

UNIVERSITAT JAUME I

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad

**LA MUERTE Y LA ESPERANZA
EN PEDRO LAÍN ENTRALGO**

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR: MANUEL FÁBREGA MELIÁ

DIRIGIDA POR: DR. D. SALVADOR CABEDO MANUEL

CASTELLÓN, JUNIO DE 2008

ÍNDICE

PRÓLOGO	10
INTRODUCCIÓN	14
PRIMERA PARTE	
APROXIMACIÓN AL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN	18
CAPÍTULO I	
EL PROBLEMA DE LA MUERTE	20
I. UNA POSIBLE PERSPECTIVA	22
1. La experiencia de la muerte	23
2. El discurso sobre la muerte	27
3. La actitud ante la muerte.....	32
II. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE LA MUERTE EN LAÍN	40
1. El autor y su contexto	40
2. Inquietud y muerte	47
III. CONCLUSIONES	54
CAPÍTULO II	
FUNDAMENTACIÓN	58
I. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN	60
II. CUESTIONES METODOLÓGICAS	66
1. Conceptos-clave	66
a. <i>La muerte</i>	66
b. <i>La vida</i>	67
c. <i>La esperanza</i>	69
2. Objetivos	72
3. Del método.....	74
III. CONCLUSIONES	80
SEGUNDA PARTE	
LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE (1908-1937)	82
CAPÍTULO I	
CONTEMPLAR LA MUERTE: EL ESPECTÁCULO (1908-1922)	84

I. PRIMER ENCUENTRO	
LA MUERTE EN LA CALLE: LA EXPECTACIÓN.....	86
1. Pedro Laín: un centauro de niño y hombrecito.....	86
2. El niño Laín: la muerte silenciada.....	87
3. El hombrecito Laín: la representación pública de la muerte.....	90
4. Una educación en valores.....	95
II. SEGUNDO ENCUENTRO	
LA MUERTE EN EL LENGUAJE: LA PERPLEJIDAD.....	98
1. Un hombrecito culto en tierra de promisión.....	98
2. La raspa en <i>El Espino</i> : la muerte como metáfora.....	99
3. La persona que uno va siendo: el comienzo de un proyecto.....	102
III. TERCER ENCUENTRO	
LA MUERTE EN CASA: EL DESCUBRIMIENTO.....	104
1. El adiós al niño burgués.....	104
2. La muerte y su significado: el <i>nunca más</i>	104
3. Tras la puerta: el primer encuentro con la esperanza.....	106
4. El definitivo adiós al niño.....	107
5. El adolescente Laín: la incipiente vocación científica y la crisis religiosa.....	110
IV. CONCLUSIONES.....	112
CAPÍTULO II	
ESTAR CON LA MUERTE: EL CADÁVER (1923-1937).....	118
I. PRIMER ENCUENTRO	
LA MUERTE EN UNA TABLA: EL CADÁVER COMO OBJETO.....	120
1. Años de estudio y de búsqueda (1923-1934).....	120
a. Una itinerante vocación intelectual.....	121
a.1 La Física: el despertar de una vocación teórica.....	121
a.1.1 La crisis de las ciencias. Husserl.....	123
a.2 La Medicina: cuando las circunstancias mandan.....	126
a.3 La Psiquiatría: un nuevo descubrimiento del alma.....	128
a.3.1 Un aprendiz de psiquiatra.....	129
a.3.2 Un incipiente psiquiatra en ejercicio (I).....	131
a.4 La Filosofía: una experiencia decisiva e irrevocable.....	132
a.4.1 La filosofía en Laín.....	133
- Ortega.....	136
- La filosofía alemana.....	140
- Dilthey.....	141
- Heidegger.....	142
- Zubiri.....	144
a.5 La Medicina como profesión: un ocasional modo de vivir.....	155
b. La <i>conversio fidei</i>	158

c. La <i>conversio morum</i>	159
2. La muerte en una tabla	164
a. El nuevo espectáculo de la muerte: el anfiteatro anatómico	164
a.1 Ramón y Cajal: el hombre de ciencia ante el cadáver	166
b. Laín ante la mesa de disección	168
3. El cadáver como objeto de conocimiento	170
a. La conducta ante el cadáver según Laín	175
II. SEGUNDO ENCUENTRO	
LA MUERTE EN UN UNIFORME: EL CADÁVER COMO IDEA	176
1. Años difíciles (1935-1937)	176
a. La Psiquiatría: un incipiente psiquiatra en ejercicio (II)	176
b. Un nuevo horizonte: una antropología por igual filosófica y médica	177
b.1 Max Scheler	177
b.2 Víktor von Weizsäcker	180
c. El despertar de un sueño: la guerra civil	183
c.1 De la guerra: dos visiones paralelas	185
c.1.1 Heráclito	185
c.1.2 Schopenhauer	185
d. Un abrazo entre hermanos: la escenificación del “abrazo dialéctico”	187
2. La muerte en un uniforme	189
a. El homenaje	189
b. El fusilamiento	190
c. El “paseo”	193
d. La profanación	194
3. El cadáver como idea	195
a. El cadáver como idea: el <i>qué</i>	195
b. El cadáver como idea: el <i>cómo</i>	196
b.1 La voluntad asuntiva y superadora	198
b.1.1 La herencia de la <i>Aufhebung</i> hegeliana	199
b.1.2 El <i>ghetto</i> al revés	203
b.2 El diálogo y sus condiciones en Laín Entralgo	206
III. TERCER ENCUENTRO	
LA MUERTE EN UN ROSTRO: EL CADÁVER COMO PERSONA	208
1. La muerte en un rostro	193
a. La muerte de los padres	209
b. La muerte de los amigos	212
2. El cadáver como persona	216
a. La presencia del cadáver en tanto que persona	218
a.1 El rostro, la máscara y la persona	218
a.2 La máscara en Laín	219
a.3 El cadáver como persona	224
b. La presencia ante el cadáver: el silencio y la palabra	227
b.1 Del silencio	227
b.2 De la palabra	228

IV. CONCLUSIONES	232
TERCERA PARTE	
EL DISCURSO SOBRE LA MUERTE (1936-2001)	242
PLANTEAMIENTO	244
CAPÍTULO I	
LA MUERTE EN UN ESPÍRITU ENCARNADO (1936-1978).....	250
I. LA TIERRA DE PROMISIÓN (1938-1978).....	252
1. Las denominadas por Laín “paradojas de mi vida”	252
2. El despertar de la conciencia histórica.....	255
3. De la historia de la medicina a la antropología médica	258
4. El descubrimiento del <i>como si</i> y la vida pública de posguerra.....	263
II. PRIMERA ETAPA	
PRESENTE Y MUERTE (1936-1944)	268
1. Una concepción falangista del ser humano.....	268
a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1936-1944.....	268
b. Un ser dual al servicio de una idea.....	284
2. Un discurso predominantemente político de la muerte	288
a. La muerte en Laín en el periodo 1936-1944	288
b. La muerte-sentido.....	302
b.1. Para una colectividad: la Patria.....	305
b.2. Para un individuo: un dato de la conciencia	308
III. SEGUNDA ETAPA	
PASADO Y MUERTE (1945-1955).....	312
1. El ser humano como ser histórico.....	312
a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1945-1955.....	312
b. Un ser dual abierto al mundo	316
2. Un discurso metafísico sobre la muerte (I).....	317
a. La muerte en Laín en el periodo 1945-1955	317
b. La muerte como causa del devenir histórico-biográfico y del proceso de búsqueda de la verdad: de la finitud a la infinitud	328
IV. TERCERA ETAPA	
FUTURO Y MUERTE (1956-1978).....	336
1. El ser humano como proyecto personal de ser	336
a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1956-1978.....	336
a.1 La realidad personal en Zubiri	354
b. Un ser dual cuasi-creador: proyecto y realidad.....	356
2. Un discurso metafísico sobre la muerte (II).....	360
a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1956-1978	360

