

INFORMACIONES

EN MEMORIA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

PEDRO LAÍN: HUMANISMO Y RECONCILIACIÓN CULTURAL

Pedro Cerezo

Universidad de Granada

La primera vez que oí hablar de reconciliación cultural fue a finales de 1953. Acababa yo de llegar a Madrid para iniciar mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras, y asistí, entre curioso e ilusionado, al acto oficial de apertura de curso. En la tribuna, entre las variopintas mucetas académicas, destacaba una figura recia y noble, vestida de negro, que presidía el estrado. Era el rector. Mi memoria de aquel acto quedó prendida en sus palabras, redondas y graves, con aire magistral, pero cálidas y persuasivas. El rector nos habló de que había llegado un tiempo de reconciliación cultural en la historia de España después de tantos traumas como habían desgarrado el país; de que era necesario, no excluir sino integrar, y nos pintaba la tarea sugestiva de una cultura española integral, en la que pudieran convivir, sin discriminaciones, Juan de la Cruz y Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo y Ortega y Gasset, incitando a poner en tensión todos los plurales registros de la tradición española y comprometerlos en un diálogo creativo. En aquella gigantesca polifonía no podía faltar ninguna voz. Aquel rector era Pedro Laín, que tan sólo un par de años más tarde, tendría que dimitir del cargo, ante la inviabilidad política de aquel proyecto incipiente de reconciliación cultural, tachado —iqué atroces tiempos aquellos!— de desviación ideológica y de sembrar el confusiónismo entre los jóvenes, cuando para mí ha sido una guía constante

en mi experiencia universitaria. Desde entonces, la empresa humanista de apropiarse de toda la vasta herencia, plural y discordante, de la cultura española, que había dado lugar tantas veces a luchas cainitas, intentando integrarla en una casa común, ha venido siendo el norte de mi actividad intelectual.

Sorprende saber que aquel proyecto había surgido, según cuenta Laín en *Descargo de conciencia*, en un grupo de jóvenes intelectuales falangistas, que soñaban en una unificación intelectual de la España partida. Era aquélla, como la define el propio Laín, «una ingenua voluntad asuntiva y superadora; la quijotesca o cuasi quijotesca pretensión de proponer, frente a nuestra desgarrada cultura reciente, una suerte de *Aufhebung* hegeliana. «La primera lección de nuestra atroz guerra civil ¿podría ser otra cosa que una resuelta decisión de integrar a todos los españoles de buena voluntad en una España fiel a sí misma y al nivel de nuestro tiempo?» España ha vivido una cultura muy traumatizada por condenas, persecuciones y exilios (exteriores e interiores) en un juego fatídico de acción y reacción, de prepotencia salvaje y de resentimiento. Y este espíritu sectario de alma chica e innoble ha fomentado en nosotros todos los demonios familiares: la intransigencia, el recelo inquisitorial y el celo exterminador, el desprecio por lo que se ignora, y el odio a lo que es diferente. La única alternativa a aquella his-

toria cainita sólo podía venir de una nueva actitud comprensiva, esto es, paciente y dialogante, desde una doble reforma, tanto de la inteligencia como del corazón. Éste había sido el programa de los mejores españoles, desde el lema renaniano de «excluir la exclusión», que hizo suyo desde primera hora Ortega y Gasset, al «liberalismo alterutal» de Unamuno, queriendo hacerse cargo de todas las razones en litigio, aun al precio de tener desgarrada el alma, o a la exigencia ética de reconciliación —de «piedad, paz y perdón»—, que formulara Azaña como superación de la guerra civil.

En *Descargo de conciencia* ha realizado Laín la autocrítica de aquel proyecto, demasiado ingenuo e idealista, por su ceguera para los condicionamientos sociales del problema, y demasiado voluntarista, en suma, en tan atroces circunstancias. Pues por muy fuerte que fuera su convicción de que el vencedor que se llama a sí mismo pacificador «debe incorporar a su propia conducta las razones» de la otra parte, no había probabilidad alguna de que éste fuera a ser, ni haya sido nunca, el comportamiento de los vencedores en una guerra civil. Ingenuo lo era, en efecto, el programa lainiano en aquellos años de hierro, y por partida doble. No se daban, ante todo, las mínimas condiciones para hacerlo creíble y viable, salvándolo de contaminaciones ideológicas; y, en segundo lugar, porque no hay, en términos culturales, una síntesis superadora de las dos Españas, la progresista y la tradicionalista, como creía Laín, sino la paciente resolución por un entendimiento productivo en un diálogo inacabable. Pero de la autenticidad de aquel proyecto dio muestras la creación de la revista *Escorial*, expresión inequívoca de una voluntad de concordia cultural, de diálogo interno y sincero, tendiendo puentes entre las dos Españas, con el único propósito de «contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual». Como ha hecho notar Marichal, «la

trayectoria biográfica de Pedro Laín y Dionisio Ridruejo muestra que los propósitos conciliadores de *Escorial* respondían en su caso a una verdadera voluntad de convivencia intelectual». Buena prueba de ello fue, por lo demás, la situación abierta de disidencia, en que bien pronto se iban a encontrar ambos. Entre las diversas formas de oposición al régimen franquista —la del exilio, la resistencia y la disidencia—, a ninguna fue más sensible éste que a la disidencia, los «intelectuales traidores» o los «nuevos libertales», como se los llamaba despectivamente por los que nunca tuvieron alma liberal. Los del exilio estaban demasiado lejos como para reconocer sus voces; a la resistencia era posible acallarla o replicarla con aquello del resentimiento o de ser la voz de su amo. Pero a los disidentes, no. Ellos sabían bien de qué hablaban y podían dar las razones más convincentes de su desengaño y frustración. Y ellos estaban siendo los referentes de una actitud de desafección al régimen que comenzaba a llegar a la calle. Los disidentes pagaron su atrevimiento con el ostracismo o la marginación oficial, pero salvaron la posibilidad de un programa de reconciliación cultural para la juventud española de la época.

Desde el comienzo mismo de su actividad intelectual, está la obra de Pedro Laín imantada por este propósito. En el ensayo «Tres generaciones y su destino» persigue una tercera posición, que frente al tradicionalismo y el progresismo suponga una superación integradora de ambas partes. Pero para ello era necesario rescatar a ambos polos del secuestro político en que se hallaban, liberar al catolicismo del integrismo político/religioso, que pesaba sobre él como una losa, y al progresismo laico de la acusación de representar la anti-España. En *Sobre la cultura española* están los primeros balbuceos de este empeño. Después de censurar a ambos, al tradicionalismo y al liberalismo, por su falta de sentido histórico, y por quedarse tan

sólo con media España, la de la tradición o la del progreso respectivamente, recuerda a algunos intelectuales mediadores, como Jovellanos, Martínez de la Rosa o Balmes. Pero, «tomadas en su conjunto —dice—, con la excepción de Donoso, todas estas voces eran medianeras, no superadoras; se hallaban entre progresistas y contrarrevolucionarios, no sobre unos y otros. Sólo la creación auténtica y original hubiese hecho posible esa superación». Pedro Laín se encamina hacia esta síntesis superadora, en una empresa de salvaciones de la circunstancia española, al modo de Ortega, que emprende de un lado con su *Menéndez Pelayo*, y del otro con *La Generación del 98*. «Lo verdaderamente importante de Menéndez Pelayo —escribe en 1941— no debe buscarse en el detalle de su investigación, con ser ésta tan frondosa, sino en su inédita actitud ante la Historia, ante España y ante la cultura moderna.» En su análisis de la polémica sobre la ciencia española, discierne Laín una tercera posición, además de la integrista y la progresista en conflicto. Es la de Menéndez Pelayo que se sitúa más allá, tanto del progresismo (Azcárate, Salmerón, Perojo) como de la metafísica tomista (Pidal y Mon, Fonseca), buscando un planteamiento nuevo de la cuestión. Laín muestra convincentemente la profunda evolución interior de Menéndez Pelayo, desde el joven e intransigente polemista de la *Historia de los Heterodoxos españoles* al maduro historiador de la *Historia de las ideas estéticas en España*. Habiendo pasado por la experiencia a fondo de la cultura europea moderna. Su defensa de la dignidad de la razón humana, frente a toda devaluación fideista, y su valoración del genio creador, actuando en la historia le llevaban más allá del tradicionalismo. A partir de 1884, en que comienza la segunda etapa de su vida intelectual, Menéndez Pelayo se distancia del casticismo intelectual y propone una recreación del pensamiento humanista del Renacimiento español del xvi, en la forma

de un «idealismo realista», de inspiración española, mediando y superando, a la vez, el gran movimiento idealista de la modernidad.

