

Laín, filósofo de la cultura española

1. El peso de la guerra civil en la vocación histórica y antropológica de Laín

En mi larga ocupación con los pensadores del exilio español de 1939, he dejado clara y amplia constancia de la influencia que la guerra civil —y el exilio como su consecuencia inmediata— dejó en su evolución intelectual. Me he preguntado a mí mismo en varias ocasiones cuál había sido esa influencia en los que quedaron dentro de España; incluso me he cuestionado hasta qué punto estaba yo incurriendo en parcialismo culpable al no dar respuesta a esa pregunta por parte de los que quedaron al otro lado de la línea divisoria que la guerra trazó sobre la cultura española. Mi pregunta está hecha sin malicia; con toda ingenuidad y con toda seriedad me pregunto hasta qué punto pudo haber culpabilidad cuando a esa tarea me incitó uno de mis maestros universitarios de la España franquista, el cual al referirse al exilio filosófico tras la guerra civil dijo: «Es un hecho que, apartados física e ideológicamente de España, viven desparrramados por el mundo, y principalmente en América, unos centenares de intelectuales españoles». La frase es de José Luis Aranguren y corresponde a su estudio «La evolución espiritual de los intelectuales en la enmigración»;¹ ensayo de cuya influencia sobre mí dejé en su momento constancia expresa.² En cualquier caso, hay un hecho objetivo, y es mi poca atención —al menos pública, como historiador e intelectual— a la obra de los que quedaron dentro de España, tras la guerra civil, una injusticia —si es que la hubo— que pretendo disminuir parcialmente con el presente estudio dedicado a la obra de Pedro Laín Entralgo como historiador de la cultura española.

Cuando estalla la guerra en 1936, Laín es todavía un joven de 28 años que —tras su carrera universitaria y sus primeros escaños profesionales— intenta abrirse paso en medio de una situación social y política que durante la Segunda República se había hecho especialmente conflictiva. La importancia de los sucesos que se precipitan a partir del 18 de julio de aquel año va a tener en la biografía de Laín un reflejo patente; bastaría, para dar cuenta de ello, comprobar que, de los siete capítulos en que divide su libro de memorias,³ tres están íntegramente dedicados a la guerra civil. No seríamos justos, sin embargo, si limitásemos dicha importancia a esa mera referencia cuantitativa. El peso de la guerra civil sobre la vida y la obra de Laín sobrepasa toda dimen-

¹ El texto de Aranguren está recogido en su libro *Crítica y meditación*, Taurus, Madrid 1957; pp. 165-166.

² J. L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Ediciones Guadarrama y Seminarios y Ediciones, Madrid 1967; p. 13.

³ Me refiero al libro *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barral Editores, Barcelona 1976.

sión cuantificable para convertirse en un elemento cualitativo que marca su destino y su vocación de modo definitivo e irrevocable.

En su *Descargo de conciencia* (1976), Laín se refiere una y otra vez a lo que él llama «mi siempre insoslayable y siempre urgente experiencia de la guerra civil», o como también dice: «más precisamente, mi condición de español para quien, ante la tarea de entender la realidad histórico de su patria, la experiencia de la guerra civil es, síno el único, sí el primero de los puntos de vista».⁴

En efecto, *el primero*, pues todos los demás problemas quedan empequeñecidos ante ese que afecta a la esencia misma de nuestra convivencia, y así lo reconoce explícitamente en el citado libro cuando se expresa en los siguientes términos: «Por grande que sea mañana la eficacia del auge económico, por importantes que hoy parezcan ser la transformación de los hábitos sociales y la mejoría del nivel de vida de no pocos españoles, ¿puede imaginarse un futuro político de España medianamente firme si no vamos hacia él a través de una superación real —real en las palabras, real en los sentimientos y en las ideas, real en las conductas y en las obras— de nuestra atroz guerra civil?»⁵ Por eso, a través de su acción intelectual y social, Laín se propone como objetivo último y superior poner todo su empeño en una causa: conseguir «que sea lección y sólo lección nuestra última guerra civil».⁶

Uno de sus críticos más perspicaces coincide con nosotros en esa importancia inicial de la guerra civil para la meditación intelectual de Laín. Así nos dice Helio Carpintero que «la guerra española conmocionó el alma de Laín hasta sus raíces más hondas»,⁷ o también, que «fue el tremendo desgarramiento de la guerra civil, reflejo o consecuencia de otro más hondo que venía infernando las entrañas de nuestra sociedad, lo que había de remover su conciencia histórica, civil, ciudadana».⁸ El problema primero, el más hondo, aquél cuya solución constituía condición necesaria para todos los demás era el problema de la guerra civil, es decir, el de una convivencia histórica, social e intelectualmente rota; problema que se le presenta a nuestro autor como un hecho histórico y como una cuestión antropológica. He aquí ya los datos iniciales de una vocación intelectual marcada por las dos disciplinas aludidas —historia y antropología—, cuyo cultivo ocupará alternativa o simultáneamente la biografía lainiana; todo ello con un fin muy específico: «reconstrucción de la convivencia española desgarrada», en palabras del crítico citado.⁹

Laín había estudiado medicina, pero su caracterológica inclinación a la teoría le hará preocuparse muy pronto por las consideraciones antropológicas de la realidad humana. Es —como él mismo dice de sí— un «modesto aficionado a las cuestiones últimas», bien patente —y es otra confesión suya— en «una irrefrenable tendencia de mi alma

⁴ Ibid., p. 474.

⁵ Ibid., p. 463.

⁶ Ibid., p. 479.

⁷ Helio Carpintero, «Pedro Laín Entralgo, o el afán de convivir», en *Cinco aventuras españolas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1967; p. 69.

⁸ Ibid., p. 91.

⁹ Ibid., p. 68.

hacia la consideración teórica de los temas, cualquiera que sea la materia de éstos». ¹⁰ Tras su paso por las Universidades de Zaragoza y de Valencia, para el propio Laín no admite ya dudas «el descubrimiento de una formal dimensión filosófica en la vocación de mi inteligencia». ¹¹ El descubrimiento se hace patente en Viena, ciudad a la que acude llevado del deseo de ampliar estudios en torno a la neurología y a la psiquiatría, pero cuyo final no es la conversión en un especialista de dichas disciplinas, sino la obtención de una mayor «formación general» que «producción especializada». ¹² Sin duda, la influencia de la dirección antropológico-filosófica del urólogo O. Schwarz (el *Urosoph* vienés) será decisiva para reafirmar su «propensión a considerar *toda* enfermedad humana, hasta las que más puramente corporales parecen ser, como la consecuencia de un proceso *a la vez* somático y psíquico, psicosomático». ¹³

Sobre este fondo teórico y filosófico, la desgarradora experiencia de la guerra civil actuará como un catalizador definitivo, marcando esa doble vocación hacia la historia y la antropología a que antes nos referíamos. Por lo que se refiere a la historia, el hecho incontrastable de la guerra hará explícito el verdadero fondo del llamado *problema de España*: «la dramática inhabilidad de los españoles, desde hace siglo y medio, para hacer de su patria un país mínimamente satisfecho de su constitución política y social»; resolver este problema era, por tanto, «condición necesaria para la cabal fecundidad histórica de aquel inmenso sacrificio personal y colectivo». ¹⁴ A ello contribuirá Laín con una serie de aportaciones historiográficas sobre las que nos extenderemos más adelante; ahora nos interesa resaltar como ese problema histórico está íntimamente ligado a una cuestión antropológica, que es la constitutiva referencia de la persona a la realidad de los otros, es decir, la dimensión interpersonal de la convivencia social. Una guerra civil —y mucho más, como en el caso español, una serie de guerras civiles— es prueba inequívoca de que la convivencia social de una comunidad está mal resuelta; por eso dice Laín: «He nacido y crecido en el seno de un pueblo especialmente herido, acaso sin él saberlo, por este radical problema de la existencia humana... Lo que en España solemos llamar *amor al prójimo*, ¿no es, con desdichada frecuencia, una simple forma proyectiva del amor al grupo propio, y, por tanto, del amor de sí mismo? En mi circunstancia nacional opera, siempre mal resuelto, el problema social del otro». ¹⁵

2. Etapas de su evolución intelectual

Un simple repaso a los títulos que componen la obra varia y multiforme de Laín nos confirmaría en todo lo dicho. Teoría, historia y ciencia, triada de conceptos que podría resumirse en la dualidad: historia y antropología, vienen a concentrar la ocupación intelectual de nuestro autor en sus tres etapas fundamentales: 1) 1941-1956; 2) 1957-1976;

¹⁰ P. Laín Entralgo, *Obras*, Ed. Plenitud, Madrid 1965; p. XIII.

¹¹ Descargo de conciencia, op. cit., p. 51.

¹² Ibid., p. 114.

¹³ Ibid., p. 112.

¹⁴ España como problema, Aguilar, Madrid 1961; pp. XI y XII.

¹⁵ Teoría y realidad del otro, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1961; vol. II, pp. 400-401.

y 3) 1976-1986. La primera estaría caracterizada por una predominante preocupación por la historia española —títulos significativos como *Sobre la cultura española* (1943), *Menéndez Pelayo* (1944), *Las generaciones en la historia* (1945), *La generación del 98* (1945) y *España como problema* (1949)—, mientras en la segunda el énfasis recaería sobre la antropología —*La espera y la esperanza* (1957), *La empresa de ser hombre* (1958), *Teoría y realidad del otro* (1961), *La relación médico-enfermo* (1964)—, si bien los temas históricos y antropológicos se mezclan simultáneamente con frecuencia en una y otra etapa. El rasgo característico de ambas es, sin embargo, la estrecha dialéctica establecida en la meditación lainiana entre historia y teoría, hasta el punto de convertir la historia en plataforma generalizada de sus ulteriores investigaciones, rasgo que se refleja en la misma estructura de sus libros, casi siempre precedidos de un amplio recorrido histórico sobre el problema que se dispone a tratar. Así, su libro *La espera y la esperanza* va subtítulo muy significativamente: «Historia y teoría del esperar humano», ocupando la parte histórica bastante más de la mitad del volumen; en *Teoría y realidad del otro*, el primer tomo cercano a las 400 páginas es una exploración histórica del tema a investigar, mientras el segundo es un tratamiento sistemático de la cuestión; la misma experiencia podríamos recoger examinando otros libros del autor. Nos quedaríamos en la superficie del planteamiento si nos limitásemos a reseñar sin más esa característica, sin cobrar conciencia de que tal modo de proceder obedece a una meditada actitud metodológica que consiste en «hacer del conocimiento histórico presupuesto del conocimiento sistemático». ¹⁶ Por lo demás, con ello no hace Laín sino seguir la dirección marcada por Ortega —en *Historia como sistema*— y por Zubiri —en «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico»—, que pusieron las bases filosóficas del metódico empleo de la historia como preámbulo de la reflexión sistemática.

En realidad, estamos aquí tocando uno de los nervios centrales de la actitud intelectual de Laín: su recusación de todo adanismo. Esa fue precisamente la tentación a que tuvo que sustraerse tras la guerra civil, cuando «con la mente a medio formar, la vida de España nos puso en el trance de enseñar a otros más jóvenes». ¹⁷ Pero, en verdad, se trata de algo más que una cuestión de coyuntura histórica; quizá fue ésta la que le llevó a la convicción de que no hay vida intelectual sin continuidad con la historia; es el diálogo que, a través de ésta, establecemos con la tradición, el origen y la base de toda comunidad científica a intelectual. En este sentido, pocos magisterios más esclarecedores y ejemplares que el del propio Laín, hombre pontifical —edificador de puentes— en el sentido más noble y original de la palabra, clave de la historia española en los años que siguieron a la guerra civil, árbitro de una situación intelectual sin cuya presencia hubiese caído en rotundo deterioro.

Es quizá este el momento adecuado de nuestra exposición para referirnos a los grandes maestros inspiradores de la obra de Laín. Como hombre de continuidad y de diálogo no podía dejar de recibir inspiración de algunos de sus mayores. Si Ramón y Cajal fue como científico un faro ejemplar de su conducta —véanse sus *Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal*—, las fuentes vivas de su pensamiento hay que ir a buscarlas en

¹⁶ *La relación médico-enfermo*, p. 29.

¹⁷ *España como problema*, p. 676.

Menéndez Pelayo, como historiador, y en Xabier Zubiri, como filósofo. En este último aspecto, debemos constatar que la obra teórica de Laín es incomprensible sin la filosofía de Zubiri; el testimonio de ese magisterio está declarado de forma muy temprana en la «Carta a Xavier Zubiri» con que Laín encabeza en 1944 su libro *Las generaciones en la historia*. Aparecía allí expresamente la deuda al filósofo donostiarra visible en la «fidelidad a dos actitudes fundamentales de la mente»: 1) la que afirma que «sólo es vivo y verdadero nuestro saber cuando contemplamos como permanente problema aquello que sabemos o aprendemos»; 2) la que se ancla en «la obediencia al imperativo del concepto». Más tarde la invocación al magisterio y a la filosofía zubiriana se repiten innumerables veces a lo largo de la obra de Laín, hasta llegar muy recientemente a su *Antropología médica* (1984), donde los conceptos de estructura y respectividad, según la formulación de Zubiri, aparecen plenamente incorporados a una visión médica —y específicamente clínica— de la antropología, como nos hace constar en una nota a pie de página: «la antropología filosófica más rigurosa y más adecuada al saber científico actual es, a mi juicio, la de Xavier Zuribi».¹⁸ El filósofo Laín Entralgo dará así cima a uno de sus más fervientes anhelos como intelectual: la formulación de una antropología filosófica cristiana basada en un conocimiento positivo de la ciencia médica de nuestro tiempo.

