad suma. Naturalmente, la otredad así entendida supone la alteridad[7].

Y de una manera más clara, al presentar de nuevo el libro –en el Prólogo a la primera edición del mismo en Alianza Universidad de 1983–, se refiere a él en los siguientes términos:

> mi teoría del encuentro, la descripción de las diversas formas típicas de éste, la ordenación de la relación y el trato con el otro según los tres modos cardinales que yo distingo –*el otro como objeto, el otro como persona y el otro como prójimo*–, la consiguiente tipificación de los modos del amor conforme a la serie que forman el amor distante, el amor instante y el amor constante, y, por supuesto, lejos de todo panfilismo, la ineludible consideración del odio y la indiferencia siguen siendo expresión, o a mí me lo parece, de lo que acontece tanto entre los que conviven y remedian el menester de los hambrientos de Bangla Desch y de los enfermos abandonados, como entre los devotos del *rock* y los asiduos de las discotecas[8].

Este rasgo de subsumir su *Teoría y Realidad del Otro* en el encuentro con el otro como *factum de la moralidad* muestra la especial sensibilidad que Laín tiene con el tema de la alteridad, del que emanan temas transversales tan actuales como el de la corporeidad y su puesto para la 'teoría' del otro; la propia tematización de la amistad de hondo calado aristotélico; la consideración de la alteridad desde su relación con la mismidad, tomando como referencia la obra de Paul Ricoeur –Laín no conoce la obra de Lévinas–; el seguimiento de las 'huellas' que van apareciendo en Laín para considerar pertinente referirse a una filosofía de la mente en su obra; o la atención prestada a la perspectiva antropológica –de signo metafísico– en la que pueda caber un sujeto al que convenía el término de persona. Podríamos hablar así de un cierto *personalismo* en Laín –persona en tanto que sujeto de valores– que, con posterioridad, va a seguir reconstruyendo en línea zubiriana a través de la dialéctica entre *personeidad y personalidad*.

La vertebración de este *personalismo* del encuentro se da a través de la interrelación de tres momentos: el momento empírico, el momento formal y el momento antropológico. Momentos que explicitan distintos tipos de relación con el otro. Así, el otro puede ser entendido bien como objeto, bien como otro abstracto o bien como otro concreto, es decir, como prójimo. Precisamente ambos momentos –el formal y el antropológico– constituyen una aportación original de Laín con respecto a lo que hasta entonces se venía haciendo en filosofía. Porque la diferencia entre ambos aspectos, le va a permitir decir a Laín que no vale cualquier encuentro, de la misma manera que no vale cualquier amor. Pues sólo el amor autentificado, es decir, "cuando el otro es a la vez amigo y prójimo"[9], puede dotar de significado y de sentido una relación con el otro. Dicho de otra manera, sólo cuando el otro pueda ser 'comprendido' como prójimo es cuando se puede hablar propiamente de encuentro como 'factum' o situa-

[7] *Ib*., p. 49, en nota 38.
[8] *Ib*., p. 14, en el "Prólogo a la primera edición en Alianza Universidad" de 1983.
[9] *Ib*., p. 620.

ción de hecho para poder hablar de *realidad del otro,* posibilitando así el encuentro interhumano como un camino que va de la percepción al encuentro. "La percepción del otro y la respuesta al otro –el momento físico y el momento personal del encuentro– son en última instancia actos de amor o actos de odio"[10] en los que cada uno se juega su *razón de ser*. Pero se puede *responder* de diversas maneras: desde el plano de la *objetividad*, es decir, considerando al otro como objeto; se puede *responder* desde la relación de *personeidad*, considerando al otro como persona para mí; y, finalmente, se puede *responder* con una relación de *proximidad*; es decir, cuando yo voy a ser para el otro un prójimo[11].

4. El encuentro como *factum* de moralidad: ¿antropología metafísica –Laín– o ética como filosofía primera –Lévinas–?

El encuentro con el otro es, así, la clave de su teoría. Por más que este encuentro con el otro se ha ido construyendo de fuera hacia dentro, es decir, desde lo empírico, pasando por lo formal hasta llegar a lo metafísico. Laín se da cuenta de que para mantener unidos estos tres momentos precisa de una antropología metafísica como *saber de base* de toda reflexión sobre la realidad humana. Pero lo hace de una manera original. Si bien es cierto que para Laín los supuestos metafísicos son absolutamente necesarios, no es menos cierto que tales supuestos han de pasar el cedazo de una consideración histórico-empírica. Esto explica que la debatida cuestión de *la realidad del otro* se convierta en el *problema del otro;* cuestión ésta que, según Laín, nace con el cristianismo:

> … nace con el cristianismo el problema del otro, esa curiosa necesidad intelectual de dar razón suficiente de la convivencia con otras personas. (Y añade) Para que el planteamiento de tal problema sea real y efectivo… habrán de acaecer en el mundo cristiano varios sucesos importantes. Por lo menos cuatro[12].