Una salvación análoga lleva a cabo Laín en su estudio ya clásico sobre *La Generación del 98*, interpretándola a la luz de un patriotismo de nuevo cuño, el de un amor amargo y apasionado al servicio de un renacer cultural de España. Los del 98 experimentaron amargamente un fracaso de la vida española pero no reaccionaron con el resentimiento, sino con un ensueño de nueva patria. «Nietos del 98» llama Laín a su generación, por asumir el proyecto de los que supieron ser críticos al igual de «progresistas y reaccionarios, librepensadores y tradicionalistas». «A nuestros padres y abuelos —escribe Laín en *España como problema* (1948), a propósito de su generación— les hizo ser españoles la amargura o el tedio; a nosotros, la inminencia de una tragedia total.» Pero será justamente la profundidad de esta tragedia la que les lleve a la búsqueda de una nueva base sobre la que restablecer la convivencia española. «En orden a la inteligencia no somos, no podemos ser casticistas», subraya Laín, erigiéndose en portavoz y adalid de su generación. Y en este contexto formula su programa conciliador: «En cuanto españoles pensamos que todo lo intelectualmente valioso en la historia de España, hiciéranlo católicos o librepensadores, es parte de nuestro patrimonio, cosa nuestra.» *España como problema* iba a mostrar la actualidad y necesidad de esta tarea de conciliación en un país donde los dogmáticos del sí y del no, de la afirmación tradicionalista o de la negación progresista de la historia de España, creían saber demasiado bien lo que tenía que ser, en clave integrista o en clave laicista radical, el destino de España. Era el comienzo de un catolicismo liberal, comprensivo y asimilativo de la cultura moderna, y abierto al laicismo —oportet haereses esse—, con tal de que no fuese beligerante ni exclu-

yente de los valores religiosos. Éste fue, a mi juicio, el programa cultural que informó el rectorado de Laín, al igual que el ministerio de Joaquín Ruiz-Jiménez. Desgraciadamente aquella experiencia fracasó, o, por ser más exacto, se la hizo fracasar violentamente en los alborotos y, manifestaciones estudiantiles del 56, abortando con ello la única posibilidad de liberalización del régimen franquista. Del desengaño de Laín en aquellos días, en que por fin llegó a ver claras las insalvables limitaciones del régimen, ha dado cuenta, amplia y detallada, en su *Descargo de conciencia*.

De la continuidad temática y existencial con aquel programa dan fe no sólo la trayectoria pública de Laín, sino la totalidad de su obra. Un proyecto de reconciliación cultural tenía que sustentarse en una Antropología comprensiva, de raíz personalista y comunitaria. *Teoría y Realidad del Otro* (1961) ha sido la contribución más importante de Laín y de este país a la fenomenología de la intersubjetividad. En medio de la farragosa y edificante literatura de la comunicación, que produjo el existencialismo, destaca esta obra por el rigor fenomenológico de sus análisis y por su cálido tono humanista. Al igual que en *La espera y la esperanza* (1956), en ella se muestra Laín en plena posesión de su método característico de combinar la indagación histórica con la reflexión sistemática —una historia entendida, al modo orteguiano, como sistema de experiencia y vía de conocimiento, y un sistema que viene a coronar asumiéndolo el camino de la indagación histórica—. Releer hoy las páginas de esta obra, tan densas de perspicacia analítica y de sentido moral, dedicadas al encuentro intersubjetivo y a la díada que en él se constituye, es hoy una experiencia sabrosa y tonificante, esto es, con regusto de sabiduría, en un contexto dominado por una teoría cibernética de la comunicación. Si el yo, que es en cada caso uno mismo, es un ser de carne y hueso,

a la vez sujeto sufriente y agente moral y libre, que reclama ser conocido y reconocido en la integridad de su ser, el tú es el otro personal, con su propio rostro, en cuya mirada y palabra, me dirige a mí, (¡qué felices anticipaciones lainianas de Lévinas!) la invocación e interpelación más radical. «Algo está pidiendo de mí esta realidad; ya he dicho que el encuentro interhumano es, por esencia, petitivo. Pide, por de pronto, mi respuesta. Yo siento que la realidad del otro me insta y urge, me hace patente el radical carácter dativo de mi existencia. Yo soy dando de mí, no sólo necesitando y percibiendo lo otro, y lo primero que puedo y debo dar —a un paisaje, al otro, a Dios— es una respuesta personal.» Me pregunto si la profunda convicción humanista que respiran estas páginas no guarda mucho de la resolución de tantos hombres dolientes, de tantos españoles de su generación, los que hicieron y sufrieron la guerra civil, que en medio de la experiencia de la gran catástrofe, pensaron y quisieron un «nunca jamás». No nos vincula solamente al otro un mismo destino carnal y sensible, en cuanto sujetos de necesidades, ni la participación en la misma condición racional, sino algo más fuerte que la carne y la palabra, el sentimiento de la apelación moral. «Responder, en consecuencia —piensa Laín—, es empeñarse, obligarse o comprometerse, prometer algo recíprocamente; y responsabilidad la perdurable vinculación física y moral de quien así se empeña, obliga y compromete. Respondiendo a la pregunta expresiva del otro, yo respondo ante él, respondo de él y respondo de mí.» Quien escribe estas páginas sabía mucho de la amistad cordial, en sentido estético y moral, y también de la otra, de la amistad civil, la que no implica comunidad de afecto, pero entraña al menos respeto e interés por la causa del hombre. La intersubjetividad se prolonga así en proximidad, y ésta se corona finalmente en amistad, forma suprema de realización la díada intersubjetiva.

Teoría y realidad del otro es tan sólo un capítulo —el más relevante, a mi juicio— de la antropología lainiana. Antes le había precedido *La espera y la esperanza* y luego vendrían *Creer, esperar, amar* y *Sobre a la amistad*, definiendo en su conjunto una amplia reflexión antropológica sobre la estructura pística, elpídica y fílica del ser humano, esto es, los modos de estar éste en realidad y apropiándose de ella, además del saber, en cuyos límites se abre el espacio de una posible trascendencia. Y es que, aunque su antropología, inspirada en la metafísica dinamicista de Zubiri y en su teoría de la persona, permanece siendo cismundana y exenta de todo prejuicio ideológico, a modo de «preámbulo razonable —dice— a las varias creencias últimas que acerca de la realidad del hombre han surgido en la cultura occidental», no deja por ello de estar abierta a la dimensión metafísica de lo último, como el hombre mismo lo está, por decirlo con X. Zubiri, al poder fundante, posibilitante e impelente de la realidad. El último capítulo de la antropología lainiana es su trilogía sobre el cuerpo humano —*El cuerpo humano, Cuerpo y alma, y Alma, cuerpo, persona*—, un ingente programa de interpretación de la sustantividad estructural del hombre en términos corporalistas (conforme a la categoría zubiriana de *soma*) evitando el doble escollo tanto del complemento espiritua lista como del reduccionismo materialista, sobre la base de una concepción dinamicista y evolutiva de la realidad. Laín combate con buenos argumentos el dualismo psicofísico de las dos sustancias, así como el esquema hilemórfico, y defiende un monismo corporalista o cerebralista, capaz de dar cuenta de la integridad del comportamiento humano. A su juicio se trata de una radicalización del pensamiento antropológico de Zubiri, sobre la base metafísica de su dinamicismo de la *natura naturans*. Y, sin embargo el «yo: cuerpo» no deja de ser la «persona expresa», en

la totalidad de sus funciones y en su apertura constitutiva a la realidad.