Más atención debe, sin embargo, merecernos aquí la figura de Menéndez Pelayo, puesto que nos ocupamos de la obra de Laín como historiador, pero antes de pasar a ello parece obligado dar por terminado el breve repaso que estábamos haciendo a la evolución intelectual de Laín. Habíamos señalado dos etapas con fecha fronteriza en 1956, marcadas respectivamente por una predominante preocupación histórica, la primera, y antropológica, la segunda, pero nada hemos dicho de la tercera, iniciada en 1976. A mi juicio es ésta una etapa de síntesis, donde la obra de Laín queda rematada y cumplida por el logro de algunas de sus más altas aspiraciones. Como historiador de la medicina un año antes Laín ha terminado de publicar la *Historia Universal de la Medicina* (1969-1975), que, bajo su dirección, redactó el equipo formado por Luis Sánchez Granjel, José María López Piñero, Agustín Albarracín y Luis García Ballester; con legítimo orgullo ha podido escribir Laín sobre esta obra, producto de la colaboración de ciento veintisiete especialistas procedentes de 17 países: «Lo que desde 1905 no había podido realizarse en todo el planeta, un pequeño grupo de hombres lo hemos logrado en este pequeño y áspero relieve de él que limitan las aguas de nuestro Mediterráneo y de nuestro Atlántico».¹⁹ Al mismo tiempo, Laín va a cumplir en los próximos años uno de sus más fervientes anhelos intelectuales: la redacción de una antropología médica en que tuvieran convergencia su antropología filosófica de base cristiana, por un lado, y el vasto saber de la medicina y la clínica como ciencias positivas, por otro. Como dice Carpintero, «la consideración sistemática de la medicina le empujaba hacia una antropología médica, una doctrina del hombre que hiciera comprensible la enfermedad, la salud, y cuantas cuestiones llevan ambas anejas, enriquecidas con los datos po-

¹⁸ Antropología médica para clínicos. *Salvat, Barcelona* 1984; p. XXXII; véase sobre el particular dos estudios: Diego Gracia Guillén, «La estructura de la antropología médica», *Realitas*, I, Madrid 1974; y I. Ellacuría, «Introducción crítica a la Antropología filosófica de Xavier Zuribi», *Realitas*, II, Madrid 1976.

¹⁹ Descargo de conciencia, p. 502.

sitivos de las ciencias, pero atenta también a encuadrarlos dentro de un auténtico cuerpo sistemático». ²⁰ Estas palabras —certeras— escritas por Carpintero en 1967, sólo hallarán pleno cumplimiento diecisiete años después con la publicación en 1984 de su *Antropología médica para clínicos*, digno remate de una vida y una obra dedicada a la meditación filosófica y científica sobre el hombre, que será calificada por el propio Laín como «la más alta ambición de mi vida». ²¹

Estas etapas intelectuales bien podían ser jalonadas por los acontecimientos de su vida pública. Amplia esperanza al principio en la aportación falangista al régimen de Franco, basada en una firme adscripción a lo que el propio Laín llamó «los valores morales del nationalsindicalismo», ²² dentro de una peculiar interpretación caracterizada como «falangismo liberal» o, en otras ocasiones de «liberalismo intelectual». Son los años de fundación de la revista *Escorial* (1940), con el propósito manifiesto de convertirla en plataforma de «restablecimiento de una comunidad intelectual» (n.º 1); los años de obtención de la cátedra de «Historia de la Medicina» en Madrid (1942); de ingreso en la Real Academia de Medicina y en la Española; momento que culmina con su nombramiento como Rector de la Universidad de Madrid en 1951, cargo que se verá obligado a dejar tras los sucesos universitarios de 1956, en que la política de apertura y diálogo seguida por el Ministerio de Educación, bajo el mandato de Joaquín Ruiz-Giménez, encuentra la hostilidad declarada del régimen. A partir de aquel momento se inicia la condición de lo que Laín ha llamado, hablando de sí mismo, *paria oficial* —«en modo alguno, añade, paria-social»—, demostrativa de su alejamiento del régimen franquista, declaradamente incompatible con las apetencias de libertad, de diálogo y de convivencia que el grupo fundador de *Escorial* propugnaba. Se trataba de reconstruir la convivencia española desgarrada por la guerra civil, como antes decíamos; por eso, tras calificar a ésta de «necesaria», aseguraban que sólo «nuestras obras podrían legitimarla»; nunca «los errores» o los «crímenes del adversario» (n.º 2).

Pero, si el fracaso político del grupo les hacía automáticamente *parias oficiales*, su misión social cobraba una especial importancia ejemplificante y moralizadora, que les convertía en lo que Laín ha llamado «gheto al revés». La cabeza de ese supuesto *gheto* no podrá ser otra que la de Laín, cuyo reconocimiento público y académico se acentúa, muy especialmente a partir del cambio de régimen en 1976, tras la muerte de Franco. Si en 1964, Laín es nombrado académico de la Real Academia de la Historia, en 1983 obtendrá la designación como Presidente de la Real Academia de la Lengua, tras la jubilación de Dámaso Alonso. Es un nombramiento que honra a la institución, pero que dignifica también una vida de esfuerzo dedicada a la universidad y a la inteligencia, con la vista puesta en un sincero deseo de perfección de España y de mejora de nuestra sociedad. La procesión, sin embargo, iba por dentro.

3. La antropología de la esperanza

Hay, en efecto, un problema de conciencia mal resuelto en la biografía de Laín, que estallará finalmente con la publicación en 1976 de su *Descargo de conciencia*. Se trata

²⁰ Helio Carpintero, op. cit., p. 80.

²¹ Descargo de conciencia, p. 497.

²² Así se tituló el primer libro de Laín tras la contienda civil, publicado por la Editora Nacional en 1941.

de un sentimiento de culpabilidad por no haber declarado públicamente y de modo suficiente los pecados que la guerra civil llevó consigo. Es cierto —y de ello hemos dejado anterior constancia— que Laín puso todo su empeño como intelectual en lograr que en la España franquista se asumiesen los valores del pasado dignos de dicha asunción, que se crease un clima de concordia y amistad entre los contendientes de la guerra civil y que ésta quedase en las futuras generaciones sólo como una irrepetible lección de la memoria histórica. Sí, sí; todo eso es cierto. Y, sin embargo, Laín lo consideraba insuficiente, pues en el ambiente socio-político de aquella España seguía imperando *la interpretación maniquea de nuestra guerra civil como una pugna entre «buenos» y «malos», entre «justos» y «delincuentes»*.²³ Precisamente, esta interpretación es la que Laín moralmente repudiaba, consciente desde muy pronto en 1936 de que «el crimen no fue patrimonio exclusivo de los llamados *rojos*», de que «en la llamada *zona roja* hubo también ideales nobles y generosos» y de que «en la España vencedora, en la *España nacional*, hubo también crímenes».²⁴ A pesar de esa conciencia, Laín reconoce su culpabilidad histórica respecto de sí mismo: «he seguido durante años —dice— entre las filas de los vencedores y en relativo silencio público respecto de este gravísimo hecho de nuestra historia»; silencio que él considera grave en quien no es un técnico puro, ni un profesor exclusivamente atenido al cultivo de su disciplina, sino un escritor a quien el «problema de España» le laceraba interiormente. De aquí su conclusión: «Por todo ello, mi conciencia moral ha vivido íntimamente perturbada desde aquél agosto de 1936 hasta hoy mismo».²⁵

El supuesto pecado de Laín así declarado no es personal, sino ampliamente compartido por grandes sectores de la sociedad española; de aquí su carácter de *pecado histórico*, que exige una reparación colectiva. Así lo dice: «Los pecados históricos, cuya realidad es y tiene que ser social, piden confesión pública, y más aún cuando en la realización efectiva del pecado en cuestión uno ha resultado vencedor, y más todavía si el vencedor se llama a sí mismo cristiano». Hay en este párrafo una alusión implícita a la responsabilidad de la Iglesia española en el conflicto bélico, a la que apelará después directamente: «Respecto de los graves e indudables desafueros cometidos en la llamada *zona nacional*, ¿ha dicho lo suficiente la Iglesia de España?»²⁶

No estamos haciendo aquí un juicio por responsabilidades. Queremos simplemente llamar la atención sobre un problema moral en la conciencia intelectual de Laín, que le llevó a un patente ostracismo de la vida oficial y una exigencia ética cada vez mayor en la vía de la convivencia y de la concordia entre españoles. Así va cumpliendo un itinerario que empieza por el repudio del «pluralismo unitario» o «por representación» y la aceptación del auténtico «pluralismo democrático», para acabar con el claro y rotundo rechazo a toda violencia enunciado en estos términos: «Mi rebelión contra todo género de violencia política, terrorista, policíaca o judicial, sea cualquiera el fin que

²³ La frase está recogida —subrayada también— de Descargo de conciencia, p. 458.

²⁴ Descargo de conciencia, pp. 459 y 460.

²⁵ Ibid., pp. 460-461.

²⁶ Ibid., pp. 462-463.

para ella se invoque; mi convicción de que no puede haber vida política ni convivencia social suficientemente sanas sin la existencia, jurídicamente garantizada, de una oposición libre y responsable; mi fe, sin beaterías doctrinarias ni entusiasmos adolescentes, en la virtualidad del examen riguroso de la conciencia histórica». ²⁷ Al producirse la muerte de Franco en 1975, la prueba va a ser hecha: «en el curso de pocos meses vamos a saber —escribe— si nuestra última guerra civil ha sido una verdadera lección correctiva o sólo otro episodio sangriento de nuestra historia interna». Al primer término del dilema apuntó la vida de Laín desde 1936; de forma rotunda desde 1956, cuando —según sus palabras— «por fin me instalé en mi propia y definitiva realidad». ²⁸ Entre el temor y la esperanza, Laín optó por la segunda.

Esta esperanza se apoya en hechos positivos; entre el español medio de 1975 y el de 1930, Laín ve una gran distancia, que le lleva a pensar en una «fuerte mutación psicosocial», cuyos rasgos más evidentes serían los siguientes: una resuelta hostilidad contra cualquier especie de guerra civil; una conciencia social especialmente clara y viva; un imperativo sociopolítico de afirmación de la libertad civil; y un imperativo socioeconómico de justicia social; En estas motivaciones ve reflejada nuestro pensador su esperanza de español ferviente y anhelante en un futuro mejor para su país. Ahora bien, esa esperanza no es sólo el resultado de una descripción objetiva y de un cálculo bien establecido, sino de una meditación seria y profunda en el contenido filosófico-religioso de la virtud misma de la esperanza. Por esta razón, creemos oportuno introducir ahora en esta exposición una breve e insuficiente referencia a la antropología lainiana de la esperanza, una de sus más sólidas contribuciones intelectuales al pensamiento español.

La meditación tendrá necesariamente que partir de dos de sus principales presupuestos antropológicos: 1) el hombre como ser constitutivamente abierto: al pasado (historia), al cosmos (ciencia natural), a otros hombres (convivencia), al futuro (esperanza) y al fundamento último de su realidad (religión); 2) el hombre se halla en posición de unos hábitos —psicológicos, fisiológicos, sociales— que constituyen el fundamento natural de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; o, en palabras de Laín, la condición pística, elpídica y fílica de la naturaleza humana, enmarcadas dentro de las coordenadas filosófico-antropológicas del pensamiento de Xabier Zuribi. En ellas tiene particular importancia lo que se ha llamado «la reivindicación del cuerpo», es decir, la consideración del ser humano como una unidad psicofísica de carácter radical, en que alma y cuerpo aparecen dialécticamente coimplicados en esa realidad única e indivisible que es el hombre. La afirmación que acabamos de hacer tiene particular importancia en un doble sentido: por un lado, supone un reconocimiento de los derechos de la *naturaleza* en una consideración del hombre donde ésta —tras el orteguiano «el hombre no tiene naturaleza, sino historia»— había quedado particularmente desvalorizada; por otro lado, ese reconocimiento es de especial significación para un pensamiento filosófico como el de Laín, donde la medicina como ciencia positiva ocupa un lugar muy relevante. En este sentido habrá que entender la clasificación que hace Laín del cuerpo como realizador, analizador y catalizador del hombre. No interpretemos mal

²⁷ Ibid., p. 464.

²⁸ Ibid., pp. 478-479.

lo que acabamos de decir. Quizá algún lector piense que Laín se aparte del pensamiento de Ortega, cuando esto no ocurre más que en algún punto concreto como el señalado. En realidad, Ortega y Heidegger están en la base misma de la filosofía sobre la esperanza elaborada por Laín. Véamos como.

Por lo que se refiere a Heidegger, la influencia es muy antigua. En un ensayo nada menos que de 1938, «Quevedo y Heidegger», señala los antecedentes existencialistas que aparecen en Quevedo²⁹ y se apunta ya la posibilidad de oponer a la angustia heideggeriana una esperanza humana como temple de ánimo fundamental (*Befindlichkeit*). El tema aparece claramente formulado poco después: «¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que al preguntar expresa?... ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este es un habitual modo de ser de la existencia humana... Acaso podría hablarse del temple de la *espera*, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la *espera*, tomado como previa orientación (*leitende Hinblicknahme*) en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostraría a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente, y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo».³⁰

La apertura hacia el futuro que es la esperanza, aparece también en la filosofía de Ortega y Gasset, al concebir al hombre como una *empresa* dinámica que es su propia biografía. La preocupación orteguiana por hacer sistema de la historia es recogida por Laín cuando afirma que la vida es empresa y que-hacer problemáticos de sustancia histórica, puesto que el hombre vive siempre en la historia, y sólo interpretando y poseyendo a ésta puede configurar su presente; de aquí la necesidad —como él dice— de que «mi reflexión sobre la esperanza trate de asumir en su seno lo que la esperanza ha sido para el hombre a lo largo de la historia».³¹ Se recoge así la necesidad de contar con los otros hombres, con sus interpretaciones del pasado y con sus condiciones de vida —las cosas—. Zubiri recogerá esta dimensión del existencialismo heideggeriano y orteguiano, subrayando la nihilidad ontológica del hombre, su no ser nada sino no es contando con la «circunstancia» que le rodea y los objetos que constituyen su mundo. Queda así expresada «la constitutiva indigencia del hombre —su condición de *eas ab alio*, como decían y dicen los escolásticos— que se realiza manifiesta en cuanto él es un ente “necesitado en su cuerpo”, “deudor del pasado”, “proyectado al futuro”, “abierto a los demás” y “religado a Dios”».³² A través de esas notas constitutivas de nuestra indigencia, se hace patente la fuente de toda indigencia en «nuestra metafísica

²⁹ El tema ha sido reiteradamente tratado por Laín. Junto al ensayo citado (aparecido en Jerarquía, n.º 3, Pamplona 1938), había que mencionar también: «La vida del hombre en la poesía de Quevedo», La aventura de leer, Madrid 1956.