A saber: la paulatina secularización de la existencia del hombre occidental; el auge histórico del nominalismo de los siglos XIV y XV; la atribución de un carácter cualitativo al principio de individuación y, finalmente, la soledad del hombre en el mundo.

Esta transformación de las dificultades de *decir* al otro en las dificultades de *llegar* al otro es la pátina antropológica de su aproximación y, en definitiva, de su antropología metafísica. Al fin y a la postre, el encuentro en Laín es un *pathos* exigido para que la teoría pueda dar cuenta de la realidad del otro. Pero no es un *pathos* cualquiera. Tiene una referencia canónica: es un encuentro interhumano en el que el otro es 'comprendido' como prójimo. Si siguiéramos indagando y nos preguntáramos: ¿quién es mi prójimo? descubriremos que el momento ético de esta pregunta nos remite al

[10] *Ib*., p. 685. Es de justicia aquí remitirse a Scheler, M., *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 45, cuando sostiene que "antes de *ens cogitans* y de *ens volens* el hombre es un *ens amans*" en tanto en cuanto puede ser entendido como 'lugar' del *ethos* de todo hombre y así de toda la humanidad. Sorprende que este estudio no aparezca más citado en la obra de Laín.

[11] Laín Entralgo, P., *TRO*, *o. c*., p. 547.

[12] *Ib*., p. 25.

encuentro ejemplar –en la parábola del buen samaritano– que nos permite hablar de constitución entitativa –manera de ser de referencia (misericordia)– y de un mundo delineado al efecto (la relacionalidad que nos constituye) que actúa como referente o perspectiva antropológico-metafísica.

Pero la estructura del encuentro sigue siendo la estructura de un Yo, sólo que ahora *preocupado* por el otro; de un Yo con entrañas de misericordia, dirá Laín, lo que no es poco. Pero sigue siendo un Yo que se 'sabe' referido al otro por una esencia que le constituye –la relacionalidad– que conlleva la *projimidad* que engendra amistad; ambas, consideradas como claves del genuino encuentro interhumano y así, como claves para la humanización de la relación médico-paciente. Si se le pregunta por qué he de ser prójimo y, además, amigo, Laín se remitirá al amor como artífice de esa tarea. Sólo el amor, en tanto que capacidad co-ejecutiva del ser humano, es capaz de responder a una pregunta así. Sólo el amor es capaz de proponer un camino que transcurre desde la benevolencia a la beneficencia y de ésta a la confidencia. A todos ellos arropa su antropología metafísica como prototipo de 'saber filosófico' que avalaría y justificaría la humanización de la medicina merced a este encuentro ejemplar o canónico.

La última cuestión que quiero plantear, para no alargar en exceso este estudio, es por qué en Laín no se hace explícito el paso de este *pathos* del encuentro, al *ethos*. Dicho de otra manera, por qué si el encuentro interhumano es la 'corporalización' –la superación del yo-otro en el nos-otro y del nos-uno– ello no deviene en una consideración ética que es lo que hace, por ejemplo, Lévinas.

Tal vez una propuesta así sea demasiado exigente para la consideración de Laín en este momento de principios de los sesenta. Cito las últimas palabras con las que termina su libro:

> El amor humano sólo puede actualizarse con cierta perfección en la *díada.* Frente al 'donde hay dos, hay dolor' del Maestro Eckhart, cabe también afirmar: 'Sólo donde hay dos puede haber verdadero amor'; quiero decir, amor en acto. Un *nosotros* cooperativo y programático. Pero la díada amorosa no es y no puede ser en la vida del hombre un ente único y cerrado. Vivir, hasta para el más fiel de los amantes, es ir constituyendo y deshaciendo arreo distintas díadas amorosas, una cada vez que se produce el encuentro con alguien a quien podamos llamar o vayamos a llamar 'amigos'. Y, por otra parte, la díada se halla virtualmente e incoativamente abierta a los demás hombres, a todos los hombres. Por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es a la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, a solas con él, una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera[13].