Si tuviera que definir —cosa poco menos que imposible— la personalidad intelectual de Pedro Laín, diría que es un humanista, en el sentido teórico de la palabra, en cuanto gran cultivador de las ciencias humanas —la Antropología médica, la Historia de la medicina y de la cultura, la Antropología filosófica—, pero sobre todo, en el sentido práctico de compromiso activo o militante por la causa y la suerte del hombre desde su circunstancia española. De la calidad intelectual y moral del humanismo ya he dejado pruebas. Humanismo de actitud más que de teoría, pues la antropología de Laín, con base conjunta en la filosofía zubiriana y en la ciencia (tanto las ciencias humanas como las naturales), se abstiene de una afirmación metafísica acerca de la teleología del universo. No es antropocentrismo sino antropotelismo de índole moral. Talante clásico más que romántico, Laín ha querido mantenerse en comunidad con todos los nobles esfuerzos intelectuales y morales del hombre, y producir en su alma el equilibrio fecundo de las tensiones entre fuerzas dispares y contrarias —la ciencia, la literatura, la filosofía, la fe religiosa—, que el sabía conjugar sabia y armoniosamente. Laín podría hacer suyo el lema característico del alma faústica:

Lo que tus padres en herencia te dejaron hazlo ganancia tuya que puedas poseer.

Ha intentado apropiarse de toda la riqueza de lo humano, con ese gesto tan característico de su estilo y su obra, de abrazar a un tiempo lo histórico y lo sistemático, las visión objetivista del mundo y la conciencia ética y religiosa, la erudición y el saber humanístico, las ciencias y la filosofía. Con actitud clásica se propuso, como he dicho, «excluir la exclusión», integrar las diferencias, no en una síntesis superadora, lo que es a todas luces

ingenuo, sino en la paciencia de un diálogo infinito. Alguna vez se ha llamado a sí mismo con harta modestia, «filofilósofo» o «filósofo de ocasión». De ocasión, en efecto, porque toda filosofía o es circunstancial y temporal, en diálogo viviente con el otro sobre el mundo, que a ambos nos concierne, o es literalmente in-sensata, es decir, no significa realmente nada, no dice nada a nadie. Filósofo, no de oficio, sino de vocación, porque no hay nada en la vida de Laín que no haya sido tocado y transfigurado por la vocación del pensamiento.

En homenaje póstumo a su memoria, quisiera celebrar hoy su obra con el verso amigo con que cantaba Antonio Machado la vida henchida y fecunda del maestro Giner de los Ríos, otro español universal:

Lleva quien deja y vive el que ha vivido.

Pedro Laín nos deja una cosecha ubérrima porque ha vivido con verdadera pasión intelectual. Y se queda y permanece en ella, plantado como un hito, una referencia obligada, en la vida intelectual y civil de este país.

EL PATRIOTISMO DE PEDRO LAÍN

Ignacio Sotelo

Universidad Libre de Berlín

Pedro Laín Entralgo fue un cultivador eximio de su disciplina académica, la historia de la medicina, pero más allá de los linderos de la asignatura, mucho le tenemos que agradecer en otros ámbitos, y muy en especial que haya potenciado el diálogo entre la cultura científica y la filosofía-humanística. En el filo de ambas tradiciones, ha sabido elaborar junto a una antropología médica, una filosófica, abarcando ambas cuerpo y espíritu, como corresponde a un pensador católico reflexivo y, como tal, abierto a la duda. Y hay que recalcarlo en una España en la que el cristianismo ha dejado de influir en el mundo ilustrado, pese a que contemos con algunos teólogos muy dignos de consideración, aunque desconocidos, tanto entre la grey católica que sigue conservándose libre de cualquier tentación intelectual, como para el pensamiento filosófico y ensayístico que entre nosotros cuida mucho no tener la menor concomitancia con la teología. A lo largo de todo el siglo xx, en Francia, puede

detectarse, de Jacques Maritain, pasando por Jean Guitton a Rémi Brague en nuestros días, un pensamiento católico muy digno de tenerse en cuenta. Una vez que han desaparecido José Luis Aranguren y Pedro Laín, pensadores católicos que se movieron ambos en esa heterodoxia que, como Aranguren decía con ironía, sólo se consigue desde la ortodoxia, Julián Marías es el último testigo de una generación que supo unir filosofía y fe católica. La historia del cristianismo, como la del pensamiento en general, enseña que la heterodoxia que la ortodoxia persigue con saña suele ser la ortodoxia del futuro.

Muchas fueron las vertientes de Laín, como historiador y como antropólogo médico y filósofo, hasta incluir sus piruetas dramáticas y amor por el teatro, la poesía, la lengua o la literatura. Fundamental su catolicismo, sin el que no cabe entender vida ni obra, pero a la misma altura, o casi, yo colocaría su patriotismo. En un tiempo en el que ser calificado de patriota

parece más bien mofa y escarnio, habrá que recurrir al diccionario de la Academia y dejar constancia de que patriota «es una persona que tiene amor a su patria y procura todo su bien». Definición que encaja perfectamente en Laín, preocupado a lo largo de toda su vida por los problemas de su patria, tratando de formularlos con algún acierto, convencido de que ello significaba ya dar un paso importante hacia su solución. La tarea principal del intelectual consistiría en contribuir a solucionar los grandes problemas de la patria, planteándolos correctamente.

Dos son los supuestos en que descansa ese patriotismo. El primero, que sólo podemos llegar a ser hombres cabales en una comunidad política y social —la *polis* no distingue estas dos dimensiones— que haya adquirido un determinado desarrollo económico y espiritual. Si se pretende llegar a ser hombre en plenitud, no es lo mismo haber nacido en Atenas que en Boecia. La España de comienzos del siglo xx se encontraba a considerable distancia de los países pilotos europeos, Reino Unido, Francia, Alemania. De ahí que los nacidos en países que no estuvieran «a la altura de los tiempos», al diseñar un proyecto personal de vida, tendrían la obligación añadida de corresponsabilizarse con lo que ocurre a su alrededor. Somos, y sólo podemos ser, dentro de nuestra *circunstancia* nacional. La nación es el ámbito en el que nos desarrollamos, económica, social, políticamente, pero también aquel que nos marca el listón que podemos alcanzar como científicos, intelectuales, artistas, políticos o empresarios. Nuestro destino individual viene determinado por la media del país en que hemos nacido. «Triste destino el que pesa sobre los intelectuales que en España y en español hacen algo valioso, pero no genial.» Como individuo, ambicionar a llegar a más supone esforzarse en mejorar nuestro entorno, luchando por el progreso de la propia nación. El destino de la patria nos con-

ciernen a cada uno, en cuanto señala el límite de lo alcanzable.

En *Prólogo para los alemanes* (1934), Ortega expresa la idea germinal de su pensamiento en los siguientes términos: «La vida, como aceptación de la circunstancia, implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno.» Como había escrito en 1910 «el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio». «Por eso mi producción durante muchos años —escribe Ortega al finalizar el texto inacabado de *Prólogo para los alemanes*— padece la obsesión de España como problema.»