³⁰ El párrafo pertenece a la «Memoria» de oposiciones a cátedra sobre Concepto, método y fuentes de Historia de la Medicina (Madrid 1941); está recogido también en La espera y la esperanza, Madrid 1962; pp. 9-10.

³¹ Descargo de conciencia, p. 480.

³² Ibid., p. 485.

necesidad de fundamento (la condición de *eas ab alio* de la criatura humana y de toda criatura) y la conciencia que de esa general necesidad ontológica posee el hombre (el sentimiento y la idea de nuestra implantación en el fundamento de la realidad). Digámoslo —añade Laín— con el ya ineludible término que hace treinta años acuñó Zubiri: aquella en que se manifiesta que el hombre es un ser *reliado*.³³ Así comenta nuestro autor, dando razón de su propio pensamiento, la exposición que del mismo hizo Pedro Soler Puigoriol en el libro *El hombre, ser indigente* (Madrid, 1966), una de las primeras exposiciones de conjunto del pensamiento lainiano.

Todo lo desarrollado hasta aquí en este apartado nos coloca en disposición adecuada para comprender el contenido de la antropología de la esperanza elaborada por Laín, así como de comprender también la profunda imbricación de la misma en el sentido de su biografía. No estamos, evidentemente, ante una elucubración fría y despersonalizada, sino ante una respuesta cálida, inteligente y honda a los problemas de su propia vida, y así debe entenderse lo que digamos a continuación.

En 1957 aparece la primera edición de *La espera y la esperanza*, siguiendo —como indica el subtítulo *Historia y teoría del esperar humano*— su metodología de integrar en unidad la indagación histórica y la reflexión sistemática. Así nos encontramos con un grueso volumen de más de 600 páginas, estructurado en cinco partes, de las cuales las cuatro primeras tienen un contenido histórico: I. Constitución de la teoría cristiana de la esperanza; II. La esperanza en el mundo moderno; III. La esperanza en la crisis de nuestro tiempo; y IV. La esperanza en la España contemporánea. Sólo en la parte V desarrolla Laín su propia antropología de la esperanza, y por ello limitaremos aquí nuestras referencias a esta última.

El punto de partida de la investigación lainiana es la teoría del esperar humano, según la cual se constituye la espera como un hábito de la realidad psicofísica del hombre. Estudia Laín la espera en el animal como una disposición instintiva, situacional y definida, con sus correspondientes estructuras anatómicas de carácter bioquímico y neurológico, por contraste con el hombre, donde la importancia del telencéfalo le ofrece una compleja y riquísima capacidad de formalización, como ha descubierto Zubiri. La consideración que hace éste de la unidad estructural alma-cuerpo como una verdadera unidad primaria, donde todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental, opera como base de la doctrina de Laín, para quien el modo de esperar del ser humano no puede entenderse sino como el modo de esperar de quien se ve obligado a existir «haciéndose cargo de la situación». Ahora bien, la «espera» adquiere carácter «humano» cuando el hombre ordena las posibilidades que le da la situación en torno a una sola, es decir, las convierte en proyecto. De aquí la conclusión inevitable: «la forma propia de la espera humana es el proyecto».³⁴ El análisis pormenorizado de la biología humana en torno a los sistemas neuroendocrinos que gobiernan la espera vienen a constituir la base anatómica de las doctrinas de Heidegger, de Ortega y de Zubiri sobre el proyectar humano, bien sea a través de la descripción existencialista del *Entwar* (Heidegger),

³³ Ibid., p. 491.

³⁴ *La espera y la esperanza*, Madrid : p. 494.

del examen antropológico del vivir como «una faena que se hace hacia delante» (Ortega), o del modo de existencia temporal del espíritu encarnado como una «cuasicreación de posibilidades» (Zubiri). En resumen del propio Laín: «El cuerpo del hombre *exige* que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano —el espíritu encarnado— *se ve obligado* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera». ³⁵

La cuestión está ahora en cómo la espera se convierte en esperanza —dos palabras que sólo en castellano tienen la misma raíz— y la respuesta no puede venir más que del análisis de la relación entre la espera y la actividad proyectiva en que esa espera se constituye. Es aquí donde Laín introduce la categoría del «preguntar», pues «el carácter imprevisible e inseguro de nuestra relación con la realidad cobra su expresión racional o lógica en la *pregunta*. Por eso todo proyecto debe resolverse apenas formulado en ráfaga de interrogaciones». Y concluye: «Vivir humanamente es proyectar y preguntar; quien proyecta pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta». ³⁶

El paso siguiente le lleva a un análisis de la pregunta, bajo la cual se esconde siempre una creencia en la posibilidad de respuesta bajo el temple anímico de la «confianza» o «fiducia», pues el que pregunta espera siempre inequívocamente una respuesta y una respuesta positiva en el sentido del proyecto implicado. Es precisamente esa confianza lo que eleva la espera a esperanza, convirtiendo a ésta en hábito de la segunda naturaleza. «En sentido técnico —dice Laín— llamo, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y *desesperanza* al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende.» ³⁷

Es imposible que prolonguemos aquí más esta breve e insuficiente exposición sobre la antropología de la esperanza en sus riquísimas consideraciones sobre los modos de la espera —expectación, creación, entrega, angustia— y el hondo sentido de la esperanza como virtud «natural». Pero no podemos dejar pasar por alto el intrínseco sentido escatológico de que dicha situación va imbuida; son muy finos los análisis lainianos sobre el objeto de la esperanza como un último deseo de «ser todo» y «ser siempre» elevándola así a virtud «sobrenatural». No queremos dejar de recordar al respecto las meditaciones unamunianas sobre el mismo tema; a ellas ha aludido Carpintero también, ³⁸ pero nadie ha estudiado la cuestión a fondo. En cualquier caso, la alusión al sentido trascendente de toda esperanza humana se hace explícito en Laín cuando afirma: «La esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre». ³⁹ El proceso se establece así: «la espera, há-

³⁵ Ibid., p. 503.

³⁶ Ibid., pp. 508-509.

³⁷ Ibid., p. 572.

³⁸ Al hablar del tema de la esperanza genuina, Carpintero dice que Laín lo hace «más unamunianamente de cuanto a primera vista parece» (op. cit., p. 86). Estamos de acuerdo.

³⁹ La espera y la esperanza, p. 583.

bito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía con firmeza mayor o menor en la consecución de aquello hacia que la espera primariamente se mueve: *seguir siendo*. La esperanza, a su vez, llega a ser genuina, auténtica o radical cuando ese *seguir siendo* cobra de modo resuelto y lúcido la expresión a que naturalmente tiende: *ser siempre*.⁴⁰ La esperanza se convierte así en «forma natural» previa y anterior a la virtud teologal de la esperanza, es decir, que por ella se revela la constitutiva abertura del hombre al ámbito de lo «trans-natural» o «sobrenatural», poniendo los fundamentos de una visión cristiana en que el sentido religioso de la esperanza cobra sentido como fruto de una «regeneración» de nuestra naturaleza por la resurrección de Cristo. Queda así la puerta entreabierta a estudios teológicos subsiguientes, según el deseo del propio autor expresado en el prólogo: con palabras inequívocas: «De aquí que este libro, consagrado sin pretensiones teológicas a la antropología de la esperanza, aspire limpiamente a ser, a la vez, un *praeambulum theologiae Spei*». ⁴¹

4. La problemática social del «otro»

Al tratar el tema antropológico de la esperanza, hemos dejado deliberadamente a un lado el del Otro, al que Laín va a dedicar dos densos tratados con el título de *Teoría y realidad del otro* (1961). Es cuestión que tiene hondas raíces en el quehacer humano e intelectual de nuestro autor: por un lado, nace espontáneamente de una misma preocupación médica, pues no puede haber relación médico-enfermo, sin que —tras diagnósticos y tratamientos— aparezca la cara del prójimo; por otro lado, Laín está personalmente muy afectado por el problema convivencial español, derivado de una comunidad nacional donde —como se revela en la reiteración de guerras civiles— la realidad social y política presenta una trágica y secular insatisfacción constitutiva. Como sobre ambos temas ya nos hemos extendido suficientemente —al menos para el objetivo de nuestro trabajo— vamos a pasar a una tercera dimensión de la cuestión.

Me refiero al hecho de que el tema del Otro aparece como cuestión radicalmente incardinada en la misma antropología de la esperanza, pues en la pregunta que subyace a todo proyecto humano hay tres posibilidades implícitas: 1) que la pregunta se dirija a un «quién»; 2) que la pregunta se dirija a «lo otro» en cuanto este «otro» está implicando una relación «yo-tú»; y 3) que la pregunta se dirija, no sólo a «lo que es» o a «lo que hay», sino también a «lo que hace que haya», dando por supuesta así la existencia de un «Tú» absoluto y fundante. En cualquiera de los tres casos, la pregunta implica siempre la existencia de «otro» que es preguntado; por eso preguntar es co-preguntar, esperar es co-esperar y confiar es fiar-con, pues es el «con» lo que eleva la fianza a con-fianza. La referencia al «otro» es siempre inevitable.

El tema queda así meramente esbozado en *La espera y la esperanza*, como prolegómenos a una posible «plesiología», palabra con la que Laín quiere aludir a «un conocimiento científico de la relación entre los hombres, cuando éstos, además de ser *socios*,

⁴⁰ Ibid., p. 600.

⁴¹ Ibid., p. 12.

miembros de una sociedad, han llegado a ser *prójimos*, sujetos activos de una relación de proximidad». ⁴²

Una mayor profundidad adquiere el tratamiento de este tema en *Teoría y realidad del otro*, libro en que Laín especifica como la condición social del hombre es producto de la convergencia entre un hábito y un acto: el hábito por el cual la naturaleza humana está constitutivamente abierta a los otros y los actos de la vida por los cuales se produce el encuentro factual con otros hombres a través de las formas típicas en que tal encuentro se produce: familia, clase, profesión, ciudad, etc. Junto a esa condición social, Laín destaca el aspecto personal por el que un hombre puede ser «prójimo» de otro hombre. «En sociedad —dice—, las personas conviven y se comunican objetivándose, haciéndose *natura naturata*; en proximidad, las personas se comunican y conviven personificándose, realizándose como *natura naturans* en actos que lleven en su seno la libertad, la creación y el amor.» ⁴³ Tres conductas distingue Laín en la conducta con el otro: la del que lo utiliza y maneja como un *objeto*; la del que convive con él, aproximándose a su yo íntimo, al descubrir en él una *persona*; y, finalmente, la de quien, advirtiendo sus necesidades, se entrega a remediarlas en donación generosa y amorosa, haciendo de él un *prójimo*. En *Medicina e historia* (1941) ya lo había anticipado: «La existencia humana posee *a radice* una condición amorosa, fílica, y potencial o incoativamente agapética. Es verdad que el amor de hombre a hombre no puede ser siempre y de de ser con frecuencia *ágape*, donación efusiva de sí; pero hacia ese amor supremo de su realidad tiende cuando rebasa los límites del “amor distante” y llega a ser —haciéndose constar, dando constancia auténtica de sí— “amor constante” y por tanto “creíble” y “creyente”». ⁴⁴ Mayor contundencia y precisión alcanza esta doctrina en *Teoría y realidad del otro*, cuando afirma: «Ama el hombre porque puede amar y porque tiene que amar; más técnica y radicalmente, porque el amor pertenece a la *constitución metafísica* de la existencia humana. Suele decirse que el hombre, como realidad creada, es un *ens ab alio*. Es verdad. Pero convendría no olvidar que tanto como *ens ab alio* es *ens ad aliud*. Su dependencia de «lo otro» no es sólo aliedad de procedencia, es también aliedad de referencia; y ésta su constitutiva referencia a «lo otro» se realiza como *amor*. Desde la raíz misma de su ser, la inteligencia sentiente que es el hombre ama, cree y espera. *Homo naturaliter amans*. Si Dios *es* amor, según la tan conocida sentencia de San Juan, el hombre, imagen y semejanza de Dios, también debe *ser* amor; verdad que logra expresión eminente cuando la relación *ad aliud* se hace relación *ad alterum*, encuentro con otro hombre». ⁴⁵

He aquí ya mencionada la categoría básica de la antropología que nos ocupa: el *encuentro*. Todo el tomo II del libro está dedicado al estudio y el análisis de esa categoría que marcó a toda una generación. En mi adolescencia y en mi juventud vivíamos obsesionados —y anhelantes de él— por ese *encuentro* en que el otro se nos revela como «persona», descubriéndonos al mismo tiempo lo que en nosotros mismos es también

⁴² Antropología de la esperanza, Barcelona 1978; p. 294.

⁴³ Ibid., p. 294.

⁴⁴ Descargo de conciencia, p. 483.

⁴⁵ Teoría y realidad del otro, p. 393.