b. La muerte en el cumplimiento de la vocación: de la animalidad específica a la plenitud humana.....	388
V. CONCLUSIONES.....	396
CAPÍTULO II	
LA MUERTE EN UN PSICO-ORGANISMO (1979-1988).....	402
I. TIEMPO DE TRANSICIÓN.....	404
II. CUARTA ETAPA	
ENFERMEDAD Y MUERTE (1979-1988).....	408
1. la realidad humana como fundamento del saber médico.....	408
a. La huella de Zubiri.....	408
b. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1979-1988.....	414
c. Un psicoorganismo que duda sobre su identidad: del espíritu al <i>quid</i> supraestructural.....	431
2. Un discurso antropológico-médico sobre la muerte.....	434
a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1979-1988.....	434
b. La muerte en el horizonte de la relación médico-enfermo.....	444
CAPÍTULO III	
LA MUERTE DEL CUERPO: LA MUERTE TOTAL (1989-2001).....	448
I. LA RECTA FINAL.....	450
II. QUINTA ETAPA	
MATERIA Y MUERTE (1989-2001).....	454
1. La realidad humana: una estructura del dinamismo cósmico.....	454
a. La idea del ser humano en Laín en el periodo 1989-2001.....	454
a.1 Planteamiento.....	454
a.2. La propuesta de Laín: del materismo al estructurismo.....	455
a.2.1 ¿Qué novedad introduce en su propuesta?.....	456
a.2.2 ¿Cómo se gesta y en qué se fundamenta?.....	458
- De la génesis.....	458
- Del fundamento.....	463
. El materismo de Zubiri.....	464
. Necesidad de completarlo.....	476
a.2.3. El contenido de la propuesta: un camino de ida y vuelta... ..	478
- De la apariencia al ser: el monismo dinamicista.....	480
. El punto de partida de “toda” la realidad humana: el cuerpo.....	480
. De la apariencia: lo que nos dice el saber científico.....	481
. Del ser: <i>qué</i> , o <i>quién</i> , es el ser humano.....	486
b. Ni alma, ni espíritu, ni <i>quid</i> supraestructural. Mi cuerpo: yo.....	488

b.1 Del ser a la apariencia: un preámbulo razonable a las diversas actividades y creencias humanas	490
2. Un discurso científico de la muerte	494
a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1989-2001	494
b. <i>Omnis moriar, omnis resurgam</i>	508
III. CONCLUSIONES.....	512
CUARTA PARTE	
LA ACTITUD ANTE LA MUERTE	516
CAPÍTULO I	
VIVIR LA MUERTE EN ESPERANZA	518
I. PLANTEAMIENTO	520
II. HABLAR DE LA ESPERANZA	524
1. La muerte como fenómeno cósmico: una ocasión para la esperanza	524
2. Hablar de la esperanza: la esperanza como objeto de reflexión	526
a. Génesis del tema de la esperanza en Laín	527
b. La esperanza de un espíritu encarnado (1936-1978).....	531
c. La esperanza de un psicoorganismo (1979-1988)	543
d. La esperanza de una estructura cósmica (1989-2001)	549
d.1 Dinamismo cósmico y esperanza.....	555
3. Una actitud esperanzada discursiva	560
III. VIVIR EN ESPERANZA.....	564
1. La muerte como acto personal: vivir la muerte	564
2. Vivir en esperanza: un siempre que no es todavía.....	567
3. ¿Para qué he vivido yo? Esperanza, vocación y ética.....	570
4. Una actitud esperanzada vivida	574
IV. MORIR EN ESPERANZA	578
1. Laín ante su muerte	578
2. ¿A quién ofrezco mi vida? Esperanza y trascendencia.....	581
a. Introducción.....	581
b. La trascendencia	583
c. Donación y sentido	591
d. Esperanza sin alma: ¿continuidad transbiográfica?	593
3. Una actitud esperanzada asuntiva	599
a. Creer, amar, esperar	600
b. Decir, hacer, ser.....	604
V. SOSIEGO Y MUERTE.....	606
VI. CONCLUSIONES	612

EPÍLOGO

¿VICTORIA SOBRE LA MUERTE O MUERTE DE LA MUERTE?.....	616
---	-----

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL..... 618

I. FUENTES.....	620
1. Obras y artículos de Laín Entralgo.....	622
2. Obras y artículos sobre Laín Entralgo.....	633
3. Otros autores.....	640
4. Otras fuentes.....	643
A. Fondo Laín Entralgo.....	643
B. Audio.....	643
C. Video.....	643
II. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	644
1. De Laín Entralgo.....	646
A. Obras y artículos.....	646
B. Prólogos, introducciones y otros.....	682
C. Conferencias, discursos y otros.....	692
D. Fondo Laín Entralgo.....	698
E. Audio y video.....	700
2. Estudios sobre Laín Entralgo.....	702
A. Monografías.....	702
B. Artículos.....	704

PRÓLOGO

Descubrí la Filosofía en mis años de estudiante de Magisterio en la que por aquel entonces era la Escuela Normal de Castellón. Escuchando al profesor de la asignatura *Filosofía de la educación*, empecé a quedar atrapado en el peculiar y enigmático lenguaje por él empleado: “el ser”, “el no ser”, “aquello que siendo, todavía no es pero puede llegar a ser”... Estas expresiones, y otras tantas, representaban ideas que me mostraban un mundo totalmente nuevo respecto al que había estado viendo hasta entonces; un mundo invisible que, además de pretender dar razón del que mis sentidos captaban -asombrosa y maravillosa relación ésta-, poseía para mí el carácter de subyugante, toda vez que, al contrario de lo que ocurría con el resto de asignaturas, me instalaba en la perplejidad y en la necesidad, a ella inherente, de seguir indagando para paliar en buena medida la inquietud ya imparable que aquellos razonamientos habían provocado en el adolescente que yo era. Al profesor Honorio Martín -que así se llamaba- le debo, sin que él lo haya sabido nunca, el primer encuentro con la que, sin duda, ha sido una de mis mayores fortunas: el descubrimiento de la Filosofía. El profesor Martín no fue mi maestro, pero, de acuerdo con la distinción llevada a cabo por el propio Laín, se convirtió en el incitador que puso en marcha mi pasión por el pensamiento filosófico. Un camino que, a pesar de los avatares por los que nos conduce la vida, ha sido en todo momento el referente de mi inquietud intelectual, el refugio en la serenidad y la belleza que le acompaña, el mejor guía de la acción moral y una vía excelsa para intuir la presencia de la trascendencia. Nunca, pues, ha sido oficio para mí el filosofar, en el sentido de ser una ocupación externa a quien en algo se ejercita, y es que si, como nos enseña Zubiri, “la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal” - *herkulische Arbeit*, llegó a denominarla Kant-, con Karl Jaspers, otro filósofo alemán, cabe afirmar que “filosofía significa hacer camino”; efectivamente, en ella he crecido y en ella soy y he sido.