Para Laín, el hombre no está solo –en radical soledad, había dicho antes–. Y no está solo porque constitutivamente está referido al otro… al modo como sostiene el tópico de que 'todo tiene relación con todo'. Y sólo así se explica (*sic*) que el hombre *se encuentre* con el otro. Solo cuando el hombre vive dramáticamente solo su soledad, cuando los asideros del humanismo y de la relación que le amparaban han desapare-

[13] *Ib*., p. 687.

cido y la barbarie[14] ha ocurrido, la razón tiene derecho a sospechar de su constitutiva relacionalidad y de su sentido. Pues aún cuando el amor salve (*sic*), la razón no puede quitarse de su cabeza (*sic*) la cuestión primera: saber si la relacionalidad constitutiva no enmascara el paso a la ética. O, como diría Lévinas, es cuestión de gran importancia 'saber si la moralidad no es una farsa[15], convirtiéndola así en la cuestión primera del sentido. En una situación así, ¿cómo hablar de encuentro como prototipo de relación interhumana y referente de humanización sin percatarse de la carga ética que ya posee el propio término de *encuentro*? ¿Qué impide decir y proclamar a la ética como filosofía primera?

5. Relacionalidad y asimetría

A la filosofía contemporánea le cuesta hacerse con el tema de la alteridad. El otro, como decía Antonio Machado, sigue siendo el hueso duro de roer de la metafísica. Porque lo que pretende la metafísica es reducir al otro en el todo del encuentro. La alternativa es dramática pues, o la relacionalidad es fruto de un ascenso al Ser, como hace Heidegger, ontologizándola, o se la libera de cualquier compromiso con la realidad ya establecida. Este es el paso que da Lévinas y que Laín no termina de ver.

La presencia del otro, en Lévinas, es rostro como provocación que no depende, como en Laín, de una esencia como es la relacionalidad. Es un encuentro cara-a-cara; es un acontecimiento ético porque exige una respuesta, convirtiéndose así en el principio de la inteligibilidad. Antes de que el 'yo' pueda pensar, ya está respondiendo. Tal es el sentido de la proclama levinasiana de la ética como filosofía primera.

En una situación así, la relación es 'una relación sin relación' porque no puede ser reducida ni por la relación con el Ser ni por el concepto. Es testimonio de una asimetría, pues me encuentro respondiendo al otro, antes de ninguna reciprocidad. Sólo así, el otro puede existir como tal otro. Tarea de la filosofía será intentar decir una relación así, nunca dicha del todo. La aportación levinasiana, a este respecto es significativa porque, negando la subida heideggeriana a la ontología, se siente urgida a construir la relacionalidad desde el grado cero de una relación sin relación. Sólo así la relación con el otro es 'relación primera', sin simetría posible; única situación única –an-árquica dirá Lévinas– que garantiza un encuentro sin reducción. Y así un espacio ético para la humanización.

La cuestión es cómo 'decir' una cosa así sin encuentro previo y sin que se remuevan las entrañas. El método fenomenológico permite a Lévinas salir de esta situación apuntando a la dirección de sentido que marca la propia consideración de la susodicha relación. Para ello, sigue dos derivas complementarias, pero dos derivas al fin y a la postre. La primera, de sesgo antropológico-existencial, trazando un mapa del territorio bajo la metáfora del cara-a-cara, de la pura presentación del otro sin re-presentación[16]; y la segunda deriva, de sesgo más radical, rompiendo la propia ontología a favor de la

[14] Cf. Henry, M., *La Barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996.

[15] Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Salamanca, Sígueme, 1977, p. 47.

[16] Cf. *Ib*., pp. 103-104.

pura exposición al otro. Ambas marcan el despegue definitivo de todo anclaje previo en la antropología o en la ontología para poder llegar al otro. Nos adentramos en el terreno de la ética, de la ética como filosofía primera. La descripción (*sic*) metafísica de esa relación sin relación, primero, y después la proclama de la responsabilidad para con el otro[17] como principio de individuación sacan de sus casillas a la filosofía acostumbrada como estaba a no poder no pensar sino desde uno mismo, desde el Yo, por más entrañas que éste tenga.

Esta herida infringida a todas las filosofías del Yo –cuyo objetivo ha sido siempre *dar cuenta* del otro– es verdad que no acaba la reflexión filosófica. Pero hace que la filosofía se convierta en ética por la preocupación por el otro que la embarga. Esto es lo que significa que la ética es la filosofía primera para Lévinas. Este 'estado moral' previo en el que arranca la inteligibilidad, como 'teniendo que responder' a alguien, es cierto que *sucede* antes del encuentro.