«persona». Desde los supuestos del encuentro —metafísicos, psicofisiológicos e histórico-sociales— hasta su descripción y sus formas, Laín no deja nada al azar. A través de su estudio, se nos hace patente la importancia de la relación dual, hasta el punto de que sólo en la expresión diádica del «yo-tú» adquiere el encuentro su máxima expresión amorosa. «El amor humano —dice— sólo puede realizarse con cierta perfección en la *diáda*... Un *nosotros* que no sea *tú-y-yo*, no puede pasar de ser un *nosotros* cooperativo y programático.» Ahora bien, a través del *tú* singular y único descubrimos el *Tú* universal, puesto que si la diáda se halla virtualmente abierta a todos los hombres, «por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, diciendo 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».⁴⁶

Así termina esta «teoría del *otro*», que no es sino un desarrollo extenso y pormenorizado de uno de los elementos cardinales de la antropología de la esperanza anteriormente expuesta. La sensibilidad de Laín ha sabido aquí conectar con uno de los temas centrales de nuestro tiempo, revelado en una crisis sin precedentes de la cultura occidental, donde la misma esperanza del hombre como especie y como persona se pone en cuestión. El estímulo que en otros autores pudo ejercer la Segunda Guerra Mundial como incitación para reflexionar sobre la esperanza lo había ejercido en Laín la guerra civil española. El tono vital de preocupación por el destino del ser humano y de la civilización por él construida aparece en meditaciones tan serias como *Das Prinzip Hoffnung* (*El principio esperanza*, 1954-55), de Ernst Bloch, o *Theologie der Hoffnung* (*Teología de la esperanza*, 1964), de Jürgen Moltmann, autores a los que el propio Laín dedicará amplia atención en su *Antropología de la esperanza* (1978), libro que el autor quiere que se considere como segunda edición de *La espera y la esperanza*; se ha aligerado aquí considerablemente la parte histórica para poner énfasis en el contenido doctrinal del volumen. El epílogo al mismo, donde se introducen extensas consideraciones sobre las obras de Bloch y Moltmann, constituye la parte sustancial de la nueva edición. No es éste lugar propicio para resumir adecuadamente lo que allí se dice; nos bastará enfatizar la sintonía que la obra intelectual de Laín presenta con algunas de las creaciones eminentes de la filosofía de nuestro tiempo. Asume de Bloch mucho de lo que éste desarrolla sobre la esperanza como «utopía racional», sin dejar de señalar muchas de sus limitaciones en cuanto pensador marxista que reduce la esperanza personal a una esperanza histórica o trans-histórica («patria»), por mucho que trascienda proféticamente las tesis del marxismo frío y científico. Para Laín la esperanza personal es a la vez específica, social e histórica, con lo que —asumiendo mucho del pensamiento bloquiano— le da nueva dimensión planetaria; de aquí que pueda decir: «más que desconocedor del marxismo y más que antimarxista, yo quisiera ser, tanto en mi conducta como en mi pensamiento, circun-marxista y trans-marxista, hombre que procura envolver y asumir las aportaciones positivas del marxismo en una concepción de la realidad más amplia y menos doctrinaria que el materialismo dialéctico —ortodoxo, leninista, revisionista o evolutivo— de los seguidores de Marx».⁴⁷

⁴⁶ Ibid., p. 346.

⁴⁷ Antología de la esperanza, p. 237.

Más afinidad presenta el pensamiento laíniano con la teología de Moltmann en cuanto aspiración a fundar el cristianismo —es decir, toda la teología— sobre la esperanza del cristianismo en la posesión de los bienes que Cristo prometió y su resurrección garantiza: su segunda venida, el juicio final, el advenimiento del Reino de Dios, la resurrección de la carne, la vida perdurable y la creación —o re-creación— de todas las cosas. Ahora bien, a partir de este presupuesto Moltmann elabora una teología excesivamente unidimensional —a juicio de Laín—, donde llevado de su preocupación escatológica, no se tiene en cuenta la consideración antropológica de la relación entre los momentos pístico, elpídico y filico —las tres virtudes teologales— de su personal apertura a la realidad con la condición escatológica de la realidad humana. Una objeción parecida viene a merecer la historiología moltmaniana, basada en una contraposición excesivamente marcada entre la mentalidad griega —*Logos, eros*, verdad como desvelamiento de lo real, Dios de Parménides— y la mentalidad bíblica —profecía, *agápe*, verdad como confianza en el futuro de lo real, Dios de Abraham—. «La historiología obtenida —se pregunta Laín—, ¿no sería más abarcante, más completa, tratando de integrar unitaria y sistemáticamente entre sí los dos puntos de vista? ¿Acaso el amor cristiano no es “a la vez” *eros, philia* y *agápe*, y no es la verdad, también “a la vez”, desvelamiento de lo real y confianza en el futuro de lo real? ¿Acaso, por otra parte, la distinción aristotélica entre el conocimiento histórico (aprehensión de lo que sucedió) y el conocimiento poético (imaginación de lo que hubiera podido o podría suceder), tan patente en la *Poética*, no permite ampliar, trascendiendo resueltamente lo que sobre aquél dice el propio Aristóteles, las posibilidades noéticas del *logos* griego?»⁴⁸

La preocupación por la problemática del «otro» converge así con los planteamientos de una antropología de la esperanza para la que es imposible renunciar a la dimensión comunitaria y transnatural del hombre. Laín, ciudadano responsable y sensible, asume filosóficamente de este modo su conciencia de español desgarrado por una convivencia insatisfactoria, elevando su grito humano —«¡Esperanzados de todos los países, uníos!»— por encima de todas las querellas y diferencias entre los hombres. Cuando, al final del libro que comentamos, Laín nos habla del «imperativo de la cooperación entre todos los esperanzados» está apelando, como patriota y como hombre, al fondo más profundo de nuestras reservas morales, éticas y utópicas al mismo tiempo. Oímos así, en el fondo de sus profundas meditaciones, la voz del intelectual que no ha dejado de ser hombre; más aún, del hombre que se ha hecho intelectual para dar razón más profunda de su humanidad.

5. La ocupación histórica de Laín: del método de las generaciones a la preocupación por la ciencia

A esta altura de la exposición del pensamiento de Laín, creo que nos hallamos en condiciones adecuadas para entrar a considerar la segunda dimensión del mismo. Antropología e historia, decíamos al principio que era esa doble dimensión. Nos hemos extendido —creemos que de modo suficiente— sobre la primera y hemos demostrado

⁴⁸ Ibid., p. 278.

la profunda imbricación entre una y otra. Laín es antropólogo, porque encuentra en su país un problema humano mal resuelto, pero es también historiador, porque esa deficiencia antropológica tiene su razón de ser en la historia. Se impone, pues, ahora tratar esa segunda dimensión.

La ocupación histórica de Laín arranca de su interés por el tema generacional. El Laín «joven de derechas» —como él se llama—, envuelto en la guerra civil, se pregunta cuál es el deber de su generación situada en ese trance. Tenemos la primera referencia escrita de ello en la serie de artículos que publicó en plena guerra civil (1937) con el título general de «Nacimiento y destino de tres generaciones».⁴⁹ Se destacan ya aquí tres preocupaciones básicas, que marcarán el quehacer intelectual de Laín durante varios años:

1) Una preocupación por el tema de las generaciones en un doble sentido: por un lado, como método de investigación histórica; por otro lado, como forma de esclarecimiento personal respecto de su ubicación en la sociedad.

2) La de un proyecto de modernización de España, que abriese nuestro país al futuro sin romper con lo valioso del pasado, en un momento en que la historia española estaba sangrante y trágicamente rota por la discordia civil. Según sus palabras, «la conciencia de pertenecer a un pasado que yo había de comprender y a un futuro que yo debía soñar y proyectar, llegó a ser para mí honda exigencia vital».⁵⁰

3) La de la responsabilidad personal e intelectual ante aquella peculiar situación conflictiva, para la que recaba como nota distintiva la solidaridad del grupo de hombres a quien él se siente pertenecer, cuya orientación debe estar dirigida hacia la comprensión y asunción de valores ajenos. «La obra de nuestra generación —dice en un escrito de las mismas fechas— se halla, justamente, en conseguir la grandeza *actual* de España dando forma nueva al espíritu de su *pasada* grandeza.»⁵¹ En otras palabras, se niega a desconocer «la tradición de magisterio que la guerra había roto y que era menester reconstruir de modo limpio y salvador».⁵²

Estas tres preocupaciones —generación, modernización, responsabilidad personal y social— aparecen íntimamente unidas en el Laín de aquellos años, para quien «la generación, simple hecho de biología, sólo adquiere cuerpo unitario en el mundo de la cultura de un pueblo, cuando esa cultura, por su esencia misma o por su medio vicioso, llega a herir al pueblo en las íntimas hebras de su vitalidad».⁵³

Era la situación de España, herida por la guerra civil, ante la cual el intelectual responsable que era Laín —católico, español, joven, deseoso de ser eficaz y servir eficaz-

⁴⁹ La serie apareció en el diario *Arriba España*, de Pamplona, y comprende los siguientes títulos: 1. «Biología cultural de las generales»; 2. «Revisión nacional sindicalista del 98»; 3. «La generación de la anteguerra»; 4. «La generación de la anteguerra: Ortega»; 5. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 6. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 7. «La generación de la anteguerra: Herrera». Como puede inferir cualquier lector avisado, de la simple enumeración de títulos se desprende la importancia dada por Laín a la doctrina del cardenal Ángel Herrera Oria, fundador en los años 30 de *El Debate* y defensor de un catolicismo abierto y europeizante.

⁵⁰ Obras, p. XV.

⁵¹ En «*Quevedo y Heidegger*», citado por Carpintero, op. cit., p. 94.

⁵² *Ibid.*, p. 71.

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

mente a su país— no podía permanecer indiferente. En cualquier caso, revelan una inequívoca voluntad de contar intelectualmente con la historia en lo que ésta tiene de continuidad y memoria del pasado. En un lugar anterior de este escrito hemos destacado el rechazo que desde el primer momento Laín hace de todo adanismo; ahora es necesario retomar ese hilo para hacer ver como la preocupación por la historia está anclada en zonas muy profundas del alma de Laín y proviene de los mismos orígenes de su planteamiento intelectual. Cuando Laín hace de la historia —siempre y en cada uno de los temas que trata— «preámbulo y fundamento del conocimiento sistemático»,⁵⁴ está convirtiendo a dicha disciplina en metodología ancilar para la investigación de la realidad. La preocupación por la historia es así bastante más que la recusación de adanismo a que antes aludíamos; es afirmación del hombre y confianza en las posibilidades humanas a través de su dinámica temporal; es afirmación ferviente de la historia española; es también fe en la capacidad epistemológica del hombre y en su perfectibilidad evolutiva a lo largo del tiempo.

Es necesario que nos ocupemos aquí, pues, de la filosofía de la historia desarrollada por Laín. Desde muy pronto él mismo evidencia la necesidad de hacerse con claridad sobre la cuestión, y puesto que el tema generacional es el que más le preocupaba lo aborda dentro de los primeros años de su vida intelectual en su libro sobre *Las generaciones en la historia* (1945). La investigación es un denso estudio de más de 300 páginas, donde se parte de un análisis del hombre como ser histórico y los problemas anejos a dicha formulación para terminar con dos largos capítulos sobre la generación como concepto historiográfico; una vez más se repite aquí el método de Laín, dedicando el primero de dichos capítulos a una historia del concepto y el segundo a una teoría de la generación, donde —a mi juicio— Laín «biologiza» excesivamente la doctrina orteguiana sobre la materia.⁵⁵ La definición que da Laín de dicho concepto —«una generación histórica es un grupo de hombres más o menos coetáneos entre sí y más o menos parecidos en los temas y en el estilo de su operación histórica»—⁵⁶ nos parece excesivamente laxa, lo que no es óbice para que consideremos fundamental su exposición aquí, pues es esa doctrina la que nos permitirá después entender el significado de otros estudios de Laín —*Menéndez Pelayo, La generación del noventa y ocho*— que son básicos para el correcto entendimiento de su posición ante el «problema de España». En cualquier caso, está claro que en ese volumen aparece manifiesto el incitante proyecto intelectual de Laín: hacer «una historia sistemática de la cultura española contemporánea»,⁵⁷ que tendrá su primera culminación en el denso volumen *España como problema* (1956).

⁵⁴ Obras, p. XVIII.

⁵⁵ El mismo Laín acepta como válida esa crítica cuando dice hablando del libro: «Si hoy tuviese yo que reeditarlos, como alguna vez me han pedido, algo cambiaría en él, y sobre todo mis breves apostillas críticas a la doctrina de Ortega sobre la materia. En ellas, en efecto, Marías me lo hizo ver, biologizo demasiado el vitalismo de nuestro gran pensador; quiero decir, doy una interpretación excesivamente biológica a la idea orteguiana de la vida del hombre» (Descargo de conciencia, p. 340). En *Antropología médica* viene a reiterar —hablando de aquel libro— la misma opinión: «considero poco fundadas algunas críticas a la doctrina orteguiana de la generación» (p. 174).

⁵⁶ Las generaciones de la Historia, p. 299.

⁵⁷ Descargo de conciencia, p. 340.

La generación es para Laín, de acuerdo con la definición anterior, antes una comunidad de estilo que otra cosa, pero eso no impide que exista también una *estructura real* de las generaciones, determinada por la conexión mutua entre los que constituyen el conjunto generacional; desde una perspectiva vertical, la generación tiene minoría y masa, mientras que transversalmente pueden distinguirse en ella distintos subgrupos generacionales con sus respectivas relaciones funcionales. Al mismo tiempo, las generaciones tienen un curso temporal, lo que implica para el historiador la exigencia de un método específico para su estudio; de aquí la importancia que Laín le da a la historiografía de las generaciones.