Terminados aquellos estudios, inicié los de Filosofía en la UNED. Ejerciendo ya como maestro en una escuela unitaria -unos treinta y tantos alumnos de diferentes niveles en una misma aula-, recién estrenada mi segunda década, me matriculé de tres asignaturas. Una de ellas: *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*. ¡Qué festín! ¡Qué dicha! ¡Qué placer intelectual! -sin duda, algo muy similar a lo que debió sentir Laín cuando descubrió a Ortega, Dilthey, Scheler, Heidegger y Zubiri, tal como nos cuenta su discípulo Diego Gracia, utilizando expresiones similares a las citadas-. En aquel tiempo, nada era comparable a la lectura de los dos tomos de la *Historia de la Filosofía* de Johannes Hirschberger, ¡nada podía serlo! ¿Cómo era posible que pensamientos tan aparentemente distintos como los que defendían Heráclito y Parménides, por poner un solo ejemplo, despertasen en mí tan idéntica fascinación? ¿Qué tipo de fuerza era esa que me arrastraba hacia aquello y por qué me resultaba todo tan familiar cuando nada en mi contexto justificaba tamaña devoción? ¿Qué tipo de

sinapsis neuronales son esas que con tanto ahínco nos empujan en una determinada dirección y no en otra? En mi opinión, ésta es una de esas preguntas que, siguiendo a Laín, bien podríamos situar entre las denominadas “últimas”; aun cuando hoy día, ciertamente, será considerada “penúltima” por quienes transitan por las sendas del saber científico. En cualquier caso, nunca supe ni llegaré a saber por qué yo he estado ocupándome de “cosas que parecen no servir de nada” -tal como señala Sócrates en el *Parménides* platónico al referirse a la opinión que la gente tiene de la Filosofía, esa especie de “vana charlatanería”-, mientras los amigos de la infancia y juventud, con quienes lo compartía absolutamente todo, estaban trabajando en un taller o en una oficina ocupándose de cosas más *reales* y más productivas.

Algunos años después, merced a la mediación de Sergio Rábade, al que no conocía de nada, acabé estudiando el segundo ciclo de la carrera de Filosofía en la Complutense de Madrid -¡nada más ni nada menos!-; de un barrio de una pequeña capital de “provincias”, donde los niños se pasaban prácticamente todo el día jugando en la calle, a una de las cunas de la cultura; el lugar donde habían enseñado, entre otros muchos, Ortega y Zubiri. Todavía recuerdo aquella entrevista en el Departamento de Metafísica: ¡cuántos libros y cuántos pensamientos! ¡Cuánta hambre! ¡Cuántas sensaciones inexpresables! De esa época, también recuerdo, por uno u otro motivo -no todos del mismo signo-, a algunos profesores: Saumells, Maceiras, León Tello, Calvo Serer... y algunas lecturas: *La crítica de la razón pura*, *Ser y tiempo* y *Qué es filosofía* del citado Ortega, entre otras muchas. Así, compaginándola con otra vocación: la docente, en unos años frenéticos, descubrí el inmenso espacio que me brindaba la filosofía para seguir hacia la que había de ser, a fin de cuentas, la única vocación verdaderamente importante en mi vida: la de “ser hombre”, y no tan sólo la de ser “tal hombre”, distinción ésta a la que con tanto atino como reiteración se ha referido nuestro autor a lo largo de su inmensa obra.

A Pedro Laín Entralgo lo descubrí buscando documentos para hacer un monográfico en torno a la amistad con los alumnos de lo que entonces era tercero de BUP. Empecé el libro *Sobre la amistad* y ya no pude dejarlo. Aquel nombre no aparecía en ninguna Historia de la filosofía ni en referencia filosófica alguna conocidas por mí y, sin embargo, había ahí un auténtico filósofo y una verdadera filosofía. A esa obra le siguieron otras: *Cuerpo y alma*, *Alma, cuerpo y persona* e *Idea del hombre*. Este tiempo coincidió con sus últimos años de vida. He de reconocer que me cautivó y que, a partir de entonces, en sus ya escasas apariciones públicas, vi en su figura a alguien en quien, cuando me fuera posible, había que profundizar. Así pues, cuando he tenido oportunidad, lo he tomado como referente de mi labor investigadora académica. En un principio, quería abordar el lado científico de su pensamiento, pero, al final, después de haber leído la mayor parte de su obra, me incliné por un tema -La muerte y la esperanza- en el que, por mi formación, podía profundizar y aportar bastante más en el conocimiento y divulgación de su obra, además de servirme para mantener, simultáneamente, un diálogo con él y conmigo mismo sobre aquellos temas cuya

reflexión tanta felicidad procuran a quienes de forma voluntaria hacen de su vida un esforzado camino de cumplimiento.

Si la realidad nos produce una extraordinaria admiración, tanto por lo que *hay* como por su carácter inagotable, inteligible y poseíble, qué no decir de aquel para quien esa misma realidad acaba siendo: el humano alumbrando el ser de las cosas. He ahí su cuerpo: constituido por billones de subpartículas, átomos y células, perfectamente estructurado y organizado en un todo, funciona desde sí mismo merced, entre otras muchas causas, a unos pequeños orificios que, en tanto que le relacionan con el mundo exterior, le permiten mantenerse vivo durante un tiempo azaroso en que consigue vencer, momentáneamente -eso sí-, la entropía que rige en todo sistema físico. Hasta aquí lo propio de nuestra condición animal. Como resultado de una determinada organización -o tal vez no-, en el curso de la evolución de la vida, surgieron en el seno de aquella animalidad algunas facultades totalmente nuevas: el lenguaje, la inteligencia y la libertad, por citar sólo algunas de las más representativas. Esta aparición, que supuso para el peculiar animal así constituido un desgarramiento respecto a su originaria condición, con la consiguiente pérdida de su seguridad y *felicidad zoológica*, al tiempo que le dejaba absolutamente solo como especie, acabaría por convertirle en un ser abierto al que no le quedaba más remedio que tener que improvisarse y singularizarse, haciéndose a sí mismo, en un proceso creador tan realmente único y apasionante como aparentemente absurdo e inútil.

Pues, en general, el hercúleo esfuerzo en que consiste el vivir humano de poco sirve: más pronto o más tarde todo ese maravilloso edificio biológico y cultural se desmoronará y de él sólo quedarán las mismas subpartículas y los mismos átomos con que empezó todo. Y eso lo sabemos. Con gran acierto, Giorgio Agamben ha denominado “facultad de la muerte” -*Fähigkeit des Todes*, en palabras de Hegel- a la conciencia que tenemos los humanos de ese inexorable final, erigiéndola así en un principio constitutivo de nuestro ser. De este modo, si el humano es quien es, lo es porque, además de hablar, pensar, inteligir, amar y sentir es consciente de su propia muerte. No es ésta, pues, una cuestión menor, por mucho que se la silencie o se la oculte. En todo quehacer humano, en un sentido u otro, la *praemeditatio mortis* está siempre presente.

No obstante ese saber -o quizá por ello-, nos vemos envueltos en estériles disputas y en inacabables proyectos con los que pretendemos dotarnos de un “algo” que venga a llenar nuestras sedientas y efímeras vidas, otorgando el pomposo nombre de *felicidad humana* al sentimiento que llegamos a tener de esa suerte de plenificación personal. Un verdadero lujo en la evolución del cosmos. Y así generación tras generación, hasta que un día también la Tierra desaparecerá y con ella cualquier vestigio humano. La muerte de todo ser vivo y la “muerte” planetaria nos recuerdan nuestra frágil y baldía condición. La vanidad humana, en sus más diversas manifestaciones, no es otra cosa que una ficción; un solo soplo de la naturaleza todo lo barre y todo lo engulle. La identidad deviene de nuevo en confusión. La materia, que, en un proceso extraordinario, ha llegado a

pensarse a sí misma en el ser humano -¡con cuánta admiración y estremecimiento llegué a vivir este descubrimiento!-, volverá a su condición no pensante. Y tal vez, vuelta a empezar.