La obsesión de España como problema: justamente, esto es lo que caracteriza al patriotismo de Laín. En su forma moderna el patriotismo encubre siempre un nacionalismo; en un momento en que como concepto y como experiencia, individual y colectiva, el nacionalismo hace agua por todas partes, se comprende que arrastre consigo al patriotismo. Laín fue en ese sentido un nacionalista que supo templar su ferviente nacionalismo de juventud, sin perder por ello el aspecto patriótico que se refleja en su constante amor a España, preocupación siempre presente, aunque en la madurez y vejez con una acentuación distinta. Y es que no sólo fue cambiando él, sino que con él fue cambiando, y a qué rapidez, la circunstancia española.

Entre las dos generaciones, la del 98 y la del 17, la de Ortega, que preceden a la de Laín, esta aflicción por España había sido casi obsesiva. «Servir a esta España inmensa e irrenunciable que da precisión y temblor a nuestro ser; ayudarme, ayudándola» escribía en 1941, traduciendo el pensamiento juvenil de Ortega a la retórica de la época. La vida de Laín ha sido, en efecto, «servicio a España» y,

tratándose de un intelectual, tenía que consistir en una permanente meditación por lo que España ha sido en su pasado y pueda llegar a ser en el futuro: «porque yo, en fin, no he sido un técnico puro, un profesor exclusivamente atendido a la enseñanza y al cultivo de su propia disciplina, sino un escritor para quien el problema de España se ha constituido en tema permanente».

Laín pertenece a una «generación sangrienta y espiritualmente astillada» —son palabras suyas, escritas en 1949— que se encontró de improviso en una terrible guerra civil que nadie esperaba, ni siquiera como posibilidad remota: otra cosa era un golpe militar que después del triunfo del frente popular se mascaba en el ambiente. Pero las experiencias de la dictadura de Primo de Rivera o el fracaso del pronunciamiento de Sanjurjo no ayudaban a sopesar el alcance de la tragedia. Laín pertenece a una generación que salta a la vida pública teniendo que elegir uno de los bandos contendientes: sólo a unos pocos de las generaciones anteriores que pudieron salir de España les cupo escapar a tan terrible dilema. De los que en 1936 tenían entre veinte y treinta años, tan sólo los que eligieron el bando nacional han quedado en nuestra historia. Es la generación de Dionisio Ridruejo, José Luis López Aranguren, Antonio Tovar, Gonzalo Torrente Ballester, Joaquín Ruiz Jiménez, por citar a algunos de los que he tenido el privilegio de tratar personalmente. Los que lucharon al lado de la República, con muy pocas excepciones, o bien fueron machacados en el interior, o bien, al tener que acoplarse a otros mundos —me asalta el recuerdo de don José Medina Echavarría que conocí en el Chile de los sesenta— desaparecieron en el exilio, y los pocos que regresaron, como Francisco Ayala, lo hicieron en edad ya avanzada. Toda la tragedia de la generación del 36 queda grabada en la biografía de Laín. Nacionalista y católico, escapa a la España nacional desde Santander, a cuya universidad internacional había acu-

dido a dar una conferencia. En Santander se despidió de su hermano José, miembro de las Juventudes Socialistas Unificadas, que con el mismo entusiasmo lucha en el bando contrario y termina exiliándose en Rusia, sin que se rompa el mutuo aprecio. Al reunirse en Pamplona con su mujer e hija que han logrado escapar de Valencia, ciudad en la que Laín trabajaba como psiquiatra, tiene que informarla que los nacionales, los suyos, han asesinado a su padre en Sevilla.

A la generación sobreviviente le quedaba el compromiso moral de intentar dar cuenta de las causas de la tragedia para evitar que se repitiese. Dos amigos de la «falange ideal» para emplear la expresión de Ridruejo, el mismo Dionisio y Laín cumplieron. Un exiliado de la generación anterior, Américo Castro, ofreció una interpretación de la historia de España, tan cuestionable, como innovadora, que Ridruejo y Laín, aunque críticamente, asumieron con especial interés. Respondía a la cuestión central de nuestra historia contemporánea: por qué hubo guerra civil y cómo hemos de comportarnos colectivamente para que nunca más vuelva a repetirse. Un silencio, tan doloroso, como inexplicable, el de Ortega. Al no querer hablar de la guerra civil, sus causas y consecuencias, seguro de que un análisis objetivo no encontraría comprensión en ninguno de los dos bandos, prefirió permanecer en silencio, sin plantear con rigor el único tema, y no sólo desde su filosofía, que importaba. El filósofo vivo se fosilizó en un excelente profesor de filosofía sin público al que enseñar. El Ortega de la posguerra civil llegó a escribir páginas magníficas de historiador de la filosofía o de trivialización de un gran pensamiento, renunciando a hablar o escribir de lo único que importaba.

En cambio, desde sus primeras colaboraciones en la prensa, ya en la Pamplona de 1937, está presente en Laín la pregunta esencial: por qué hemos llegado a matar-

nos los españoles en una terrible guerra civil. «Para el que conozca mi obra impresa, bien fácil cosa será descubrir que en esos folletos de *Arriba España* tuvo su germen el libro que años más tarde había de llamarse *España como problema*.» Dos cuestiones preocupan al joven Laín. La primera, por qué la ciencia moderna ha sido, con poquísimas excepciones, la más ilustre la de Cajal, tan extraña a los españoles. La segunda, por qué hemos terminado enzarzándonos en sucesivas guerra civiles. Dos temas que hoy a muchos les parecerán sin relación alguna, pero que Laín vincula en el supuesto de que ambos tienen una misma causa: un catolicismo tradicionalista que se enfrenta a cualquier intento de modernidad, lo que lleva a que los modernizadores españoles sean cada vez más anticatólicos. «El mundo moderno es el mal y el error, dicen los tradicionalistas; el catolicismo no es aceptable para el hombre moderno y debe ser relegado al pretérito, afirman nuestros progresistas. Las dos tesis son, además, irreductibles a un proyecto histórico. ¿A qué podía conducir? En España, forzosamente, a la guerra civil.» El Menéndez Pelayo que subyuga a Laín es, justamente, el que logra escapar del catolicismo tradicionalista de su primera juventud y abrirse a un catolicismo compatible con la modernidad. Éste es el programa que predica para la posguerra, una catolicismo abierto a la modernidad.

Podrá discutirse si el catolicismo español es responsable de que no pudiera despegar la ciencia entre nosotros, o de las guerras civiles de los siglos XIX y XX. Laín ha dedicado cientos de páginas al tema, y no resulta fácil argüir en contra de su tesis principal, por lo demás, sólo en la España nacional original y llamativa. Lo que me importa resaltar en esta tesis de la responsabilidad católica de la tragedia española es que permite entender por qué el joven que se siente católico, pero no tradicionalista, que se distancia de una Iglesia que se opone a la modernidad y

ampara a los sectores socialmente más retrógrados, sin por ello perder la fe, viese en la falange la síntesis buscada de catolicismo y modernidad social, nacionalismo y afán de renovación científica, como único camino del progreso económico y social.