En relación con ésta, establece el siguiente *modus operandi*. Hay que empezar describiendo el medio histórico anterior a la generación y describir sobre ese fondo las distintas biografías de los que componen el grupo generacional, sobre todo de aquéllos que mejor lo definen por su estilo. En cada una de esas biografías el historiador tendrá que detectar el «significado histórico» —yendo de los testimonios biográficos al mundo histórico-social del biografado— y el «significado personal» —en una pesquisa de lo que aquéllos revelen de su intimidad—, pero siempre en el bien entendido de que, cuando lo que se busca es una descripción de una generación histórica, el historiador atenderá sobre todo al significado «histórico» —y no al «personal»— de los testimonios biográficos, «es decir, a su sistemática conexión con el mundo histórico-social en que esos testimonios fueron creados por su autor».⁵⁸ En esa indagación Laín propone una serie de cuestiones a las que metódicamente tendrá que responder el historiador, tras lo cual éste se encontrará en condiciones de establecer el *parecido histórico* entre las distintas curvas biográficas individuales. La descripción de dicho parecido no puede quedar limitado al estudio de su estructura, dado que «la semejanza generacional no es un hecho, como el parecido anatómico entre dos rostros, ni un proceso, como el parecido entre dos modos de andar o de gesticular, sino un suceso histórico».⁵⁹ En otras palabras, la tarea propia del historiador de una generación es ver como se van configurando sobre el medio histórico los *hábitos comunes* a todos los miembros de la misma; a esto le llama Laín realizar una *cobiografía*.

En esta «cobiografía» se distinguen tres planos: un fondo, un cuerpo y un primer plano o «sobrepiano». El fondo es la descripción del mundo histórico-social del cual y sobre el cual emerge la generación; el cuerpo lo constituirá el parecido histórico entre las biografías de quienes la componen; el primer plano o «sobrepiano» queda definido —en propias palabras de Laín— como aquél en que «como un fino transparente dosel de figuras aisladas, se dibuja la personal e intransferible singularidad de todos los que integran el grupo».⁶⁰

Es del mayor interés seguir esta parte del estudio de Laín teniendo en la mano su libro *La generación del 98* (1945), que constituye una ilustración práctica de las recomendaciones metodológicas que aquí aparecen enunciadas a nivel teórico. Leamos este párrafo: «El historiador de una generación describirá la serie de acciones personales con

⁵⁸ Las generaciones en la historia, p. 319.

⁵⁹ Ibid., p. 321.

⁶⁰ Ibid., p. 321.

que cada uno de sus personajes va distendiendo su autoproposición, procurará aprehender la figura que todas ellas forman y estudiará con cauteloso desvelo el posible parecido que las acciones singulares y sus totales figuras tengan entre sí. El *estilo* común que apuntaba en el parecido de las autoproposiciones queda ahora perfectamente configurado y definido; siempre, claro es, que el grupo descrito constituya una verdadera generación histórica... «Si a la descripción de esa sucesiva semejanza se añade la de su huella histórica, desde que comenzó a influir sobre el mundo en torno hasta el momento en que el historiador escribe, estará completo el cuadro historiográfico de una generación».⁶¹ Ahora, una vez leído este párrafo, con *La generación del 98* en la mano, nos resultará difícil establecer cual fue redactado con anterioridad. Si tenemos en cuenta que ambos libros se publicaron el mismo año —1945—, no creemos incurrir en osadía intelectual si conjeturamos que ambos fueron escritos simultánea y alternativamente; es decir, que —como ocurre en una verdadera investigación científica— la práctica iba corroborando la teoría, mientras la teoría iba a su vez iluminando el quehacer práctico del historiador.

En la «Epístola a Dionisio Ridruejo» con que se abre su estudio sobre el 98, Laín nos deja constancia de su preocupación básica al iniciar su quehacer intelectual tras la guerra civil: «Me propuse —dice de sí mismo— la tarea de exponer ordenadamente mi personal actitud ante los problemas culturales de España y, muy en primer término, ante el problema histórico de España misma».⁶² En esa tarea, Laín se va a entregar a una comprensión del siglo XIX, y de forma muy especial a la llamada polémica de la «ciencia española». Tras una bella descripción de lo que es la «ciudad española» de aquel siglo, su conclusión es tajante: «el hecho definitivo es que no tuvimos una cultura tradicional y una cultura moderna auténticas, y mucho menos una cultura original».⁶³ La causa de esta deficiente realidad hay que buscarla en la incapacidad que tuvieron de entendimiento las dos minorías dirigentes del país: por un lado, los que admitían una idea nacional acorde con su siglo, pero no sabían o no querían hacerla española; por otro, los que invocaban a España y a la tradición española, pero no acertaban a hacerla actual e históricamente «nacional». He aquí ya planteado el nervio de la problemática española del XIX: la polémica sobre la «ciencia española».

Al hacer el análisis de la misma, distingue Laín tres posturas claramente diferenciadas:

- 1) El «progresismo liberal», compuesto fundamentalmente por los krausistas (Azcárate, Salmerón, Revilla, Perojo).
- 2) La «reacción contrarrevolucionaria» compuesta por la conjunción del escolasticismo tomista y del tradicionalismo filosófico (Alejandro Pidal y Mon y el P. Fonseca, sus máximos exponentes).
- 3) La postura protagonizada eminentemente por Menéndez Pelayo, aunque tuviera como precursor e incitador a Gumersindo Laverde.

El pormenorizado examen de las tres posturas da como resultado la curiosa coincidencia de las extremas en cuatro puntos fundamentales.

⁶¹ Ibid., pp. 326 y 327.

⁶² España como problema, *ed. cit.*, p. 343.

⁶³ Ibid., p. 12.

— Una común mediocridad intelectual de los «progresistas» y los «reaccionarios». «Si nos atenemos a la calidad —dice Laín—, allá se iba en valor con la de los avanzados la escasa obra intelectual de los reaccionarios, que ni a verdaderos tomistas llegaban.» En realidad, más se sustentaba la obra de cada uno de ellos en la debilidad del adversario que en el valor de la propia obra; de ahí que concluya Laín afirmando que «no hay gran diferencia en la huella por unos y otros impresa en la historia del pensamiento humano». ⁶⁴

— Un idéntico desconocimiento de la historia española, coincidiendo tanto innovadores como reaccionarios en la medievalización de nuestra cultura clásica, con evidente ignorancia de la misma. Los avanzados piensan que no es posible una alianza entre el pensamiento moderno y la fe católica, y puesto que han tomado partido por aquél, arrojan a ésta por la borda. Los reaccionarios, por contra, piensan que el ser católico implica la aceptación del tomismo medieval, con lo que se ven obligados a renegar de todo el pensamiento moderno.

— Una compartida moral de impotencia, que se traduce en incapacidad creadora, unida al impulso de copiar o imitar lo extranjero. Menéndez Pelayo lo vio también así cuando afirmó que ambos fanatismos —la exageración innovadora y la exageración reaccionaria— «se inspiran en libros extranjeros». ⁶⁵

— Una común falta de conciencia histórica; en los progresistas porque parten de cero, haciendo tabla rasa de lo anterior, y en los reaccionarios porque su pretensión de instalarse en la Edad Media les lleva a ignorar todo lo que vino después, considerándolo un continuo error. En realidad, todas las notas señaladas hasta ahora —mediocridad intelectual, desconocimiento de la historia española, moral de importancia— vienen a resumirse y condensarse en esta falta de sentido histórico, pues es ella la que explica todas las demás. Y aquí es precisamente donde incide la posición de Menéndez Pelayo, frente a ambos opositores con una postural original e independiente, que propugna el conocimiento de realidad española, rehuye los tópicos, estimula la capacidad creadora y trata de inspirarse en una moral de confianza en las posibilidades de la cultura nacional. El motor que mueve esta tercera vía es la adquisición de un sentido histórico por primera vez aplicado a la historia de nuestra cultura, que faltaba, como hemos visto, en las dos posturas antes señaladas.

En esta nueva actitud reside la genialidad de Menéndez Pelayo, y así verlo Laín cuando invoca —al final de su estudio sobre «El problema de España en el siglo XIX»— la figura de Menéndez Pelayo y la necesidad de dedicarle un estudio aparte. Así lo reconoce: «Lo verdaderamente importante de Menéndez Pelayo no debe buscarse en el detalle de su investigación, con ser ésta tan frondosa, sino en su inédita actitud ante la historia, España y la cultura moderna. Pero esto no puede tratarse de pasada. A tan central tema irá íntegramente dedicado el cuaderno próximo». ⁶⁶ La preocupación por la historia —tema lainiano de las generaciones— y por el problema de la «ciencia española» —objeto de la famosa polémica— eran preocupaciones básicas de Menéndez Pe-

⁶⁴ Ibid., p. 35.

⁶⁵ Ibid., p. 33.

⁶⁶ Ibid., p. 38.

layo que encontraron en Laín un profundo eco. No olvidemos que para éste el problema de España era, en parte muy considerable, la falta de una cultura moderna, donde el cultivo de la ciencia tuviese la importancia y el lugar adecuado; por eso está seguro de que «una España *realmente* seguidora de Cajal y Menéndez Pelayo hubiese resuelto el problema de su vida intelectual». ⁶⁷ No puede extrañarnos que unos años después Laín dedique un estudio al sabio aragonés con el título de *Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal* (1951). Antes, sin embargo, estaba la obligación de hacerse con claridad sobre la obra de Menéndez Pelayo, en quien de modo sumo había operado la convergencia entre ambas preocupaciones: *historia y ciencia*.

6. La figura «ejemplar» de Menéndez Pelayo

Marcelino Menéndez Pelayo es, efectivamente, como intelectual un paradigma para el Laín joven que se enfrenta con el «problema de España», pues el ilustre santanderino había sabido resolver en unidad la cuádruple exigencia que Laín veía como propia de su generación: españolidad como continuidad con la tradición; catolicidad en cuanto universalismo y religiosidad vividas; actualidad en el planteamiento de los problemas y en la solución a los mismos; eficacia en la consecución de logros positivos. ⁶⁸ Así planteaba la pregunta y la respuesta: «¿Era posible una cultura a la vez católica, nacional y creadora? Este era el problema de España y con él se enfrentó... don Marcelino». ⁶⁹

Una vez planteada así la cuestión, era necesario enfrentarse intelectualmente con la figura y la obra de tan ilustre precursor. Ahí está el origen de su libro *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (1944), donde encuentran su raíz los posteriores planteamientos historiográficos de Laín Entralgo, que sabrá ensamblarlos magistralmente con las actitudes que sobre el mismo tema tuvieron Ortega y Zubiri. Hay que destacar, en primer lugar, lo que el libro tiene de antecedente metodológico de su investigación sobre *Las generaciones en la historia*. Al considerar la generación como una «cobiografía» resulta obvio que Laín debía aclarar previamente los problemas intelectuales que presenta la realización de una biografía, cuando ésta quiere hacerse con fidelidad y metodología científica. Desde este punto de vista, nada de mayor interés que atender a las consideraciones metódicas que al comienzo de su estudio hace Laín sobre lo que es una biografía, donde sobrepasa los planteamientos del positivismo naturalista para darnos una visión hermenéutica a la altura de la historiografía actual de lo que es una auténtica biografía. Al mero *aprender* el texto en su «significación objetiva» añade el *comprender* interpretativamente el mismo en su «significación histórica», hasta llegar a su intencionalidad subjetiva en lo que tiene de «significación personal». Es precisamente cuando llegamos a este tercer elemento cuando arribamos a lo más sustancial de toda biografía, dado que «la fracción personal del significado se distingue por tener inmediatamente detrás de sí un *quién*», ⁷⁰ lo cual exige a su vez *adivinar* o

⁶⁷ Ibid., p. 41.

⁶⁸ Sobre la cultura española, *Editorial Nacional*, Madrid 1943: pp. 105-109.

⁶⁹ España como problema, p. 12 (nota).

⁷⁰ Menéndez Pelayo, *Madrid* 1952: p. 17.

intuir proféticamente lo que quiso decir el autor. Resume Laín: «El historiador necesita *aprender y comprender*; pero, a la postre, esta necesaria comprensión no puede ser realizada sin la osada aventura de *adivinar* la posible intención de un autor que ya no existe. Cuando se dice que el historiador es poeta o “profeta al revés”, se alude, si la expresión es algo más que una frase ornamental, a esa excursión adivinatoria que debe emprender en el alma del autor cuya obra —libro, cuadro o piedra labrada— tiene ante sus ojos. Escribir historias *de veras* es, en fin de cuentas, hacer una montería de intenciones».⁷¹

El aspecto más valioso de la biografía intelectual que Laín hace de Menéndez Pelayo está en la consideración que hace del mismo como historiador. De una vez por todas, Laín se rebela contra el indiscriminado uso que la crítica española ha hecho del vocablo «polígrafo», ocultando entre otras actividades «la que verdaderamente es fundamental en don Marcelino: la de historiador».⁷² El estudio del erudito santanderino que hace Laín es, en este aspecto, una restitución histórica que no podrá ser ignorada en adelante por ningún investigador serio. A pesar de que Menéndez Pelayo no fue un pensador sistemático, es evidente que operaba en él una filosofía de la historia que se articula y formula extensamente en este estudio, dando sentido a sus más notorias influencias: positivismo, «escuela histórica» y hegelianismo. Una vez reconocida la aportación positivista —técnicas filológicas, estudio de fuentes, ediciones críticas, repertorios bibliográficos, monografías expositivas—, don Marcelino recoge varias ideas procedentes del acervo hegeliano: la de que nada hay esencialmente nuevo en el mundo del pensamiento humano; la de que toda novedad se remite siempre a un cambio de ritmo y de estilo de las ideas, reduciéndose a una distinta *configuración* de un contenido invariable; la de que la historia del pensamiento humano obedece a una evolución dialéctica.