Esta es una forma de ver la realidad, pero otra ha de ser igualmente posible: la que representa la actitud esperanzada de que, de una forma u otra, la existencia humana, por las circunstancias que concurren en ella, no ha de verse reducida a la nada ni a ostentar el dudoso título de “pasión inútil” con que la designó Sartre, sino que ha de servir para algo; ha de tener un fin, un sentido. Desde esta perspectiva, con Laín, podemos llegar a abrigar la esperanza de que “el valor de lo realizado (por cada uno de nosotros) sea reconocido en uno u otro orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. Por lo que hace referencia a uno de los polos implícitos en esta frase, el sujeto humano, tamaña expresión de confianza no puede descansar en lo meramente realizado (aquello que se hace), dado su carácter circunstanciado e individual, sino en el *valor* -moral- que debe acompañar a toda acción humana en que esté en juego avanzar en el proceso de humanización. Por ahí ha de asomar, de nuevo, la palabra “vocación”. A mi juicio, Laín ha sabido convertir el cumplimiento del personal modo de ser en una especie de gozne sobre el que gira la relación muerte-esperanza. Ésta ha sido su gran aportación en este campo. De mostrarlo se ocupa la presente investigación.

Puestos ya ante ella, quiero agradecer al profesor Dr. D. Salvador Cabedo Manuel su valioso asesoramiento en el desarrollo de este trabajo, así como el exquisito trato y amabilidad que me ha brindado en cuantas ocasiones nos hemos reunido. Quede aquí constancia de mi gratitud. De igual modo, a todas las personas -y han sido muchas- que, sin conocerme, me han facilitado, tan desinteresada como amablemente, todo tipo de información y acceso a múltiples documentos, bien directamente, bien a través de la novedosa red de la información. Sería imposible citarlas a todas. Pido disculpas por ello. Como una pequeña muestra, por su relevancia en el conocimiento de Laín y su gentileza hacia mi persona y esta investigación, quiero citar especialmente a José Gómez Caffarena, Nelson Orringer, César Redondo y *Antonio Villanueva*.

Desde una perspectiva mucho más personal, con tanta emoción como agradecimiento, dedico este humilde trabajo de investigación y cuanto de mí hay en él a la memoria de mi padre, a quien tanto debo. De su bondad y de su *docta ignorantia* bebí; de ellas recibí -no me cabe duda alguna- el impulso que puso en marcha mi camino en esperanza. Desde su muerte, vivo en permanente sensación de reencuentro; volver a beber en esa fuente es mi melancolía y mi anhelo.

De igual modo, ofrezco todo el esfuerzo aquí realizado a mis queridísimas hijas, Esther y Cristina, a mi esposa, a mi madre, a mi hermana, a familiares y amigos, a quienes por razón de este trabajo, y otros tantos -¡dichosa vocación!-, tantas horas y atención he debido ocultarles. Es la otra cara, la menos entendida por desconocida, de una misma y única empresa: *la de tener que dar cuenta de tan singular como ineludible y enigmático proceso de creación personal*.

INTRODUCCIÓN

Las referencias de Laín Entralgo a la muerte aparecen diseminadas a lo largo de su extensa obra, si bien nunca le dedicó, como tema monográfico, más allá de uno o dos capítulos en alguno de sus libros, alguna que otra conferencia -como las pronunciadas en 1939 y 1986, respectivamente, sobre “El sentido de la muerte en el pensamiento español” y la “Vida, muerte y literatura en 1936”, ambas inéditas, conservadas en sendos escritos depositados en el Fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia; el primero de ellos, un completo esbozo manuscrito; el segundo, mecanografiado-, alguna lección de alguno de los numerosos cursos que impartió y, finalmente, algún que otro artículo de carácter aislado.

Tal vez quiso escribir de un modo sistemático sobre ella desde la experiencia y el consiguiente modo de ser y percibir en que nos sitúa una avanzada edad y por ello mostró su disposición a llevar a cabo tal empresa cuando ya contaba con más de noventa años. Nos cuenta su discípulo Diego Gracia que ya tenía pensado hasta el título: *La muerte propia* (Gracia, 2003a: 15). Por su parte, Hans Meinke, consejero delegado de la editorial en que Laín publicaba sus libros en su última época, señala que el título de ese libro iba a ser *El morir de la persona* (Meinke, 2002), algo en lo que también coinciden Cesar Redondo (Redondo, 2004: 47) y Antonio Piñas (Piñas, 2007: 123).

En cualquier caso, la muerte como tema había de ser el objeto de reflexión de su última obra. Lamentablemente, su propia muerte se lo impidió.

A primera vista puede parecer que hablar de la muerte y de mi muerte es una y la misma cosa. Y ciertamente lo es en tanto que tal muerte; esto es, considerando a ésta como un puro hecho biológico que supone el cese de toda actividad vital de un organismo vivo y que por ello es susceptible de ser descrita y explicada desde las distintas ciencias de la naturaleza. En tanto que muerte de todos y cada uno de los organismos vivientes, ella es el hecho más universal.

Ahora bien, hablar de la muerte propia o de la muerte personal equivale a plantearse la cuestión de la comprensión de lo que la muerte sea para cada uno desde la perspectiva en que nos sitúan ante el último momento las circunstancias que han configurado y configuran nuestra vida, bien se esté al comienzo o bien se esté al final de una larga vida biológica, como ocurrió en Laín: “tal es mi caso en esta ya avanzada y algo anormal vejez”. De este modo, el problema de la muerte se presenta como un acto personal, una cuestión actitudinal: la que ante ella debe adoptarse con el ánimo de afrontar, asumir y superar de un modo u otro su inexorable presencia.

Bien puede decirse que hablar de la muerte propia remite a lo que es la muerte para mí. La muerte en sí pertenecería a aquel tipo de cuestiones de las que, por su carácter de ultimidad, nada cierto puede saberse ni decirse. Utilizando la tantas veces repetida sentencia lainiana: “Para nuestra inteligencia, lo cierto siempre será penúltimo, y lo último nunca dejará de ser incierto” (Laín, 1999a: 7)

Sin duda, la intención de Laín a los noventa y tantos años no era hablar sólo de ‘esa’ muerte, que también, sino, sobre todo, tratar de la suya (‘mía’) en tanto que suya, esto es, del modo de intuir la después de haberse apropiado de su idea en vida, de hacerla suya como figura, de incorporarla e integrarla en él en tanto que ser vivo pensante y sentiente. Es evidente que lo apropiado no es la muerte como tal, sino una idea de ella, la existente en cada uno de nosotros, configurada necesariamente desde nuestras vivencias, nuestros pensamientos y nuestras creencias.

Tras la lectura de una gran parte de la obra de Laín y el conocimiento del título adelantado por él de lo que habría de ser su último y definitivo libro, se desprende que el acento de la investigación que se proponía llevar a cabo no había de estar tanto en la consideración de la muerte como un mero hecho biológico, sino en el modo en que, desde la vida, tiene que afrontar cada uno la suya. En suma, se trata de llevar a cabo una reflexión sobre el modo de situarse ante la muerte, lo que nos introduce en una visión procesual, de paulatina apropiación, de aprendizaje: “aprender a morir”.

No nos ha de extrañar esta posición en nuestro autor. Para quien concibió la vida del ser humano como una empresa: *La empresa de ser hombre*, y para quien del mismo modo concibió el hecho de envejecer: *La empresa de envejecer*, resulta del todo coherente que ante el hecho de la muerte, por su carácter último y misterioso, tan sólo nos quepa tomar una actitud forjada en un proceso que bien podríamos denominar “La empresa de situarse ante la muerte” o, sencillamente, *La empresa de morir*. Esta es la idea que expresan las siguientes palabras:

Quienes estuvimos en comunicación con él en el último tramo de su existencia, sabemos que la serena reflexión sobre la empresa de envejecer y el hecho de morir una muerte consciente le han ocupado hasta el punto más extremo de su viaje por la recta final de su vida (Meinke, 2002).