Sin embargo, la propia respuesta –el tener que responder como estructura ónticoética– rompería esta situación 'formal' de pura presencia/manifestación del otro al tener que entrar en conversación con él, encontrándose con él, aunque sea para traicionar en un 'dicho' la significatividad de ese 'decir originario' –pura huella[18]– en el que está como recostado el propio yo en un mundo previo de otros. Es el riesgo del discurso y, por eso, el comienzo de la filosofía. Un comienzo en el que se encuentran las filosofías que siguen la senda de la hermenéutica fenomenológica del 'interpretarse con otros' y de la teoría de la comunicación como puntos de arranque en los que se cobijan los diversos tratamientos del problema del otro (*sic*) por parte de las diversas teorías éticas en la actualidad[19]. Es cierto que para este cometido de 'dar cuenta del otro' la filosofía no puede jugar con las cartas marcadas, porque, al menos desde Kant, sabe que no tiene *la* solución; y desde Lévinas sabe que no tiene seguro (*sic*) ni tan siquiera el punto de partida: no hay Yo; el Yo es Otro.

Con todo, aún en esta tesitura, ¿pierde toda virtualidad discursiva el encuentro como *factum* de moralidad, aun pasando por las horcas caudinas de saberse siempre insinuado y nunca realizado del todo? Todo lo contrario[20]. Sólo que mientras para algunos el encuentro es la consecuencia derivada de la propia necesidad de comunicación (Apel y Habermas) y, para otros, de la expresión de la narratividad (Ricoeur), para Lévinas supone, sin más, una estructura responsiva entendida como necesidad de tener que responder ante alguien/por alguien. Si se observa bien, mientras en Lévinas, esta tensión sostenida en la pura urgencia an-árquica de la responsabilidad acentúa el carácter dramático de la reflexión filosófica, en Laín el encuentro, al ser previo a la respuesta, permite un camino de ida y vuelta en el sentido de que propicia muchos encuentros como consecuencia de la variedad de respuestas. El sentido del encuentro, en Laín, lo otorga el amor. El sentido del encuentro en Lévinas está en la propia estruc-

[17] Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Salamanca, Sígueme, 1987, caps. 1 y 5.

[18] *Ib*., pp. 86-88 y pp. 231-242.

[19] Hago referencia a la obra de Ricoeur, P., *Sí mismo como otro* (1990), Madrid, Siglo XXI, 1996 y las diversas aportaciones de la ética del discurso y de la acción comunicativa, que sería prolijo enumerar.

[20] González R. Arnaiz, G., "La 'fuerza moral' del encuentro", en *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid, Pedagógicas, 1992, pp. 164-166.

tura responsiva. Por eso, mientras Lévinas proclama la ética como filosofía primera, Laín recurre a la antropología metafísica como *saber primero* de la filosofía. Falta en Laín, a mi entender, asumir la *superación* de la metafísica por la ética.

Por eso, a la vez que se puede –y me atrevería a decir, se debe– discrepar de Laín, si de conversación filosófica fecunda se trata, no es menos cierto también que se puede –y se debe– con-cordar con él en el respeto y la admiración de su trayectoria y de su inmensa obra. Y reitero de nuevo desde el respeto. Porque es difícil no encontrar en Laín un estímulo para la conversación y, más en concreto, para la conversación filosófica sobre la cuestión del otro, preocupado como estaba por la humanización de la relación médico-paciente.

Decía Ferrater, quiero creer que no sin una buena dosis de ironía, que dejar

> la ética en manos de los filósofos no es muy buena idea. No es, como diría Aristóteles, cosa muy prudente. La ética puede y debe estar, también en manos de los biólogos, de los etólogos, de los sociólogos, de los antropólogos, de los economistas, etc.; de hecho, puede y debe estar en manos de todos porque todos tenemos intereses en ella. (Y continúa) "todos" quiere decir la especie humana entera, en comunidad con los otros seres vivientes. Nada menos[21].

Pues bien, sería de desear que esta peculiar exigencia de apertura de la ética a los otros saberes, en nuestro caso a la medicina, se compadeciera a su vez con la presencia pública del discurso filosófico académico-institucional como discurso inevitable y exigido, si de hablar de humanización se trata. Y en esta tarea, reconforta encontrarse con personas y pensadores como Pedro Laín Entralgo.

[21] Ferrater Mora, J., Ética Aplicada, Madrid, Alianza, 1981, p. 40.