La causa de la guerra civil estaría en un catolicismo integrista que crea, como anticuerpo, un anticlericalismo furibundo. La guerra civil del 36 habría sido así la última guerra de religión, por lo menos hasta las recientes en la antigua Yugoslavia. «La primera lección de nuestra atroz guerra civil ¿podría ser otra que una resuelta decisión de integrar a todos los españoles de buena voluntad en una España fiel a sí misma (es decir, católica en la terminología de entonces) y al nivel de nuestro tiempo (es decir, liberal y europea)?». El pequeño grupo de la «falange ideal», ya desde antes de terminada la guerra civil, está soñando con una «cultura española en verdad asuntiva y superadora» a la gran quiebra social que representa contraponer España a la Anti-España. La revista *Escorial* significa el primer intento de llevar a cabo esta integración de lo católico y lo moderno, de la España del interior y la del exilio, de los que combatieron en un bando y en el otro. Propósitos de la «falange ideal» que una y otra vez fracasaron en la España de la posguerra, pero atrajeron, entre otros, a un joven intelectual católico, ajeno al mundo de la falange, José Luis Aranguren, que se había dado a conocer en 1945 por un libro sobre la filosofía de Eugenio d'Ors que el maestro ensalzó por los mentideros madrileños.

Aranguren coincidía con los hombres de *Escorial*, en particular con Pedro Laín y Dionisio Ridruejo, en el afán compartido por salvar el abismo entre la España del interior y la del exilio, entre vencedores y vencidos. El empeño común era sacar al catolicismo español del integrismo retrógrado al servicio del régimen, abriéndolo a la modernidad, un catolicismo como el que luego se fraguó en el Vaticano II. El

artículo de Aranguren, *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración* —en 1953, fecha de la publicación, todavía no se podía hablar de exilio— era totalmente congruente con el pensamiento e intenciones de los hombres de *Escorial*, con los que Aranguren se vincula en estrecha amistad.

Cuando en 1951 Joaquín Ruiz Jiménez es nombrado ministro de educación, y convence a Pedro Laín para que asuma el rectorado de la universidad central de Madrid y a Antonio Tovar, el de la universidad de Salamanca, toma cuerpo el proyecto de abrir al régimen desde la universidad y la vida intelectual, propósito que fracasa definitivamente en 1956. El régimen permanece cerrado en su dialéctica de vencedores y vencidos, sin apertura política o intelectual, fracasando los esfuerzos de Ridruejo, Laín, Ruiz Giménez. Lo único que queda de estos afanes de apertura es la incorporación de Aranguren a la universidad, voz democrática discordante, junto con la de sus amigos de la «falange ideal» de la que han terminado por separarse por completo. En *Memorias y esperanzas españolas* (1969) escribe Aranguren: «Pedro Laín, el mejor rector, sin duda alguna, que ha tenido la Universidad de Madrid de la postguerra, hizo cuanto estuvo dentro de sus posibilidades para realizar eso de que tanto se habla ahora, una auténtica Universidad española, autónoma frente a las presiones políticas.» La apertura que se produjo fue la económica en 1959, pero de la mano del integrismo católico. Hoy diríamos que el modelo exitoso que prevaleció fue el chino —apertura económica y control político— y no el de Gorbachov, apertura intelectual y política, *glasnost*, transparencia, como primer paso hacia la *perestroika*, reestructuración económica y social, el mismo orden que también concibieron la «falange ideal» y sus amigos.

Laín ha sido uno de los pocos españoles que desde el catolicismo ha señalado la

responsabilidad de la Iglesia, tanto en la preparación espiritual de las guerras civiles —conviene no olvidar la conexión del catolicismo integrista con el carlismo, así como la actitud que la Iglesia mantuvo ante la Segunda República— pero la mayor culpa a sus ojos proviene de que después de la victoria del bando nacional lo pudo casi todo y, sin embargo, continuó impidiendo por todos los medios, sin la menor caridad para el vencido, cualquier modo de modernización que exigiera como paso previo la reconciliación entre los españoles. La España católica debería meditar las siguientes palabras de Laín que habría que leer como parte esencial de su testamento: «Pienso que después de los sucesos acaecidos en los últimos ciento cincuenta años de nuestra historia (apostasía de las masas y de los intelectuales, guerras civiles repetidas) sólo a partir de una decorosa confesión pública de las propias deficiencias y los propios errores, sólo rompiendo, abierta y sinceramente con el hábito de atribuir todas las culpas y todas las responsabilidades a los otros podría nuestra Iglesia mirar sin temor ni recelo hacia el futuro.»

A todo esto, las generaciones más jóvenes se preguntarán en qué pueden afectarles estas reflexiones, si la Iglesia ha perdido toda relevancia social, la guerra civil no es una perspectiva que se divise en el horizonte y nadie sabe, ni le interesa lo más mínimo, lo que pueda significar España. Hizo la transición la generación del 56 que, como es preceptivo, desde su primera juventud, se había rebelado contra la anterior, la generación de la guerra, pero la llevó a cabo con la prudencia que imponía el temor, todavía coleando, de una nueva guerra civil. La generación siguiente, la del 76, accede a la vida pública en una situación por completo distinta de la que sufrió la del 36. En vez de guerra civil, reconciliación; en vez de dictadura, libertad; en vez de la miseria de la posguerra, bienestar generalizado; en vez de centra-

lismo, autonomías. En esta coyuntura, se comprende que aminorados o desaparecidos los cinco «problemas de España» que enumera Laín —«el religioso, el económico, el ideológico, el cultural y el regional»— se hubiera evaporado hasta el mismo nombre de España. En 1986, como ha venido haciendo a lo largo de toda su vida, reúne Laín en un volumen sus últimos trabajos sobre España y la cultura española. Entre irónico y acomodaticio, el autor de *España como problema* titula a su libro *En este país*.

¿Pertencen a un pasado definitivamente ido las meditaciones de Laín sobre la «ciencia española» y la guerra civil? Me temo que no. En sus últimos años, no dejó de acongojarse ante la dificultad reciente de integrar en la investigación a los jóvenes científicos que habíamos enviado a prepararse en el extranjero. «Puede decirse que España —escribió ya en 1968— es un país exportador de científicos e importador de futbolistas.» Pero, sobre todo, el conflicto cada vez más enrevesado del País Vasco le lleva a preguntarse, si en el horizonte no se vislumbra acaso el fantasma de la guerra civil, no una contienda social

como la del 36, sino más bien la repetición de las guerras decimonónicas del norte. En todo caso, percibía otra vez la mano oculta de un sector de la Iglesia, reconvertido del tradicionalismo al nacionalismo periférico.

Laín —«un virtuoso de la palinodia en tierra de virtuosos del sostenella y no enmendalla»— ha reprochado a la derecha «la incapacidad para la denuncia de cualquier fechoría cometida en aras del que ella considera su orden». Ha criticado a la Iglesia su secular actitud cerrada y retrógrada que ha llevado al pueblo español de la apostasía. La mayor culpa recae sobre una Iglesia que no mostró con los vencidos ni un ápice de caridad cristiana en el tiempo en que tuvo más poder y más se necesitó su amparo maternal. También ha censurado a la izquierda por no haberse distanciado de sus graves errores —el mayor, la revolución de Asturias del 34— ni haberse arrepentido de sus crímenes. El mayor fallo de la transición, manifestaba Laín en su última entrevista televisada, es que se hiciera una falsa reconciliación, sin un arrepentimiento público y sincero de los dos bandos por sus errores y crímenes.

EL HUMANISMO DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Diego Gracia

Universidad Complutense

El día 5 de junio falleció Pedro Laín Entralgo, una de las máximas figuras de la cultura española del siglo xx. Nacido en 1908 y muerto ya comenzado el siglo xxi, su vida abarcó la práctica totalidad del siglo xx. Si a ello se añade que tuvo una presencia muy destacada en la vida pública española desde 1935 hasta el mismo día de su muerte, no hay exageración en decir que ha sido uno de los

personajes más significativos de la vida cultural de este país a todo lo largo de la centuria.