Por ello, la actitud adoptada por nuestro autor en modo alguno habrá de entenderse como una mera actitud pasiva de resignación ante lo inexorable, ni tampoco como un añadido, como un ornamento de quita y pon con el que revestirnos en determinados momentos críticos de la vida; normalmente, aquellos en que, estando en juego nuestra propia vida o la de alguna persona cercana, nos sentimos abocados al mayor abismo existencial, aquél que sólo la muerte delata: la posibilidad de nuestra aniquilación más absoluta, la presencia-ausencia de la nada.

Esa ha de ser nuestra hipótesis de trabajo: en Laín la postura personal adoptada ante el gran momento no ha de consistir en un acto concreto que puede variar de un momento a otro, sino que ha de buscarse en la adquisición de un determinado temple, y con ello en un modo continuo de actuar y ser. Así, en nuestro autor, la actitud ante la muerte es propia y connatural con la vida vivida, brota de ella, del vivir de un determinado modo en unas determinadas circunstancias. Por eso se va configurando a partir de un modo habitual de hacer, esto es, se configura como un hábito de hacer determinadas cosas de determinada manera. De ahí que esa actitud no vaya y venga cual ornamento que se adquiere para la ocasión, sino que forma parte ya del modo de ser propio de cada uno, convirtiéndose en una manifestación más, acaso la más excelsa, de lo que cabe entender, en nuestro caso, como la “opción fundamental” de Laín y que no es otra que “una actitud comprensiva, llena de fe, de esperanza y de amor”, la cual, surgida en su juventud, “informaría toda su vida ulterior” (Gracia, 2005: 43).

Pues bien, ese carácter personal forjado -moral, por tanto- que instala en la vida y que, entre otras cosas, actúa a modo de vínculo entre lo que ha sido y es la vida y la percepción de lo que la muerte sea, en la medida en que anhela prolongar la vida allende la muerte para que la existencia humana no quede reducida al absurdo; que confía en que lo construido tenga un sentido, y que, no obstante, en virtud de su propia razón de ser, se declara a sí misma insuficiente para tal logro y, por ello mismo, dependiente de “lo que hace que haya”, no es otra cosa que la esperanza, en particular, la denominada por Laín “esperanza auténtica” o “esperanza genuina”.

Así, el problema de la muerte nos remite a la vida -a la vida lograda, al cumplimiento de la vocación, al destino personal- y al vínculo que, instalado ya como posibilidad-germen en la propia realidad humana, se constituye a partir del quehacer propio y sirve para tender un puente entre la vida y la muerte. Ese puente, uno de los posibles, es la esperanza. A cada uno de nosotros le corresponde, sucesivamente, acarrear con unos materiales que en su forma bruta nos los encontramos ya dados “ahí”, pulirlos, edificar con ellos el puente y esperar que su firmeza nos permita transitarlo.

Y si bien la base sobre la que este puente haya de descansar, en tanto que posibilidad y fundamento, no puede ser competencia de quien por naturaleza es finito y limitado, sí ha de poder ser, en cambio, que a partir de lo que nos ha sido dado, de lo hallado -he ahí el carácter de necesidad: la *vida biológica*-, sea él capaz de proyectar y construir -y por ahí su carácter de libertad creadora: la *vida biográfica*- el puente que le permita transitar hacia una vida que anhela y que, tal vez, sólo tal vez, le espera. Las conocidas palabras de un moribundo Rabelais cuando iniciaba su particular búsqueda de un encuentro definitivo que colmase su más profundo anhelo: “*Je m’en vais chercher un grand Peut-être*”, representan muy bien la actitud humana esperanzada. Esa posible vida que se anhela tras esa “enorme y muda soledad que acaso sea el trance de la muerte” (Laín, 1986c: 284) no es otra que la que el propio Laín llama *vida metafísica*.

Vida biológica, vida biográfica y vida metafísica a las que les son inherentes tres tipos de fracasos que Laín identifica, respectivamente, con la muerte biológica, la muerte biográfica y la muerte metafísica. En cada uno de esos tres pares de conceptos-hechos, la esperanza actúa a modo de recurso que permite aplazar en el tiempo el inexorable fracaso que representan la muerte biológica y la muerte biográfica. El animal, y también el animal humano en su estado más natural, esperan a sus presas porque han de seguir viviendo. Superada ya la satisfacción y el logro de las necesidades más básicas, entre ellas las de alimento, seguridad y abrigo, surge en el devenir de la evolución cósmica algo totalmente nuevo: la vida biográfica. El ser humano, en tanto que abierto al mundo, espera que lleguen a cumplirse algún día sus proyectos, llegando a tomar cuerpo un ideal: el de ser él mismo. Porque, por primera vez -que sepamos- la naturaleza ha dejado un resquicio por el que se ha colado la libertad en la vida y con ello, paradójicamente, la necesidad y consecuente responsabilidad de tener que hacerse. Cada humano, dentro de unas condiciones que le moldean pero que no le determinan y en virtud de la enorme plasticidad con que le ha obsequiado la propia naturaleza, acaba convirtiéndose en lo que ha decidido ser; labor a la cual dedica, sea consciente o no de ello, la práctica totalidad de su vida.

Hundiendo sus raíces en la propia vida, en aquellas estructuras biológicas que la determinan y la hacen posible, el ser humano espera sobrevivir, primero, y cumplimentarse como él mismo, después. Pero no acaba ahí su esperanza. Si la esperanza de construirse a sí mismo descansa sobre la espera que posibilita la mera supervivencia, apoyándose sucesivamente en ambas, habrá de surgir una esperanza, de nuevo única en el cosmos, a la que Laín denomina “auténtica” o “genuina”, que le ha de permitir confiar, ya fuera del tiempo y del espacio, en que “el valor de lo realizado sea reconocido en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. Un nuevo modo de ser que venza de manera definitiva a la muerte y que, por ello, no suponga un mero aplazamiento del inevitable fracaso sino que sea su efectiva superación. Es eso a lo que Laín llama “vida metafísica” o “vida transbiográfica”. Pero para que ello no quede reducido a ser la mera expresión de un deseo, es necesario que Algo o Alguien asegure esa continuidad. Lo cual choca, ciertamente, con el conocimiento que el humano tiene de las leyes de la naturaleza. Aquello a lo que una vocación cumplimentada aspira habrá de ser algo totalmente nuevo -que sepamos- en la evolución cósmica. Su posible actualización nos sitúa en el campo de “lo último”, allí donde sólo cabe la creencia.

A todo ese proceso de ascensión y superación de la dialéctica vida-muerte en Laín, en que tan importante papel ha de desempeñar la relación existente entre la vocación cumplimentada -como proyecto fundamental de ser- y la esperanza, bien lo podríamos denominar, siguiendo la terminología de nuestro autor, la “*Aufhebung* de la muerte” lainiana. Dar cuenta de todo este proceso de ascensión y superación de la muerte en Laín es lo que pretende mostrar nuestra investigación considerada en su conjunto. En ello ha de consistir el objetivo fundamental de nuestra Tesis.

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN AL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

I. UNA POSIBLE PERSPECTIVA

La perspectiva desde la que nos adentramos en el tema de nuestra investigación es la propia de la reflexión filosófica. Otras posibles, como las que representan la ciencia médica y la religión, tan presentes y fundamentales en la vida y en la obra de Laín, quedan, en gran medida, orilladas en este trabajo, sin que ello implique en modo alguno menoscabar la importancia que ambas tuvieron en el tratamiento del problema de la muerte en nuestro autor. La elección por la reflexión filosófica obedece a un doble motivo: de carácter puramente personal el primero -el que concierne a nuestra más profunda vocación-, mientras que el segundo hace referencia a la ineludible dimensión social que todo pensamiento filosófico encierra y en el que necesariamente ha de manifestarse, pues, como escribe el profesor Salvador Cabedo en su reciente libro *Filosofía y cultura de la tolerancia*,

La necesidad de la reflexión filosófica está más viva que nunca. De la reflexión filosófica se espera que contribuya a elaborar para la existencia humana, que se presenta en multitud de aspectos desorientada y fraccionada, un proyecto lleno de sentido y esperanza (Cabedo, 2006: 56).