Sobre estas ideas monta Menéndez Pelayo una comprensión de la estructura del acontecer histórico de base estrictamente cristiana. La dialéctica histórica es así el lado racional de un orden teleológico providencial; de aquí que pueda escribir Laín: «la relativa previsibilidad de la Historia es la vez molde racional de la libertad humana y un accesible relieve que la inefable Providencia de Dios —Dios, el *ineffabilis modulator* de San Agustín— ofrecería a la razón de los hombres para consuelo de su limitación».⁷³ La inspiración agustiniana, claramente perceptible aquí, le lleva a considerar la historia del pensamiento humano como el raciocinio de un único hombre, expresión metafórica de la *Humanidad* creada a imagen y semejanza de Dios; en esa dialéctica el impulso fundamental no es el progreso continuo e indefinido, sino el ciclo, cuya forma se repetiría alternativamente en dos períodos: uno dogmático, al que seguiría otro crítico y escéptico; y así alternativamente. Según este esquema, Laín considera que don Marcelino es básicamente un historiador de «figuras» —no un filósofo—, donde se repiten los ciclos con una diferente forma en la combinación de *actitudes, problemas y respuestas*. Se advierte aquí la tendencia tipificadora propia del siglo XIX.

A las ideas expuestas, hay que añadir la importancia que tiene en Menéndez Pelayo

⁷¹ Ibid., p. 18.

⁷² Ibid., p. 143.

⁷³ Ibid., p. 148.

la tesis sobre el «genio de la raza»; para él, cada nación tiene su índole o genio propio, que es expresión de la *raza*, identificable con lo *castizo*. Es ella la que da «unidad sustancial» a los pueblos y, aunque nunca desarrolló una doctrina sistemática al respecto, es evidente que, desde su punto de vista católico, «la raza es el *instrumento primario* de la providencia de Dios en la Historia». ⁷⁴ Está operando aquí la idea del *Volksgeist* («espíritu del pueblo»), que le debió venir del organicismo romántico de la llamada «escuela histórica»; de aquí saca la conclusión de que la historia del pensamiento español es un «organismo intelectual» que emerge a su vez del organismo vivo que es la nación, lo que no es óbice a su vez para que en el mero hecho de ser historia tenga sus propias leyes impuestas por el mismo objeto de su estudio: «tendría —dice— su construcción interna, su tejido de causas y efectos, y no podría exponerse a retazos y como fárrago de mal hilvanadas monografías, ni sería yuxtaposición inorgánica, sino cuerpo vivo». ⁷⁵

A partir de esta concepción de la estructura del acontecer histórico, se puede llegar a atisbar el contenido que don Marcelino daba a la realidad histórica; según él, el historiador no sólo debe limitarse a describir los «hechos positivos», sino que a través de ellos conjetura las *intenciones* que hicieron posibles tales hechos y nos dan razón de la «verdad ideal» que se oculta tras ellos, ofreciéndonos una visión de su universalidad. «El historiador —dice Laín— conjetura la verdad ideal, señalando por vía de verosimilitud los fines universales de las acciones históricas. La verdad ideal de la historia está en la universalidad, en el carácter genéricamente humano de ciertas intenciones humanas: las intenciones creadoras de los testimonios positivos en que el historiador debe apoyar su relato. En consecuencia, el historiador verdadero se ve forzado a un menester de adivinación.» ⁷⁶ Es así como poesía e historia se acercan hasta casi confundirse, como queda explícito en este párrafo: «Lejos de ser la historia prosaica por su índole —decía en 1895 don Marcelino—, es la cantera inagotable de toda poesía humana actual y posible, sin que necesite el poeta otra cosa que ojos para verla y alma para sentirla, y talento de ejecución para reproducirla, pues con esto sólo quedará depurada y magnificada, no tanto por algo exterior que el poeta le añade, cuanto por algo que en la realidad misma está, y que no todos los ojos ven, sino los del artista solamente. Sin este poder de visión, sin esta facultad de descubrir la verdad intrínseca y fundamental, oculta bajo las apariencias fugitivas y mudables, no hay, ciertamente, poesía histórica ni de ningún otro género; pero tampoco puede decirse en rigor que haya historia». Por ello el tránsito entre poesía e historia es continuo, ⁷⁷ como enseguida viene a reconocerlo: «En vano se clama contra la confusión de ambos géneros. La fantasía conservará en todo tiempo sus derechos hasta en la historia, siempre que los ejercite en el modo y forma que en la historia cabe, y la sed de realidades que aqueja a nuestro espíritu, y que no se sacia con la realidad presente, la cual le parece por lo común opaca y monótona, buscará siempre en el arte el atractivo de la evocación de lo pasado. Truenen en buen hora con-

⁷⁴ Ibid., p. 93.

⁷⁵ La ciencia española, vol. II, p. 72.

⁷⁶ Ibid., p. 165.

⁷⁷ Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, vol. VII, p. 78.

tra el arte histórico los investigadores sin imaginación y sin estilo, que sólo abusando mucho del vocablo puede ser llamados historiadores; truenen por otro lado, contra el drama y la novela histórica, los espíritus prosaicos, que no conciben para la literatura más noble empleo que la reproducción minuciosa y servil de lo más vulgar, cuando no de lo más bajo y ruín de la vida contemporánea. El hombre de buen juicio contestará siempre, en cuanto a los primeros, que no es lícito falsear la historia ni en lo grande ni en lo pequeño pero que para escribirla hay que saber leerla y sentirla e interpretarla y concebirla como un todo orgánico y vivo, para lo cual no basta la letra muerta de los documentos; pues, si así fuera, no habría historia mejor que un archivo bien ordenado, y hasta sería ilícito y aun pernicioso todo comentario. Y en cuanto a lo segundo, que por grande que sea el prestigio de las ficciones individuales y por mucho interés que tomemos en la representación de los accidentes del vivir moderno, hay algo más profundo, sereno y desinteresado en la contemplación retrospectiva a que nos lleva la historia, y sin duda por eso los grandes poetas dramáticos de todos los tiempos, naciones y escuelas (salvo en el campo de la comedia, que por su índole esencial no puede ser histórica), han preferido lo tradicional a lo inventado, y su fuerza ha estado en razón directa de la compenetración de su genio propio con el alma de la tradición». ⁷⁸

A la luz de estos textos parece claro que la comprensión histórica tiene un carácter adivinatorio y poético, siempre que se ejecute de acuerdo con las reglas técnicas exigidas al historiador; para ello se requiere que en éste se den las siguientes condiciones:

— Que sepa reconstruir o re-crear con *su* propio pensamiento el de la persona o el pensador de que se ocupa. «Nadie posee de verdad —dice— sino lo que por su propio esfuerzo ha adquirido.» ⁷⁹ *Imperativo de recreación.*

— Que sea capaz de aceptar íntegramente el tema histórico que estudia. «Cada nuevo sistema —dice— es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos a ella con espíritu desapasionado.» ⁸⁰ *Exigencia de integridad.*

— Que tenga la habilidad de guardar un equilibrio entre la «imparcialidad» y el «interés», pues no hay historia verdadera que sea *parcial*, pero tampoco la hay sin una universal *simpatía* e *interés* por los temas que trata. *Imparcialidad* objetiva compatible con un «superior *interés* humano».

Estas cuatro condiciones —recreación, integridad, imparcialidad e interés— queda bien recogidas en este párrafo: «Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se necesita, además, colocarle en su propio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filóso-

⁷⁸ Ibid., pp. 34-35.

⁷⁹ Ibid., I, 78.

⁸⁰ Ensayos de crítica filosófica, p. 113.

fos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular». ⁸¹

Aunque aquí Menéndez Pelayo habla de la historia del pensamiento filosófico, es evidente que el párrafo es aplicable a toda posible historia, y aun a la historia en general, pues no en balde considera a ésta como vía de acceso al conocimiento filosófico. Así parece que hay que interpretar párrafos como el siguiente: «No hay cosa más rara en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene a constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar histórico que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, a despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este viril ejercicio de la historia por la historia misma, todo lo demás le será dado por añadidura, y cuanto más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio de los detalles, se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu. Por todas partes se camina a ella, y en todas partes se la encuentra al fin de la jornada». ⁸²

Es imposible leer todo lo anterior sin ver en ello un antecedente de la misma postura de Laín, cuando éste hace de la historia propedéutica para todo conocimiento sistemático, y al saber histórico condición y exigencia del mismo saber filosófico. Cuando Laín nos hace ver en la misma exposición del pensamiento de don Marcelino las concomitancias de éste con el de Dilthey y el de Ortega y Gasset, no parece sino estar recabando autoridades para una concepción de la que él mismo participa. Así lo entendemos cuando escribe: «Esa “luz de la verdad” a que alude Dilthey es, sin duda, la misma que Menéndez Pelayo prefiere llamar “radiante sol de la metafísica”. Nuestro historiador expresa con mente realista y católica —en incipiente esbozo, desde luego— el mismo pensamiento que Dilthey trató de elaborar a través de sus geniales intuiciones y conceptos sin haber logrado evadirse de un radical idealismo». ⁸³ Y lo mismo cuando refiriéndose a Ortega afirma: «El acontecer histórico se convierte así en el tema fundamental de una nueva e incipiente *prima philosophia*. El atisbo del historiador Menéndez Pelayo, visto desde la actual situación de nuestro pensamiento, es la primera toma de posición de un pensador deliberadamente católico en este magno esfuerzo por construir de veras una “ciencia de la Historia”, la *scienza nuova* del tiempo presente». ⁸⁴ En cualquier caso, Laín también estará de acuerdo en que «la historia es, en suma, un ineludible camino hacia la verdad filosófica», ⁸⁵ máxime cuando ha encontrado aquí un paladín de esa «voluntad de catolicismo» que a él también le embarga. En el esfuerzo por reali-

⁸¹ Ibid., pp. 378-379.

⁸² Ibid., pp. 113-114.

⁸³ Menéndez Pelayo, p. 180.

⁸⁴ Ibid., p. 182.

⁸⁵ Ibid., p. 181.

zar su mayor anhelo —integrar catolicismo y modernidad—, Laín ha encontrado un precursor impagable donde convergen en unidad los mismos ideales que a él le mueven: ser, a la vez, español, católico, historiador, moderno y eficaz. En cierto modo, ya el propio Laín lo había anticipado en el prólogo al libro cuando dice: «Mi pesquisa está deliberadamente circunscrita a tres temas: la posición íntima de don Marcelino ante los problemas que le fue deparando su triple y esencial calidad de intelectual católico, español e historiador».⁸⁶ Por eso, no creemos habernos equivocado cuando al comienzo del apartado que ahora concluimos hablábamos de la figura paradigmática y «ejemplar» de Menéndez Pelayo.⁸⁷

7. El «problema de España»

Al escribir el epígrafe con que encabezó este apartado estaba pensando en dar razón, bajo el mismo, del contenido que agrupa el conjunto de escritos que Laín publicó con el título de *España como problema* (1956). Sin embargo, al mismo tiempo que lo pensaba, me dí cuenta de que en realidad toda la obra del pensador e historiador Pedro Laín Entralgo podría englobarse bajo semejante denominación. El joven Laín se encontraba en el invierno de 1936 a 1937, inmerso en plena guerra civil, en una situación azorante, de la que él mismo nos da cuenta: «Mi existencia de español, tan conmovida a la sazón, pedía con urgencia una visión de nuestra cultura pulcramente atendida a la realidad, fiel a lo mejor y más esencial de nuestra historia y capaz de superar la mutua pugna de las parciales y contrapuestas interpretaciones que la derecha y la izquierda venían ofreciéndonos. Creía yo —y sigo creyendo— que el logro de ese empeño era condición necesaria para la cabal fecundidad histórica de aquel inmenso sacrificio personal y colectivo».⁸⁸ He aquí, resumido en breve síntesis, el motor que ha inspirado y sigue inspirando el empeño intelectual lainiano: desde sus primeras reflexiones sobre las generaciones históricas hasta las últimas sobre la antropología médica, pasando por sus estudios históricos, sus meditaciones antropológicas sobre la esperanza, su teoría sobre la realidad del «otro» y su preocupación por el sentido y el cultivo de la «ciencia» en España.

Con esta idea bien clara en la cabeza, acometemos ahora un breve estudio sobre sus reflexiones acerca de España y lo español como problema histórico y metodológico. No exageramos al escribir lo anterior. Las páginas de Laín sobre el tema son —como él dice— «la historia escrita de una pasión española, un fragmento de esa pasión»,⁸⁹ pero tam-

⁸⁶ Ibid., p. 11.

⁸⁷ No debe interpretarse erróneamente lo dicho en este largo apartado, si alguien juzgase que Laín es un mero «seguidor» de Menéndez Pelayo, y mucho menos del Menéndez Pelayo que nos presentó el «nacional-catolicismo» de la posguerra española; como muestra puede verse el prólogo de Angel Herrera Oria a la Antología general de Menéndez Pelayo (BAC, Madrid 1956), donde el ilustre cardenal remacha la interpretación tópica del «martillo de herejes». Laín, por el contrario, realiza un intento de «salvación» —en el sentido orteguiano de la palabra— del gran erudito santanderino, rescatándolo del menendezpelayismo oficial. «Como Américo Castro ha salvado a Cervantes de los cervantistas —me cuenta Laín que le dijo Melchor Fernández Almagro al aparecer su libro—, has salvado tú a Menéndez Pelayo de los menendezpelayistas.»

⁸⁸ España como problema, ed. cit., pp. XI-XII.