No es fácil situar en su verdadero contexto una personalidad tan multiforme y con una obra tan extensa. Por eso quizá le cuadra mejor que ningún otro el apelativo de humanista. Laín Entralgo ha sido uno de los mayores humanistas españoles del siglo xx. Pero esto, dicho así, no se sabe

muy bien cómo hay que tomarlo, si como una alabanza o más bien como un dictorio. De ahí que se imponga una explicación.

A Laín Entralgo le cuadra el título de humanista porque la riqueza de su saber y su enorme producción literaria le asemejan a ciertos hombres del Renacimiento. Pero detrás de ese primer sentido, que es sin duda el más obvio, hay otro bastante más hondo. En la historia hay épocas de crisis. El Renacimiento fue una y el siglo xx ha sido otra. Las crisis obligan a repensar las cosas desde sus fundamentos. Eso es lo que quisieron hacer los hombres del siglo xvi acudiendo de nuevo a los clásicos greco-romanos. Era preciso dar un salto por encima de la Edad Media y volver a las fuentes de la cultura occidental, a la Antigüedad clásica. ¿Volver hacia atrás para qué? ¿Quizá para repetir las ideas de los antiguos? Ésa es, a mi modo de ver, una respuesta insuficiente. Ciertamente hubo quien se quedó en el aprendizaje del griego y del latín y la pura mimesis de las ideas y los cánones antiguos; por tanto, en la más estricta erudición clásica o clasicista. Pero otros muchos, los más perspicuos, no tuvieron una intención mimética o repetitiva sino otra mucho más profunda, la vuelta a los orígenes de la cultura occidental, la búsqueda de las experiencias originarias. Es probable que toda época tenga que hacer su propia *Wiederholung*, en el sentido que a este término dio Heidegger. Pero de lo que no cabe duda es de que el Renacimiento la realizó. No valen las recetas hechas. No basta con la mera repetición de lo recibido. Es necesario rehacer el camino desde el comienzo. Hay que partir de cero. Comienza lo que el Dante llamó la *vita nuova*. Los mejores renacentistas se ven en la misma situación que aquellos griegos que hubieron de inventar nada menos que toda una cultura, la cultura occidental. Frente a la erudición superficial, la experiencia profunda. Ir a la experiencia originaria, partir de ella, sin presupuestos, sin concesiones. Ése es el gran

ideal renacentista. De ahí la importancia que la experiencia individual adquiere en el Renacimiento. Experiencia de todo tipo. Experiencia estética: Rafael, Leonardo, Miguel Ángel, tantos más. Experiencia religiosa: Lutero, el libre examen, la mística española, el erasmismo, las reformas de órdenes religiosas, etc. La experiencia geográfica: el descubrimiento de nuevas tierras, en particular de América. La experiencia cosmológica: el heliocentrismo copernicano que desterraba el viejo geocentrismo y con él todo el sistema antiguo de las esferas concéntricas, con el ser humano como elemento central. La experiencia médica: la nueva anatomía prevesaliana y vesaliana, la nueva fisiología de Servet, la nueva clínica de Giambattista da Monte, etc. En *La idea de principio en Leibniz* llamó Ortega la atención sobre el significado nuclear del término *Erfahrung* en la obra de Paracelso. Y Ernesto Grassi ha llamado la atención sobre la importancia de la *esperienza* en la obra de Leonardo.

Eso es lo que tiene de sorprendente y maravilloso el siglo xvi. Eso es lo que le hace también abigarrado, proteiforme, casi caótico. Toda esa enorme, inmensa experiencia no se organizará en categorías nuevas más que a la altura del siglo xvii. Entonces es cuando surge la filosofía moderna de Descartes, la física moderna de Galileo y Newton, la medicina moderna de Harvey y Sydenham. En el Renacimiento no hay todavía eso, pero sí está el origen de todo ello, un nuevo estilo de pensamiento, una nueva actitud ante la realidad y la vida.

El talante renacentista recuerda mucho el de los primeros filósofos griegos. Platón dice que la filosofía nació del asombro, *thaumázein*. Y añade que el asombro es un *páthos*, un afecto o emoción, una pasión. Quién lo diría. Es exactamente lo contrario del arquetipo típico y tónico del filósofo. Parece que éste ha de ser un personaje racional, calculador e insensible, ajeno a las contingencias de la realidad cotidiana. Y es que en la tradición occi-

dental hemos identificado al filósofo con uno de sus especímenes, y a buen seguro no el mejor, el sabio estoico. Éste sí fue y es apático, impassible. Pero los primeros filósofos no fueron así. Todo lo contrario. Se encontraron arrastrados por la realidad, atrapados por ella, como dice Aristóteles. La realidad, las cosas, les afectaban, se les imponían, les hacían sentir, les daban que pensar. En eso consiste la experiencia. La iniciativa de la experiencia no la tiene el ser humano sino la realidad. El hombre se encuentra con las cosas y eso no deja de producirle una mayúscula sorpresa, un verdadero asombro. Es el asombro de las cosas. Sin eso habrá erudición, pero no hay auténtica filosofía. Pues bien, eso es también lo que se advierte en muchos de los mejores personajes renacentistas. Están asombrados, viven la experiencia sublime del asombro, no son capaces de salir de ella. Eso es lo profundo, eso es lo rico y original de esta época maravillosa, en la que los grandes sistemas anteriores dejan de tener vigencia, precisamente porque la realidad se impone a todas las teorías. El hombre renacentista pone por delante la experiencia de la realidad a la fidelidad a los sistemas. Eso es lo que le hace tan asistemático, pero eso es también lo que le da un talante tan moderno.

Stephen Toulmin ha llamado hace algunos años la atención sobre el gran cambio operado en la teoría del conocimiento en el siglo xvi. Se trata del auge de las concepciones «débiles» de la racionalidad, como son las propias de la retórica y la poética, frente a la racionalidad «fuerte», característica del período medieval. Ello va naturalmente unido a una reivindicación del papel de las emociones e incluso de las pasiones, que a partir de ese momento empiezan a adquirir un valor positivo. El estoicismo había logrado convencer a los occidentales de que las emociones tenían un carácter básicamente negativo en la vida humana, dado que potenciaban sus dimensiones más bajas, negativas e irracionales.

Era preciso anular lo más posible los afectos y las emociones. Vida racional y vida emocional eran cosas formalmente antitéticas. Pues bien, el Renacimiento va a potenciar en grado sumo la importancia de las emociones en la vida humana, más aún, en la propia inteligencia humana. Razón débil y razón emocional, he ahí dos novedades fundamentales de la cultura renacentista, básicas para entender algunos de los resortes más profundos de la modernidad. En el siglo xvii Pascal podrá ya decir aquello de que el corazón tiene razones que la razón no comprende. Ni qué decir tiene que hay precedentes de ello en Platón, en el neoplatonismo, en San Agustín, etc. Por eso precisamente en el Renacimiento hay un importante auge del platonismo. Pero es un error confundir renacimiento y platonismo, como la historiografía ha logrado poner de manifiesto en las últimas décadas. Lo más novedoso del renacimiento es, precisamente, antiplatónico.

Algo similar sucede con Aristóteles. El aristotelismo medieval primó unas ciertas dimensiones de Aristóteles sobre otras. El Aristóteles que salió fue profundamente racionalista y conceptista. Ahora, por el contrario, se prioriza el Aristóteles de la retórica, de la poética, de los argumentos dialécticos y persuasivos, es decir, de la lógica propia del mundo de la *dóxa*. En el Renacimiento cambia la imagen de Aristóteles, de modo que se privilegian los aspectos más débiles y prácticos de la racionalidad humana, sobre los especulativos y teóricos. De este modo se desmonta el «sistema» aristotélico que elaboraron los comentaristas antiguos y medievales y surge otro Aristóteles menos rígido, más dúctil, también más nuevo. Pierre Aubenque no tiene reparo en decir que para este Aristóteles «hay algo de *trágico* en el conocimiento.» Esta tragedia, que de algún modo sale a luz y pasa a primer plano a partir del nominalismo, cobra vigencia en la filosofía del siglo xvi. La verdad ha cedi-

do el puesto a la verosimilitud, es decir, a la probabilidad, a la opinión.