Nuestra incursión presenta, tanto en este acercamiento introductorio de carácter general al tema, como en el pleno desarrollo de nuestra concreta investigación del problema de la muerte en Laín, tres vías de acceso, distintas pero escalonadas, que, a modo de peldaños, nos han de conducir a contemplar, sucesivamente, cómo vivió, qué pensó -y escribió- y qué actitud adoptó nuestro autor en el encuentro con la muerte.

Esos tres momentos de situarnos ante el problema se suceden de manera correlativa en el tiempo: primero nos enfrentamos al hecho de la muerte y de ello obtenemos, bien que indirectamente, una determinada experiencia. Con posterioridad, el asombro con que vivimos ese hecho nos lleva a interrogarnos acerca de las múltiples cuestiones que ante su presencia-ausencia se suscitan con el único fin de saber qué significa eso que denominamos “muerte”. De este modo, se va constituyendo la idea -el *corpus* teórico- que cada uno tiene del problema al que nos enfrentamos. Finalmente, ante la falta de respuestas que colmen de manera cierta y definitiva nuestro anhelo de saber en este campo y, con ello, zanzar el problema, tan sólo nos resta situarnos de un modo u otro ante él. La decisión que adoptemos puede llegar a revertir en nuestro modo de vivir. El mismo Laín da cuenta de esta interrelación vida-muerte cuando escribe: “Sin la consideración atenta del morir no es posible la comprensión cabal del vivir” (Laín, 1986c: 281).

Las tres vías o momentos de acercarnos al problema de la muerte no sólo discurren sucesivamente en el tiempo, sino que guardan entre sí una relación

dialéctica, en el sentido de que la posterior integra a la anterior asumiéndola. Es evidente que pensar en la muerte implica una experiencia previa, bien que ajena, del hecho de la muerte, y que la actitud que se adopte ante ella se fundamenta en lo que cada uno piensa al respecto, sea poco o mucho lo pensado, sea más o menos original, o incluso que haya sido hecho público de manera sistemática en un cuerpo doctrinal o que, por el contrario, permanezca callado en el ámbito íntimo de la persona.

Estos son, pues, los tres momentos en torno a los cuales se vertebran tanto la presente aproximación al problema de la muerte en general, como nuestra particular investigación posterior sobre la muerte en Laín. Y de igual modo, en los que se divide, globalmente considerada, la exposición.

Así, la estructura de nuestra propuesta responde al siguiente esquema:

- 1. Lo que ante el hecho de la muerte (ajena) pueda llegar a sentirse y a incorporarse a la experiencia de vida propia: *la experiencia de la muerte*.
- 2. Lo que, en base a esa vivencia, pueda llegar a pensarse y decirse: *el discurso sobre la muerte*.
- 3. Lo que, teniendo en cuenta los dos momentos anteriores, condiciona nuestro modo de situarnos ante el definitivo encuentro con ella: *la actitud ante la muerte*.

En esta aproximación nos corresponde llevar a cabo una serie de reflexiones de carácter general que, siguiendo el citado esquema, nos sirvan a modo de propedéutica para contextualizar el problema al que, como en todo ser humano, hubo de enfrentarse Laín.

1. LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE

Es evidente que el concepto de muerte no es la muerte y que el significado del concepto morir nada tiene que ver con el hecho de morir realmente. De ahí que no sea lo mismo hablar de la muerte que el hecho de la muerte, ni hablar del morir y que acaezca efectivamente el hecho de morir. Sin duda, nos preocupa mucho más la muerte y el morir como hecho biológico, como acontecimiento inevitable y definitivo de nuestra vida, que cualquier discurso que se haga sobre ello, aun cuando en contextos muy puntuales nos pueda llegar a impresionar sobremanera escuchar determinado tipo de relatos. Pero lo cierto es que no son situaciones intercambiables. Tanto el morir como la muerte suponen la puesta en escena del último acto de nuestras vidas -nada más ni nada menos-, en tanto que

el discurso que sobre ello pueda hacerse no es otra cosa que la manifestación de la inquietud humana por saber, como la de cualquier otro discurso, y sólo eso.

Y a pesar de ser algo tan decisivo y determinante en nuestras vidas, nos encontramos con que, desde la posición de seres vivos, lo que la muerte sea en sí misma es algo impenetrable para el ser humano, algo inexperimentable, y por ello, siguiendo a Rilke, algo inexpresable. A lo sumo, experimentamos un determinado tipo de vivencia de la muerte cuando, contando ya con determinada edad, se produce la muerte de otro ser humano. Nuestra mente, en base a la experiencia acumulada que tenemos de muertes ajenas, acaba descubriendo su significado e intuyendo la propia. Así, la aproximación a la muerte parte necesariamente de una vivencia externa a la propia muerte. Sólo desde los efectos externos con que se nos muestra la muerte de los otros podemos aproximarnos, poco o mucho -eso nunca lo sabremos-, a su “esencia”.

La muerte de cada uno: he ahí el hecho más inexorable, más incontrovertible, más definitivo y más absoluto en la vida de todo ser humano.

La muerte en general representa la cesación de toda actividad vital. También, por tanto, en el caso del ser humano, independientemente de las características que los humanos le otorgamos a la nuestra, morir significa dejar de vivir. Nosotros sólo nos hemos de ocupar aquí de la muerte humana y, en particular, del modo en que la experimentó, la entendió y la asumió Pedro Laín.

La muerte es la no-vida, la no-existencia. Supone la aniquilación de la vida orgánica, la ausencia permanente, bajo la forma actual al menos, de quien estuvo vivo. En su presencia, la muerte nos muestra la ausencia. La muerte es, pues, una suerte de batalla dialéctica que se libra entre dos polos: presencia-ausencia.

Por ello mismo, supone también la cesación de todo proyecto humano; es la negación de todas las posibilidades que nos ofrece la vida: ver, oír, hacer, sentir, pensar, etc. La muerte es un hecho que se nos impone y también un problema al que no podemos encontrar solución alguna, y en este sentido es un problema irresoluto, lo que la convierte en una fatalidad, ya que no hay atajo posible que la aplase indefinidamente ni máscara que la oculte. Precisamente, a ese carácter de fatalidad de la muerte se refiere Ortega cuando en un artículo aparecido en *La Nación*, de Buenos Aires, en 1926, escribió: “Yo no creo que en la vida humana haya problemas absolutos. Lo único que es absoluto es la muerte y por lo mismo no es un problema, sino una fatalidad” (Ortega, 1983: 437).

He ahí la muerte. La persona muerta está muerta y, precisamente por ello, no estará ya nunca más en el espacio que ocupa la vida biológica ni en el espacio reservado a las relaciones entre personas. Con la muerte de una persona todo lo que conocemos de ella se volatiliza, desaparece para siempre. Durante un pequeño periodo de tiempo sólo permanecerá en la memoria de quienes la

recuerden. -Según Horacio, en eso consistía la inmortalidad-. Pasada una o dos generaciones, nada. Para los que, según el baremo que aplican los humanos, hicieron algo que se salió de lo “normal” -¡cuántos grandes seres humanos permanecerán siempre en el anonimato y cuántos no tan grandes son una y otra vez renombrados!-, algunas líneas en un libro, el libro entero, el nombre de una calle o de un colegio -o Universidad-, o algún monumento de piedra en una plaza. Ni la más estúpida vanidad humana puede engañar a la muerte.