⁸⁹ Ibid., p. XV.

bién el testimonio de una generación, a la que alude sin ambages: «Estas páginas —escribe— pretenden señalar como mi generación comprende el problema de la cultura española». Es cierto que con los años va a restringir mucho el alcance colectivo de tal afirmación, pero —con todas las dudas que se quiera— no deja de escribir: «Me aventaría, a lo sumo y bien resguardado en salvedades y cautelas, a emplear un *nosotros* relativo al *grupo* —extenso, tal vez— de las personas cuyo sentir histórico conozco y comparto». Y aún añade: «Sé con nombres y apellidos quiénes constituyen el grupo de los hombres con que mi caminante soledad se siente bien acompañada, y sólo a ellos recurriría para dar a este endeble monólogo cierto vigor colectivo».⁹⁰

España como problema había tenido una primera edición incompleta en 1948; se entendió mal la tesis expuesta y Rafael Calvo Serer quiso replicarle con un *España sin problema* (1949), lo que dio pábulo a que se hablase de una «polémica» entre ambos. Laín ha negado este extremo,⁹¹ pero la verdad es que en el prólogo a la segunda edición del libro en 1955 sale al paso de algunas afirmaciones que estaban en la base del libro de Calvo. Rehusa el hecho de que algunos —«gentes más dadas al gatuperio que a la lectura»— lo hayan interpretado como exposición de una tesis larvada: «la visión de España como una realidad necesaria y constitutivamente problemática» y, por tanto, insoluble, que no permitiría más opción que el pesimismo o la desesperación a quien estuviese preocupado por el destino histórico de su país.

Ante esa posible tergiversación, se ve obligado a declarar una serie de asertos:

— que su libro es una historia de las más importantes actitudes intelectuales ante la cultura española; y que esa cultura se ha presentado como un problema para la mayoría de sus protagonistas e intérpretes. «Pretender negar tan honda verdad —dice Laín— mediante la adución de unos pocos textos de Balmes, Menéndez Pelayo o Maeztu —esto es, desconocer por torpeza o por táctica la personal integridad del pensar y el sentir de todos ellos— es señal de que al *gaudium de veritate* se ha preferido el *lucrum de falsitate*»⁹²

— que la consistencia real de ese reiterado problema de nuestra cultura no ha conseguido resolver de modo armonioso y continuo las varias antinomías operantes en él: armonía entre exigencia de tradición y afán de actualidad; entre voluntad de eficacia concreta y entrega al utopismo histórico; entre el anhelo de una misión universal y la avidez por el provecho cotidiano; entre el apego a la vida y la propensión a quemarla; entre la *sed de absoluto* y el *todo es relativo*...

— que la cultura española ha sido más problemática para nosotros que la cultura

⁹⁰ Ibid., p. XVI. Entre esos nombres y apellidos concretos a que alude Laín no es difícil identificar a Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Felipe Vivanco, Gonzalo Torrente Ballester, Luis Rosales..., constitutivos todos ellos de lo que luego llamará Laín «gheto al revés» (Descargo de conciencia, pp. 275 y ss.).

⁹¹ Sobre la cuestión escribe Laín: «Algunos han hablado luego de una polémica entre Calvo Serer y yo, en torno a la cuestión que ambos títulos plantean. Nada más lejos de la verdad. Siempre consideré una necedad el tema y el contenido del opúsculo de Calvo, opinión que por estas calendas tal vez comparta su propia autor, y jamás me he pronunciado en público acerca de él» (Descargo de conciencia, p. 357).

⁹² España como problema, p. XVIII.



francesa para los franceses, aunque se admita en general que siempre «vivir creadoramente es, por lo pronto, vivir de un modo inseguro y problemático»⁹³

— que la cultura española es un problema histórico, aunque no un problema histórico insoluble. Antes al contrario, dice Laín, «tengo por seguro que todo lector de mirada y voluntad limpias descubrirá en estas páginas apuntamientos bastantes para idear y ordenar una cultura española que, sin dejar de ser problema, sin renunciar a proyectarse creadoramente hacia el futuro, sea tan poco problemática en sí misma como puedan serlo la francesa o la norteamericana».⁹⁴

La solución propuesta por Laín no puede estar más que en una «voluntad de integración», donde aquellas antinomias y oposiciones antes señaladas puedan resolverse en armonía, pues —como él mismo dice— «en la España a que yo aspiro pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo de Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arinterro y la poesía de Antonio Machado». Y frente a aquellos que puedan tildar tal propuesta como «eclecticismo de ocasión», la contestación de Laín es tajante: «Me esforzaré por demostrar con el hecho de mi vida y con la letra de mi obra la indudable fecundidad de tener tan varia y egregiamente poblada el alma».⁹⁵

A esta inspiración responde su estudio sobre *La generación del 98* (1945), habitualmente tenida como ruptura con la tradición. Si la Restauración representaba —al decir de Cánovas— la continuación de la historia de España, los hombres del 98 declaraban un corte abierto a dicha continuación; en cierto modo, representaban la «otra» España, y de ahí la hostilidad que inspiraron en amplios sectores de la sociedad española, contrapartida del derretimiento complacido que experimentaban otros. Laín se declara a medio camino entre unos y otros, reconociendo que «no seríamos hoy los españoles que históricamente somos sin la existencia y la operación de esa gavilla de hombres».⁹⁶ Su actitud es de estudio y de síntesis, tratando de alejarse tanto de «la hostil cerrazón de los cejijuntos» como de «la derretida secuacidad de los boquiabiertos», para incorporar lo que tienen de valioso a su propio acerbo y contribuir así «en alguna medida a esclarecer desde su entraña misma una parcela muy esencial de la vida española más próxima a nosotros». Triple es la deuda que Laín les reconoce:

— *Idiomática*: «Sin ellos no sería hoy nuestro lenguaje el que efectivamente es».

— *Estética*: «¿Sería la que es nuestra sensibilidad frente a la tierra de España, frente al continuo pasar de nuestra vida, frente al Quijote o fray Luis —por no citar sino tres ejemplos irrecusables— sin la obra literaria y estética de estos hombres?»

— *Española*: «El patriotismo nuestro también ha llegado por el camino de la crítica, sirviendo así de acicate en su descontento a «todos los que, exentos de culpas viejas, nos asomamos después de 1931 a la insatisfactoria vida de España».⁹⁷

⁹³ Ibid., p. XIX.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibid., p. 344.

⁹⁷ Ibid., p. 346.

Asumiendo desde la otra orilla, lo que aquellos hombres tenían de valioso, Laín y el grupo que desde Burgos soñaba con una España mejor, cumplían su destino de integración nacional, aunque sus actitudes no pasaran en muchos casos del fantasmagórico estatuto del sueño. «Aquellos sueños a la vera del Arlanzón no pasaron jamás de serlo», le dice quejumbrosamente a Dionisio Ridruejo. Hoy aquellos sueños —podemos añadir menos melancólicos nosotros— han empezado a dar su fruto.

Laín, recogiendo así las razones de los otros, de los que defendían doctrinas ajenas y aun opuestas, se situaba en la disposición adecuada para afrontar con nuevo espíritu el llamado «problema de España». Mediante la triple vía de la «comprensión» (de las razones de los que se situaban en actitudes ajenas), de la «asunción» (de lo que de valioso hubiera en dichas razones) y de la «salvación» (refiriéndolas a su último sentido religioso), Laín se acerca a dicho problema en una nueva y fecunda actitud creadora. «Sólo un camino —dice— vimos muchos abierto: intervenir con alma limpiamente católica y anchamente nacional en la ya indicada tragedia de España; intentar resolver —con ánimo más generoso y resuelto que nunca, pensamos— el problema de España que al despertar a la vida histórica encontramos tan acerba, tan cruelmente planteado.»⁹⁸

La situación no admitía paliativos. Se trataba de «plantear sobre bases nuevas el tema de la unidad nacional»,⁹⁹ y en ese objetivo el medio no podía ser más que «una efectiva voluntad de integración nacional»,¹⁰⁰ concebida como una armonía entre catolicismo y modernidad. En el esfuerzo por delimitar los elementos que constituyen la «esencia» de España, base de un proyecto «nacional» que Laín pueda considerar como suyo, se destacan los siguientes:

- sentido católico de la existencia entendido como perfección, nunca como coacción o «martillo de herejes»;
- unidad y libertad política y económica;
- efectivo respeto a la dignidad y libertad de la persona humana;
- atención exquisita y vigilante a la justicia social;
- unos cuantos hábitos esenciales —el idioma y pocos más—.

Una vez admitidos estos rasgos, Laín se pregunta una vez más: «¿Cuál puede ser *hic et nunc*, en España y en este tiempo, el fundamento de una convivencia efectiva y fecunda? ¿Cómo debe plantearse esa cuestión un hombre vocado al ejercicio de la inteligencia?»¹⁰¹

Laín se remite de nuevo, al hacerse estas preguntas, a la fecha de 1898, que considera clave en nuestra historia, pues en esa fecha «España queda sola consigo misma. Ni siquiera siente en su seno el rescoldo de aquella hoguera apasionante y trágica que la hizo consumir desde 1815 hasta 1875. Siente no más que su propia soledad, su triste y vencida soledad, y en ella y desde ella se apresta a iniciar nueva vida... Poco importa que entre 1890 y 1910 no cambie gran cosa la estructura de nuestro estado: bajo la

⁹⁸ Ibid., p. 610.

⁹⁹ Ibid., p. 772.

¹⁰⁰ Ibid., p. 676.

¹⁰¹ Ibid., pp. 776-777.

aparente continuidad —gravemente quebrada, por lo demás, desde la muerte de Cánovas—, ciérrase en la historia de España el período iniciado en 1492 y se abre otro, presidido a la vez por el dolor y la esperanza».¹⁰²

Todos somos desde entonces legatarios de aquella situación. Los hombres del 98 engendrarón «hijos» y «nietos». «Hijos del 98» son los que nacieron a la vida histórica hacia 1910; entre ellos, Ortega, D'Ors, Marañón, Angel Herrera. «Nietos del 98» los que vinieron después bajo la constelación de tres graves acontecimientos:

- Crisis de la idea de Europa.
- Fracaso del intento de crear una convivencia española bajo la Dictadura y la Segunda República.
- Escisión creciente de los españoles en grupos que se negaban entre sí radicalmente, con mayor voluntad de exterminio que de convivencia.

Así se aboca inevitablemente a la «situación de 1936» en que la convivencia nacional queda rota por exasperación de los disidentes. Laín se pregunta: «De la situación de 1936, ¿ha salido, hasta adquirir figura definitiva, una generación merecedora de usar esa fecha como nombre?»¹⁰³ El historiador Laín deja la respuesta a la posteridad, pero adivinamos una secreta esperanza afirmativa cuando nos habla de los *juniores* del 98. En ese sentido interpretamos nosotros estas palabras: «Los nietos del 98 *juniores* hemos visto nuestro deber y nuestro honor —y, en algunos casos, nuestra fortuna— reclamando con la palabra y la conducta el magisterio de los seniores de nuestra generación que ya habían alcanzado plenitud; y con ellos, el de nuestros padres históricos y el de todos nuestros abuelos supervivientes. Buscad sus nombres, si queréis, en la nómina que antes elaboré. Enseñar, integrar y aprender han sido, durante varios años de ardiente zozobra, las tareas cotidianas de unos pocos españoles sedientos de perfección y de España».¹⁰⁴

El fondo del problematismo español encuentra su raíz para Laín en esa cuestión convivencial mal resuelta, cuya aspiración máxima es el exterminio del discrepante y del disidente. Se trata de un modelo social de «vida conflictiva» que, si en el siglo XIX tiene su concreción en el enfrentamiento entre liberales progresistas y tradicionalistas reaccionarios, se arrastra desde varios siglos atrás bajo distintas modalidades. Esta convicción de Laín encuentra corroboración científica en las teorías que Américo Castro expuso por primera vez en su libro *España en su historia* (1948), cuya aparición nuestro pensador acogió con gran alborozo.¹⁰⁵ Cuando al cabo de muchos años Laín vuelva a ocuparse del tema en *A qué llamamos España* (1971), las ideas de Castro aparecen ya plenamente incorporadas a su doctrina sobre la realidad histórica de España. Así se pregunta: «¿Por qué el contenido y el modo de las excelencias y las deficiencias de nuestra cultura? ¿Por qué lo que en los siglos XVI y XVII fue situación conflictiva entre una mayoría de cristianos viejos y una minoría de cristianos nuevos se hizo franca guerra civil, latente o

¹⁰² Ibid., p. 777.

¹⁰³ Ibid., p. 778.

¹⁰⁴ Ibid., p. 677.