Todo esto es lo que tuvo de nuevo el «humanismo» del siglo xvi. Se trató de una vuelta a los orígenes, a las experiencias originarias, y en ese sentido también un «renacimiento». Este último nombre, introducido por Burkhardt en 1860, desplazó pronto al primero, sin duda por el desprestigio en que este término había caído a partir del siglo xvii. Ernesto Grassi ha llamado la atención sobre el desprecio que hacia el término humanismo se evidencia ya en la obra de Descartes y que continúa a lo largo del siglo xviii. De esa mentalidad participa Hegel. A la gramática, la retórica, la poética, la historia, las bellas artes no se les considera ahora, en la época de la nueva física, de la ciencia experimental moderna, como saberes estrictos ni rigurosos. Tampoco son filosofía en sentido preciso. De ahí que fueran despreciados tanto por los filósofos modernos como por los nuevos científicos.

El caso es que esas disciplinas tampoco podían ser dejadas de lado. El positivismo del siglo xix halló una solución de compromiso con la inclusión en el árbol de las ciencias, junto a la ya clásica rama de las ciencias naturales, otra que los franceses dieron en llamar «ciencias morales y políticas», los alemanes las «ciencias del espíritu» o «ciencias de la cultura» y los anglosajones «ciencias sociales». En España se denominaron primero ciencias morales y políticas, por influencia francesa, y más tarde ciencias del espíritu, cuando el peso de la cultura alemana se hizo predominante. Pero junto a ellas surgió otra denominación nueva, típicamente española, que es la de «nuevas humanidades». Su introductor fue Ortega y Gasset. De este modo, frente a las viejas humanidades, la gramática, la retórica, la poética, etc., aparecieron las llamadas nuevas humanidades, la psicología, la antropología, la sociología, la historia, etc. Ortega cuenta todo esto en el *Prospecto del Instituto de Humanidades* y defiende con buenas razones la última de esas denomi-

naciones frente a las otras, claramente las-tradas de influencia positivista. «Basta con ahuyentar de ella [de la denominación de humanidades] este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos.»

No es un azar que el término humanismo haya cobrado nuevo brío en el siglo xx. El intento de superación del positivismo tenía que conducir necesariamente a un replanteamiento del tema del humanismo. Y ello por una razón a la postre elemental, porque el ciclo racionalista que llenó la vida europea desde comienzos del siglo xvii hasta la mitad del xix, entró en crisis precisamente en la época del positivismo, con autores como Kierkegaard y Nietzsche, y sobre todo inmediatamente después. Lo que se inicia es un período nuevo en la historia de la filosofía y de la cultura, distinto del antiguo y del moderno. Lo que comienza es precisamente la época contemporánea. Si hay que hacer filosofía, será de un modo completamente distinto al de períodos anteriores. Como en el Renacimiento, es preciso rehacer el camino desde el principio, volver a las experiencias originarias y reconstruir el edificio entero de la filosofía, si es que ello resulta aún posible.

El testimonio de Ortega antes citado es muy representativo de este nuevo interés por el humanismo, pero dista de ser el único. Baste recordar otros dos de la máxima importancia, la conferencia de Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, y la *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger. Se trata, por supuesto, de un interés crítico, ya que ninguno considera suficiente la mera repetición de viejas fórmulas. De hecho, para muchos filósofos del siglo xx la polémica sobre el humanismo no es otra cosa que el acta de defunción de este movimiento, e incluso del término. El propio Heidegger ha sido muy crítico con el mero uso de esa palabra, sin duda influido por el sentido

negativo que adquirió en la filosofía europea de los siglos xvii y xviii. Pero un discípulo suyo, Ernesto Grassi, ha hecho ver la afinidad existente entre ciertas tesis básicas del pensamiento de Heidegger y los enfoques de algunos de los mejores humanistas del siglo xvi. A semejanza de ese siglo, el xx ha sido una época de pensamiento débil. Tanto tras la crítica nominalista de finales de la Edad Media, como tras la crisis de la razón de la segunda mitad del siglo xix, se impuso la vuelta de las cosas a las palabras, al lenguaje, a la gramática, a la retórica y a la hermenéutica. Dilthey lo supo ver con particular claridad. Por eso situó el comienzo de la hermenéutica en el Renacimiento. El humanismo es hermenéutico, precisamente porque sabe que entre la realidad y el ser humano hay siempre una constitutiva y radical inadecuación.

Todo este largo análisis era necesario para situar en los términos que yo considero correctos la persona y la obra de Pedro Laín Entralgo. Él ha sido un gran humanista. Lo decíamos al principio. Pero ha sido humanista en el sentido más riguroso de la palabra, en el que tuvo en algunas de las mejores mentes del siglo xvi y sobre todo en el que ha adquirido en el xx. Hombre de su época por nacimiento y por voluntad propia, Laín ha cultivado un tipo de enfoque de los problemas rigurosamente antidogmático. De ahí su interés por la historia como método de aproximación y abordaje de las cuestiones. Su labor en este sentido ha sido enorme. Y de ahí también su cercanía intelectual a lo mejor de la filosofía del siglo xx, a Dilthey, Ortega, Heidegger, Zubiri. La razón humana no tiene la capacidad de agotar la realidad ni de conocerla especularmente. No cabe, pues, ser racionalista. Frente a la teoría de la verdad como *adaequatio*, la verdad como *alétheia*; frente a la adecuación, la desvelación; una desvelación que ha de ser necesariamente progresiva e histórica. La realidad dista de mostrárenos al desnudo. La desvelación no es, por ello mismo, total. Como en la famosa danza de los

velos, nunca se acaba de ver a la dama completamente desnuda. Leonardo expresó esto de forma muy bella, cuando dijo que *la verità fu sola figliola del tempo*.

En Laín Entralgo, como en Dilthey, como en Heidegger, como en Ortega, esto ha tenido consecuencias importantísimas, que han cristalizado en su teoría de la «comprensión». Comprender algo es una labor siempre abierta, inacabada. Cualquier cosa tiene más perspectivas que todas las que cualquiera pueda abarcar. De ahí la importancia de los otros puntos de vista, y por tanto de los otros, de las otras personas. Los otros me son indispensables en mi camino hacia la comprensión de las cosas y de los acontecimientos. Yo necesito a los otros para aclararme a mí mismo. Eso explica la importancia de la escucha. Hay que escuchar al otro con voluntad de comprensión. No hay comprensión adecuada sin el otro, sin todos los otros. Todos me son necesarios. Laín Entralgo pensó esto y lo practicó de un modo ejemplar. Ahí están todas sus obras. Y ahí el título de una de ellas que resume buena parte de su programa intelectual, *Ejercicios de comprensión*. Si algún tipo psicológico le resultó siempre particularmente antipático, fue el de quienes están o creen estar al cabo de la calle de las cosas y de los problemas, de todo.

La comprensión no es un puro fenómeno intelectual. Éste es otro sesgo procedente del viejo racionalismo. En la comprensión intervienen factores emocionales tanto como intelectuales. La comprensión es empática. He ahí otra de las características de la obra de Laín, la importancia que en ella adquiere la vida emocional. Su talante está a mil leguas de la apatía estoica. Esto es también muy propio de la filosofía del siglo xx. La razón humana no es pura, sino vital, histórica, emocional, sentiente, hermenéutica, dialógica, etc.