Ella adquiere todo su componente trágico cuando nos hallamos ante el cadáver de quien apenas unos minutos antes estaba entre los vivos pensando, sintiendo, imaginando, recordando, hablando... ¿Dónde está? ¿Adónde se ha ido? Todo síntoma vital desaparece cuando el cuerpo humano queda reducido a cadáver. Éste se constituye en el único semblante que nos muestra la muerte, es su “tarjeta de presentación”. Es la prueba más evidente y más real del hecho de la muerte. Generalmente, ante ese cadáver experimentamos tres tipos de vivencias que la mera noticia que nos informa de muertes anónimas -aunque sean cientos de miles- no provoca en nosotros.

La primera es que ‘tras’ ese cadáver hubo una persona con la que compartimos parte de nuestro tiempo, de la que fuimos testigos de su esfuerzo por sobrevivir, de su trabajo, de su capacidad de amar, de dar y de recibir, de su proyecto de vida, de su querer-ser. Que estuviera y ya no esté nos sitúa ante el absurdo y la contradicción de la vida: llenarse de tanto ser para de súbito dejar de ser, subir con tanto ahínco la ladera de una montaña excesivamente escarpada para nuestra condición humana y, como Sísifo y su piedra, acabar cayendo al vacío, nosotros y la vida, sin aparente posibilidad, en este caso, de retorno alguno. Por ello, “¿acaso no es una contradicción ir a más para dejar de ser definitivamente al final de la carrera?” (Sahagún, 1994: 39). En definitiva, ¡tanto para tan poco! “No somos nada”, solemos decir. Una expresión popular, como tantas otras, acaba dando cuenta de nuestra desazón. ¡Cuántas veces no se habrá repetido y en qué funeral no ha dejado de pensarse y pronunciarse!

La segunda vivencia que experimentamos, sin duda mucho más profunda porque nos atañe ya a nosotros no como meros espectadores sino como actores, consiste en que ante esa figura tan rígida y tan fría -¿adónde han ido a parar la plasticidad y el calor de la vida?- vislumbramos, ni más ni menos, lo que va a ser de nosotros, de cada uno de nosotros, y lo que pensarán y sentirán quienes contemplen un día nuestro cadáver. Llevamos a cabo una prospectiva de la muerte. Anticipamos la pérdida de la conciencia de nuestra identidad. Se nos desvanece el “yo”, nos lo quitan. Y en esto, creemos, radica la terribilidad de la muerte. A ello se refiere Jankélévitch cuando escribe:

No sólo la muerte libera y sella el significado de una biografía por lo demás acabada, sino que además ayuda a los más inconscientes a tomar conciencia de la gratuidad y de la profunda extrañeza de la vida... Para la mayoría de los hombres, la muerte del prójimo es la

revelación de esta contingencia... con su brutalidad inexplicable, la muerte arroja luz sobre la gratuidad del nacimiento y, de rebote, sobre la naturaleza arbitraria del intervalo mismo; la muerte despierta de golpe en los supervivientes facultades de asombro embotadas y adormecidas por el arrullo de la continuación cotidiana: arrojando una duda sobre la razón de ser radical de esa continuación, nos fuerza a sacudirnos nuestro torpor continuacionista (Jankélévitch, 2002: 424).

Cabe una tercera vivencia, muy poco usual, como la que llegó a experimentar Cajal cuando dijo: “En adelante, vi en el cadáver, no la muerte, con su cortejo de tristes sugerencias, sino el admirable artificio de la vida” (Laín, 1952: 16). En este sentido, un excelente cuadro firmado por Antonio Bravo, fechado en 1880, situado en una de las paredes laterales interiores del *hall* de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid -muy parecido a la *Lección de Anatomía* de Rembrandt, a *La clínica Agnew* de Thomas Eakins o, incluso, a la fotografía que nos presenta al propio Cajal, rodeado de un equipo de médicos-colaboradores, con la mano apoyada en el tórax de un cadáver (Albarracín, 1982: 213)- da buena cuenta de esta experiencia de la muerte. Allí puede verse cómo un médico, impartiendo una lección de anatomía -Lección X- ante la mirada de otros quince médicos, extrae los intestinos de un cadáver que yace, como objeto de manipulación y estudio, sobre una mesa. De esta postura también se ha de ocupar nuestro trabajo. Pero en este primer planteamiento del problema nos estamos centrando tan sólo en lo que el Premio Nobel aragonés -‘alter ego’ de Laín (Orringer, 2003)- denominó “cortejo de tristes sugerencias”.

El cadáver, en definitiva, nos recuerda nuestra frágil constitución: sobre un cuerpo recibido, encontrado -un individuo-, se alza una posibilidad de apropiación, una figura puesta -una persona-. Aprovechando todas las posibilidades que nos brinda nuestro cuerpo, entre ellas el propio impulso que nos empuja a salir y a habérmolas, inevitablemente, con un mundo que encontramos también ahí ya hecho y que sirve a la vida en general, pasamos todo el tiempo buscando en ese mismo mundo un ideal, una figura propia, que acabamos convirtiendo en nuestra morada más íntima. En tal descomunal empresa de búsqueda y construcción de nuestra identidad personal consiste el vivir biográfico. Y al final, después de tanto esfuerzo, en un periodo más o menos largo de tiempo -azaroso-, de nuevo, tan sólo -y solo- un cuerpo, ya sin figura; un mero cadáver ahí puesto... o tirado, según la suerte de cada uno; nada.

Arrojados a la vida, nos arroja ésta con igual arrogancia de su manto hacia la muerte y, en el intermedio, el arrojado de vivir de una “caña pensante” que es capaz, no obstante, de ilusionarse, de tirar hacia delante, sabiendo lo que le aguarda. Tal vez, como apuntara Pascal, en la conciencia de nuestro morir, y a pesar de ello -añadimos nosotros- seguir viviendo, radique la dignidad humana. También Zubiri nos habló de ese “arrojo de vivir”.

Creemos que pensamientos y sentimientos de este jaez debió empezar a tener Laín cuando relata la muerte de su prima María, siendo él un púber, o cuando, ya maduro, se encuentra ante el cadáver de Ortega (Laín, 1976: 23 y 413, respectivamente)

Pero ocurre, pasado un tiempo que puede ser menor o mayor, una cosa prodigiosa de cara al individuo y, sobre todo, de cara a la especie: nos olvidamos del cadáver y seguimos empeñados en sacrificar nuestras horas en el trabajo diario -que nos da el sustento- y, lo que es más increíble aún, en la búsqueda de coherencia entre lo que hacemos y lo que queremos ser. Es verdad que ese sentimiento de adecuación (el ejercicio de nuestra vocación) nos instala en la felicidad, pero a costa de olvidar nuestro inexorable final. ¿Es acaso todo ello una treta de unos cuantos centenares de millones de células organizadas en un sistema? ¿Qué le importa a la vida como tal la felicidad humana, en general, y la de cada persona, en particular? ¿Acaso no es esto una manifestación más de las pautas imperantes en el reino animal en donde la vida de cada individuo no parece tener valor en sí sino en la medida que sirve a la especie? Lo que creemos que es una salida hacia delante libremente elegida por cada uno de nosotros, ¿no será acaso el peaje que hemos de pagar a la especie humana para que siga siendo tal siglo tras siglo, milenio tras milenio? ¿A qué sirve, pues, ese anhelo de completud al que denominamos “felicidad”?

De las experiencias que tuvo Laín en el encuentro con la muerte ha de ocuparse con detalle la Segunda Parte de este Trabajo.