¹⁰⁵ El libro apareció casi simultáneamente al estudio del mismo Castro: «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» (en Nueva Revista de Filología, IV, n.º 3, 1949). De ambos se ocupa Laín en su madrugador ensayo «Sobre el ser de España» (1950), en el que no faltan las apostillas críticas.

patente, desde la invasión napoleónica y el primer afrancesamiento? ¿Por qué la escasez de nuestra ciencia natural y nuestra técnica y la tan escasa racionalización de nuestra vida política y administrativa? ¿Por qué el acusado personalismo del español y su manera tradicional de entender el trabajo y la economía? ¿Por qué...?» Múltiples interrogaciones, que están probablemente en el corazón de cualquier español honrado, a las cuales contesta: «Dé cada cual la respuesta que crea mejor. Por mi parte, y mientras no se me haga descubrir otra más convincente, en el nervio de la interpretación castriana veo la más satisfactoria».¹⁰⁶

En los mismos años en que se va produciendo la aceptación y asimilación de la doctrina castriana, Laín va a sufrir un cambio en su actitud política muy considerable. Quien había empezado invocando la *asunción unitaria*, es decir, una empresa superadora del pasado por asunción de todo lo bueno y valioso que se hubiese producido en él, viniera de quien viniera, continuó recabando un *pluralismo unitario* o *por representación*, expediente que buscaba los mismos fines sintetizándolos en un movimiento unívoco de carácter pluralista. Nada de esto vino a satisfacerle a partir de su experiencia como Rector entre 1952 y 1956, que le abocó a un *pluralismo auténtico*, donde quedarán a salvo la libertad, la justicia y la eficacia en una autenticidad representativa de grupos e individuos. Por eso al terminar su experiencia rectoral escribe: «Para la organización de la vida estudiantil, como para la organización de la vida política, si una y otro han de ser real y verdaderamente representativas, sólo el pluralismo auténtico —concluí, descubriendo el Mediterráneo— puede ser solución de veras digna; más precisamente: sólo mediante él puede alcanzar su verdadera dignidad social la persona humana».¹⁰⁷

A la luz de esta doble convicción —la doctrina castriana y el pluralismo auténtico—, Laín cree que puede encontrarse una solución, eficaz y capaz de perdurar, al eterno problema español de la unidad y la variedad en un proyecto nacional que pueda dar cuenta de las múltiples «diferencias» españolas —ideológicas, políticas, históricas, regionales...— sin perder su íntimo sentido unitario. Este reconocimiento del pluralismo y de la diversidad en quien había nacido a la vida política bajo el impulso de la «unidad de destino en lo universal», muestra no sólo el cambio ideológico en la evolución de Laín, sino —algo más importante para nosotros— la disposición abierta de su persona y la juventud de su mente. Así, cuando habla de las regiones que hacen de España un variado mosaico, podemos extender la significación de su pensamiento a las equivalencias ideológicas, políticas e históricas de lo regional. Leamos con dicha óptica este párrafo: «Entre el Bidasoa y Tarifa, desde la bahía de Rosas hasta la boca del Miño, en sus porciones de más allá del mar, toda España constituye un fabuloso, un bellissimo mosaico multiforme de *paisajes* en que la tierra se nos hace, según los lugares, suelo, regazo o morada, drama, ternura, plenitud o armonioso contacto».¹⁰⁸ Ahora sustitui-

¹⁰⁶ Descargo de conciencia, p. 475. He aquí lo que al respecto dice este libro: «El esquema del pensamiento castriano que bajo el título de «Este libro» expuse en Estudios sobre la obra de Américo Castro (1971) y mi ulterior ampliación de él en A qué llamamos España, me ratifican en lo que respecto de tal pensamiento acabo de decir».

¹⁰⁷ Ibid., p. 406.

¹⁰⁸ A qué llamamos España, p. 56.

yamos la palabra *paisajes* —que he subrayado adrede— por *ideas*, y el milagro se habrá hecho.

La cuestión estriba entonces en saber si ese milagro es posible. Pero la respuesta se puede dudarse en un antropólogo de la esperanza. España es —para nuestro pensador— muchas cosas: por lo pronto, una sed y un conflicto; más allá, una posibilidad. «Que cada cual la imagine como quiera —dice—. Yo la sueño como una suma de términos regida por el prefijo *con*: una convivencia que sea confederación armoniosa de un conjunto de modos de vivir y pensar capaces de cooperar y competir entre sí; una comunicante comunidad de grupos humanamente diversos en cuyo seno sean realidad satisfactoria la libertad civil, la justicia social y la eficacia técnica; una sociedad en que se produzca la ciencia que un país occidental de treinta o cuarenta millones de habitantes debe producir, que siga dando al mundo Unamunos, Machados, y, si otra vez puede, Teresas y Cervantes, y que conserve viva en sus fiestas la gracia cimbreante de las danzas de Sevilla y la gracia mesurada y colectiva de las danzas de Cataluña. Una desazón me surge inevitablemente en las entretelas del alma: esta posibilidad, ¿podrá hacerse un día proyecto viable, dejará de ser el ensueño que en mi alma es ahora?»¹⁰⁹

No se arredra ante la cuestión propuesta, que ya mencionamos antes en este escrito. En 1971, ante el temor de ese espectro —la guerra civil— que se ha cernido durante más de un siglo sobre la sociedad española, su apuesta es confiada: «Todo parece indicar —afirma— que la vigencia social de esa vieja vividura ha regresado considerablemente entre ellos [los jóvenes.] En las almas y en los cuerpos españoles —en todos— ha crecido de manera muy visible la atención a las comodidades y los placeres de la vida cotidiana. La conciencia de europeidad y la conciencia de universalidad, no siempre, desde luego, suficientemente documentadas y lúcidas, son hoy bastante más extensas e intensas que antaño».¹¹⁰ Al reiterar la misma pregunta en 1975, al poco tiempo de haberse iniciado la andadura del pueblo español hacia una nueva etapa histórica, su respuesta es aún más optimista: «Tal es, creo, la almendra del trance que desde hace semanas ha comenzado a vivir España. En el curso de sus últimos veinte años, nuestro país —continuando, no se olvide, la línea ascendente que abruptamente interrumpió el lapso 1935-1950— ha conocido un importante progreso en los aspectos económicos y técnicos de la vida colectiva, y es muy probable que en su seno haya experimentado una fuerte mutación psicosocial: desde el punto de vista de su instalación en la vida, el español medio de 1975 parece hallarse bastante distante, en efecto, del español medio de 1930».¹¹¹

Muchos argumentos tendríamos también nosotros para apoyar esa tesis lainiana de la «mutación histórica» o «mutación psicosocial» de que nos habla el ilustre pensador. Pero aquí —a lo largo de todo este trabajo— nos hemos propuesto silenciar nuestra voz para dejarle hablar a él. Sigamos, pues, escuchando.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 155-156.

¹¹⁰ Ibid., p. 95.

¹¹¹ Descargo de conciencia, p. 476.

8. Una propuesta hispánica y modernizadora

Estamos al final de esta breve exposición del pensamiento de Laín. En ningún momento hemos intentado que esa exposición sea completa, si bien hemos procurado recoger someramente sus principales ideas en torno a la historia de España y la cultura española. Al final del recorrido se impone un balance, que esperamos realizar aquí.

El problema, que como intelectual y español centra la preocupación de nuestro ilustre aragonés, es cómo armonizar un quehacer profesional de tipo moderno y actual manteniendo al mismo tiempo la fidelidad a una tradición intelectual y cultural que con frecuencia ha tomado actitudes poco modernas, si no claramente antimodernas. Modernidad y universalismo sin romper con la tradición y el casticismo; he aquí el dilema.

La voluntad de integración tan paladinamente defendida por Laín creemos que ha resuelto bien el dilema. Cuando, llevando a su último radicalismo el «problema de España», lo plantea como «la partición de España en dos fracciones hostiles»,¹¹² Laín no duda en remitirse a la propuesta de los llamados «hijos del 98»: *La europeización como programa*, según la fórmula Ortega y Gasset, «preclaro nauta de nuestra historia contemporánea», como aquí se le nombra. La idea provenía de Joaquín Costa, el primero que había propuesto de modo claro como solución de nuestros males una «reconstrucción y europeización de España». Será, sin embargo, Ortega quien la eleve a fórmula salvadora, con palabras definitivas: «Se vio claro desde un principio —escribe— que España era el problema y Europa la solución».¹¹³ La propuesta operará mágicamente sobre nuestra realidad: «No solicitamos más que esto: clévese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras españolas que durante tres siglos hemos callado surgirán de una vez, cristalizando en un canto... Sólo mirada desde Europa es España posible».¹¹⁴ Pero no sólo «España es una posibilidad europea», sino también una altísima promesa: «Europa —dice—, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra».¹¹⁵ Definitivamente, Europa es la palabra clave; en ella «comienzan y acaban para mí todos los problemas de España»,¹¹⁶ dice Ortega. Y Laín asiente.

En ese orteguiano proyecto de «europeización», Laín va a prestar una especial importancia al tema de la «ciencia española». No quiere con ello negar otras implicaciones del «problema de España» —sociales, económicas, políticas—, pero, por vocación, por temperamento o por formación —no olvidemos que Laín es profesionalmente médico—, va a prestar especial atención a la deficiencia científica de nuestra cultura. El tema le preocupa desde el primer momento, cuando se ocupa de la «polémica de la ciencia es-

¹¹² España como problema, p. 646.

¹¹³ J. Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político», Obras Completas, Madrid 1966, vol. I, p. 521.

¹¹⁴ «España como posibilidad», O. C., I, p. 138.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ «Unamuno y Europa, fábula», O. C., vol. I, p. 128.

pañola», y no le abandonará ya nunca. En 1952, con motivo de un artículo sobre «La ciencia española»,¹¹⁷ extrae claramente tres conclusiones:

— En virtud de poderosas razones históricas, relativas a la génesis de nuestra nacionalidad, la ciencia no se da fácilmente en España. Ha debido ser siempre suscitada por el Estado o por una escasa minoría rectora.

— Esa disposición habitual del español frente a la ciencia, y la oscilante actitud de los poderes político y social, explican bien el curso histórico real de nuestra vida científica, con sus tres elevaciones en los siglos XVI, XVIII y XX, y sus dos hundimientos, en el XVII y en los tres primeros cuartos del XIX.

— En modo alguno es aceptable la tesis de una incapacidad física de los españoles —radical o geográfica— para el ejercicio de la actividad científica. Las causas de nuestra deficiencia científica no pertenecen a nuestra «naturaleza», sino a nuestra «historia».

A las mismas conclusiones llega en 1985, cuando, en la prensa diaria, publica tres largos artículos con el título general de «Una reflexión intelectual sobre la incorporación de España a la CEE».¹¹⁸ Sólo que ahora su propuesta es más comprensiva y abarcadora. Vuelve a repetir su afán de modernización europeizadora: «Puesto que a tantos y tantos españoles nos desplacen algunos de nuestros hábitos mentales —la actitud ante el saber científico y la estimación de la guerra civil, muy en primer término—, tratemos de entender con acierto como esos hábitos se han producido y sepamos juzgar con rigor el hecho de su existencia... Como enseñó Ortega, el conocimiento de la historia debe servir, entre otras cosas, para no repetirla». Reconocimiento que no impide la afirmación de nuestros valores universales más allá de nuestras fronteras; así dice: «La consigna de españolizar a Europa, nacida como utópica y encrespada reacción nacionalista contra el menosprecio de los europeos, y cuando tan torpemente hablaban algunos de la *bancarrota de la ciencia*, puede y debe tener hoy una interpretación harto más razonable y hacedera».

En esta última afirmación apunta una vez más el Laín tradicionalista y casticista. Propuesta modernizadora y europeizadora —cultivo de la ciencia, en definitiva—; sí, todo eso está bien, pero a condición de no olvidar nuestros propios valores universales, aquellos que han convertido la cultura española en una de las cuatro o cinco culturas planetarias de nuestro mundo. El «nieto del 98» que es Laín no puede olvidar la perspectiva de la «hispanidad». Veamos como entiende ésta.

La idea que Laín tiene de Europa presenta dos aspectos. Por un lado, Europa representa «la creación original de obras y hábitos universalmente valiosos» y «el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas».¹¹⁹ Por otro lado, su misión consiste también en «ofrecer lúcida y deliberadamente a Dios, la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo».¹²⁰

¹¹⁷ Artículo redactado para el Diccionario de Historia de España, *Revista de Occidente*, Madrid 1952; recogido también en su libro *España como problema*.

¹¹⁸ *El País*, 15, 16, y 17 de julio, 1985.

¹¹⁹ *España como problema*, p. 680.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 681.

Por lo que se refiere a América, ésta no sería sino «una ampliación de Europa en el espacio y en el tiempo»; en consecuencia, España o, si queréis, la Hispanidad, sería a su vez «un peculiar modo de cumplir la misión europea». ¹²¹ Ahora bien, esa «peculiaridad» española estaría caracterizada por dos ingredientes:

— una acusada tendencia hacia las formas activas y estéticas del afán creador y del impulso oblativo. «No han faltado entre nosotros —dice Laín— los oferantes especulativos —ahí están Raimundo Lulio, Suárez y Vitoria—, pero la verdad es que el peso de nuestros fundadores, misioneros, ascetas, místicos, héroes y artistas excede en mucho sobre el de nuestros sabios y filósofos.» ¹²²

— una especial tenacidad en la empresa de defender la realización social del cristianismo, cauce histórico del ofrecimiento que Europa representa. Es precisamente aquí donde está lo más característicamente hispánico del modo español de ser europeo. No importa, pues, tanto que se sea filósofo o artista, héroe o místico, santo o sabio; «la esencia de la Hispanidad —dice— no debe estar definida tanto por el contenido del ofrecimiento —supuesto su valor universal— como por el temple ético de la cristiana fidelidad a esta empresa oblativa». ¹²³ Un desarrollo de este pensamiento exigiría prestar nueva atención al tema de América en la obra de Laín, lo que dejamos para una ocasión próxima y propicia.

Aquí, ahora, al final de este primer recorrido por su obra, creemos haber dado razón de las esperanzas de un español que nació en la zozobra histórica de una guerra civil y vivió gran parte de su vida bajo la oscuridad de dos posguerras y una larga dictadura. Su «monólogo bajo las estrellas», invocando el «aunque» adversativo de un verso de San Juan de la Cruz —«aunque es de noche»— nos dan la medida del coraje de una vida dedicada a la faena de pensar y querer siempre lo mejor para su país. Oigamos sus palabras: «De noche es en el mundo; nocturnas son las pasiones de los hombres: la turbia desconfianza, el oscuro temor... Todo es calígene en torno a nosotros, y no sabemos si la primera claridad del horizonte será la cárdena del rayo o la rosada de la aurora... Vivir humanamente es querer vivir, y, la voluntad de vida comienza por expresarse en un *aunque* hostil contra la oscuridad y la inercia de la materia. Queremos vivir, aunque es de noche». ¹²⁴ Se expresa así la esperanza de un hombre, de un español, que en ese largo esperar entre tinieblas supo levantar una de las reflexiones más lúcidas sobre el ser de nuestra cultura. Laín, el médico, el historiador, el antropólogo, se hizo así acreedor de un título más importante como filósofo de la cultura española.

José Luis Abellán

¹²¹ Ibid., p. 682.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibid., pp. 683-684.