Esto explica que Laín no haya querido nunca definir al hombre como «animal racional», al modo del viejo Aristóteles y de toda la tradición ulterior. No es la razón

lo más específico del ser humano, por extraño que esto pueda parecer. Tanto como por sus razones, el hombre se caracteriza por sus emociones. Resulta sorprendente que esto, que hoy parece tan obvio, no haya adquirido carta de naturaleza más que a la altura del siglo xviii. Entonces es cuando la vieja tripartición de las facultades o potencias del alma en memoria, entendimiento y voluntad, cede el puesto a la formada por el conocimiento, el sentimiento y la tendencia. El sentimiento empieza a situarse en condición de igualdad con la inteligencia y con la voluntad. El ser humano se caracteriza tanto o más por el modo como siente que por el modo como entiende o quiere.

De su formación y práctica psicológicas y psiquiátricas Laín Entralgo sacó varias enseñanzas fundamentales. Una de ellas es que la realidad se le actualiza al ser humano no sólo por sus sentidos externos sino también por sus sentimientos. Max Scheler había escrito en 1916 un texto titulado *Ordo amoris*, que trata precisamente de esto. Su viuda lo publicó póstumamente, en 1933, y Zubiri lo tradujo y publicó en castellano al año siguiente. En él se leen frases como la siguiente: «Es siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma.» Hoy diríamos, utilizando el término introducido por Daniel Goleman, que la inteligencia humana es emocional. Eso explica algo que resulta evidente para todo psiquiatra, a saber, que la patología de la vida emocional distorsiona la percepción de la realidad y de las cosas por vías que resultan incontrolables para la inteligencia. Laín se sitúa en este punto en la tradición que forman Brentano, Husserl, Scheler y Zubiri. De Scheler son estas frases: «Es una arbitrariedad sin igual limitar tan sólo al pensamiento este modo de consideración y abandonar a la psicología toda la parte restante del espíritu. Se supone con ello que la relación inmediata con los objetos es propia tan

sólo de los actos pensantes, y que toda otra relación con aquéllos por medio de intuiciones de diversa especie, por medio de tendencias, sentimiento, amor, odio, realízase por medio de un acto de pensamiento que proyecta sobre los objetos un contenido dado en la percepción interna (y en el caso del dominio emocional, un estado afectivo). Pero [...] en la experiencia adquirida en la realización de actos religiosos de creencia, oración, adoración, amor; en nuestra experiencia de la creación artística y del disfrute estético; en todo ello se nos dan contenidos inmediatos y conexiones objetivas que en manera alguna existen para una actitud puramente pensante.» Laín Entralgo tomó buena cuenta de todo esto y de los desarrollos que a partir de ahí hicieron otros autores, como Zubiri. La distinción que este último establece entre inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente no debe interpretarse como si la inteligencia sentiente fuera la única que nos pone en contacto con la realidad y la reacción emocional fuera siempre ulterior y derivada. Todo lo contrario. Esas tres dimensiones lo son de una y la misma impresión de realidad y, por tanto, todas y cada una de ellas nos ponen en contacto con las cosas y nos actualizan notas suyas.

A partir de aquí cobra todo su sentido otro de los puntos fundamentales de la obra de Laín. Me refiero a su definición del ser humano por tres notas o características, su condición de credente, esperante y amante, o como él ha dicho tantas veces, su condición pística, elpídica y fílica. Sin esto no se entienden obras suyas tan importantes como *La espera y la esperanza*, *Teoría y realidad del otro*, *Sobre la amistad*, o la que se titula *Creer, esperar, amar*. La enumeración recuerda, ciertamente, las tres virtudes teológicas de la tradición cristiana. Pero sería un error reducirla a ellas. Si algo pretende Laín en todos esos libros es mostrar y demostrar que se trata de notas inseparables de la humanidad y que

definen mejor que ningunas otras la propia realidad humana. No hay vida posible sin fe, sin esperanza y sin amor. Nuestra existencia está necesariamente montada en y sobre ellas. Hoy que tanto se usa y abusa del término cabría denominarlas condiciones trascendentales de la propia humanidad. Y adviértase que si todas tres se caracterizan por algo, es por no ser exclusivamente intelectuales sino también y a la vez emocionales. La teología cristiana ha tenido siempre claro que la fe, por su propia naturaleza, no es nunca completamente racional, aunque sí deba ser razonable. En la carta a los romanos se la denomina *ratiōnabile obsequium*. Ortega, por otra parte, dedicó uno de sus ensayos más lúcidos a describir la ineludibilidad de las creencias en la vida humana. Y lo mismo cabe decir de la esperanza y del amor.

Interesa resaltar que para Laín Entralgo esto no era una teoría más o menos ingeniosa. Muy al contrario, fue todo un programa de vida. He dicho más de una vez que él hizo de esos conceptos un estilo de vida, y por tanto también una ética y una ascética. Creer en el otro, creer en el ser humano, esperar de él, amarle con amor de proximidad y de amistad. Quien haya conocido personalmente a Laín sabe que éste fue el santo y seña de su vida. Pocas personas han cultivado la amistad como él. En sus libros definió la amistad como la conjunción de benevolencia, beneficencia y confianza amistosa, lo que él propuso llamar *benevolentia*, y en su vida hizo gala de esas tres cualidades.

Hay una última dimensión de su obra que es preciso resaltar. Se trata del carácter contingente, caduco, lábil de la realidad humana, y por ello mismo enfermable y mortal. También ésta es otra característica propia de la filosofía del siglo xx. Recuérdense los análisis de Jaspers de las situaciones-límite, el de Heidegger de la mortalidad o el de Ricoeur de la labilidad. Laín Entralgo va a someter a examen sobre todo en los conceptos de enfermabilidad y

enfermedad. Su aportación en este punto ha sido completamente fundamental. En pocos ámbitos el positivismo ha cobrado tantos éxitos y a la vez realizado mayores estragos que en medicina. Ello ha hecho que para los médicos la salud y la enfermedad hayan pasado a ser sólo hechos físicos objetivables en el cuerpo del paciente mediante instrumentos cada vez más resolutivos. En medicina han tardado en entrar las ciencias morales y políticas, o las ciencias del espíritu, o las ciencias sociales, y resulta excepcional la reflexión filosófica rigurosa. Llama la atención la diferencia cuantitativa y cualitativa entre los estudios filosóficos que suscitaron los descubrimientos de la nueva física en las primeras décadas de nuestro siglo y los generados por la nueva biología en los últimos cincuenta años. En este punto la obra de Laín Entralgo ha sido simplemente excepcional, tanto por su amplitud como por su rigor.

Como todo pensador importante y como toda gran persona, Laín Entralgo ha sido un auténtico maestro. El maestro verdadero no exige nunca de sus discípulos fidelidades incondicionales ni obediencias ciegas. Todo lo contrario, estimula su originalidad y respeta su autonomía. Él dijo muchas veces que no es buen hijo quien en algún momento de su vida no sabe ser padre de su padre, y que no es buen padre el que alguna vez no sabe ser hijo de su hijo. Análogamente, cabe decir que no es buen maestro el que en algún momento de su vida no sabe ser discípulo de su discípulo, ni es buen discípulo el que en ciertas ocasiones no puede llegar a ser maestro de su maestro. Brevemente, que sólo es buen maestro el buen discípulo y viceversa. Laín Entralgo se propuso como tarea a lo largo de su vida aprender de todos, médicos, científicos, poetas, historiadores, filósofos, fue un excepcional discípulo, y de ese modo acabó convirtiéndose en un gran maestro. Con su muerte, algunos hemos perdido un maestro y un amigo, dos de los mayores dones que a uno puede otorgarle la vida.