2. EL DISCURSO SOBRE LA MUERTE

Una frase de Gabriel Miró, tan atrevidamente clara como literalmente cercana: “Nosotros tan tranquilos, y dentro de nosotros está siempre el esqueleto nuestro, nuestro muerto” (Miró, 1953, 734), nos hace caer en la cuenta de que la distancia entre la vida y la muerte se reduce a un montón de “carne” maravillosamente organizada que, desde sí misma -pero no por sí misma, si hacemos caso a Zubiri- y en la más completa oscuridad e independencia, posibilita el funcionamiento del cuerpo humano en su totalidad, dotándolo, además, -¡qué gran novedad en la evolución cósmica!- de pensamiento y autoconciencia. Mientras esa carne actúa, el esqueleto se mueve y nos acompaña; entonces -pensamos y decimos- “tenemos” un esqueleto. En cambio, cuando aquélla ya no actúa, “somos” ese esqueleto -pensarán y dirán quienes contemplan los restos óseos de aquél que en su día fue otro humano que, como ellos, pensó y sintió-. ¿Es eso todo: un montón de carne en movimiento gravitando alrededor de un esqueleto, al que, pasado un tiempo más o menos largo, acaba abandonando a su suerte en una centenaria o milenaria quietud?

Que sepamos, sólo el ser humano es capaz de plantearse estas cosas. Sólo él sabe que ha de morir y sólo él, no obstante ello, lucha y lucha en una batalla que tiene perdida desde un principio. ¿Por qué la naturaleza nos ha dotado de determinados mecanismos que nos llevan a realizar enormes sacrificios en vida cuando, al mismo tiempo, nos ha hecho conscientes de nuestra propia muerte? O lo que es lo mismo, con Ernst Bloch, para qué vale todo el esfuerzo de nuestra existencia, si al final nos hemos de morir, nos vamos a la fosa y de todo ello no nos queda ni lo más mínimo, o como cuando escribe: “No sólo el cadáver es pálido, sino que también nuestro esfuerzo hacia ese final es en sí algo desangrado y desvalorizado...Las mandíbulas de la muerte aniquilan todo, y las fauces de la putrefacción eliminan toda teleología” (Bloch, 1980: 204-205).

Tal vez no haya ningún por qué. O tal vez, sí. Sobre éste y otros tantos interrogantes se construye el discurso humano sobre la muerte. En cualquier caso, sólo al humano le es dado preguntarse por cuanto hay y acaece y, por tanto, también por la muerte y su posible significado.

Desde el mismo instante de nacer, todo lo que está vivo ha de pagar un precio por estarlo: la muerte. Pero no todo ser vivo se enfrenta al hecho de la muerte sabiendo que ella está ahí siempre amenazante; la muerte puede llegar en el momento más inesperado y sólo el ser humano conoce tal certeza.

La cuestión que aquí nos planteamos no es precisamente una cuestión que sólo se presente en la mente de algunos pocos curiosos; no. El problema al que nos enfrentamos es el más universal e inevitable de la vida humana. Ningún ser humano ha dejado de planteárselo jamás. La perplejidad y el asombro en que nos instala tal acontecimiento producen en nosotros una inquietud que necesita ser paliada. El camino natural que nos lleva a poder dar cuenta de ello tiene en la pregunta su origen. El lenguaje nos permite relacionarnos con la realidad creando un mundo de significados, merced a los cuales podemos llegar a comprender -humanamente, claro está- lo que pasa. Pues bien, las respuestas que se han dado y se dan a la pregunta por la muerte constituyen el discurso sobre la muerte. Es evidente que lo que en él se enuncie estará en función de la perspectiva adoptada al interrogarse.

Las distintas ciencias de la naturaleza nos ofrecen un discurso basado en hechos objetivos y en la constatación de la cesación absoluta de toda actividad vital; el discurso de la ciencia es un discurso que nos informa de cómo se produce la muerte, siendo compartido de una forma u otra por cuantos a ella se dedican. La medicina, la biología, la química y la física, entre otras disciplinas, explican hoy día con una gran cantidad de detalles lo que sucede en el cuerpo de todo ser vivo -incluido el del ser humano- para que acontezca la muerte. Y aun cuando todavía queda mucho camino por recorrer, hay que esperar que en un futuro más o menos inmediato, la ciencia acabe dando cuenta de la práctica totalidad de las causas de muerte. Incluso habrá un tiempo en que se consiga “detener” al ser humano en una determinada edad (ya empieza a hablarse de ello

en algunos ámbitos) o que, como ya viene ocurriendo, la vejez se desplace notoriamente en el tiempo, en la medida que una adecuada alimentación y el conocimiento del código genético consigan prevenir muchas de las enfermedades que han venido siendo causa de muerte. La medicina preventiva alcanzará una notable preeminencia sobre la clínica. Pero siendo todo ello posible, aún no se vislumbra en el horizonte la posibilidad de evitar la muerte. La gente seguirá muriendo.

Este discurso optimista de la ciencia, por ahora, no nos basta. Nos sigue dejando inquietos. Ante el cuerpo aún caliente del padre recientemente fallecido, no nos basta con saber que la lenta destrucción masiva de las neuronas -una esclerosis lateral amiotrófica- ha acabado provocando la asfixia y la consiguiente cesación de toda actividad cardíaca y cerebral y, consecuentemente, la muerte, ni que en el caso de la madre haya sido una estenosis aórtica o una angina de pecho alguna de sus causas. Sabemos, eso sí, de qué ha muerto y sabemos cómo se han ido sucediendo los hechos día tras día, mes tras mes, o, en su caso, año tras año, hasta llegar al desenlace final. Pero eso, aun siendo importante saberlo, sobre todo en aras de una posible curación, no nos basta. La explicación que en este caso nos suministra la ciencia médica no resulta suficiente. Estos saberes, como gustaba decir Laín, aunque ciertos, siempre serán penúltimos. Desearíamos, porque lo necesitamos, saber algo más: ¿Qué es la muerte? ¿En qué consiste su modo de ser real? Y, sobre todo, buscamos repuesta a preguntas como las siguientes: ¿tiene la muerte la última palabra? ¿Es que acaso todo lo vivido queda reducido a ese rostro ya sin expresión que es el cadáver? ¿Dónde está la vida que estuvo en él? ¿A dónde se ha ido? ¿A dónde? Incluso conociendo la imposibilidad de encontrar respuestas definitivas, el humano, como “disposición natural” -según el lenguaje kantiano- no puede dejar de plantearse estas cuestiones de carácter metafísico. Así, buscando la comprensión del fenómeno, la mente humana tiene la osadía de instalarse en espacios que nunca podrán hacerse presentes al propio conocimiento humano, que es, por necesidad, perceptual en su origen.

De este modo, entramos en un discurso repleto de preguntas y respuestas que no tienen por qué ser compartidas por todos los humanos. Preguntas y respuestas que, también según Laín, no colman las ansias de certeza que exigimos a todo conocimiento, pero que no podemos dejar de hacérmolas y dárnoslas, por cuanto la razón humana desea llegar al final, a lo último, a lo incondicionado, respecto de los sucesos físicos. Y en ese anhelo traspassa el espacio físico -espacio de certezas pero con la categoría de penúltimo- para instalarse en otro metafísico en el que cuanto se diga será necesariamente incierto y, por ello mismo, diverso y controvertido.

Este discurso “último”, en palabras de Laín, sobre el tema de la muerte puede venir dado desde el ámbito de la religión o de la filosofía, por citar sólo dos tipos de “saberes”. Nosotros, como ya se ha dicho, nos limitaremos en el presente trabajo al segundo de ellos: a la reflexión filosófica. En este ámbito,

unas mismas preguntas nos abren a numerosas respuestas; cada una de ellas tan argumentada y válida como las otras. Y es que todo es posible. Entre la realidad y nuestro conocimiento de ella hay un abismo; nada parece descartable. Nada nos impide pensar en lo que todavía no es. Como escribe Laín, reproduciendo a Rof Carballo: “Las cosas hermosas, las maravillas del mundo, deben estar protegidas, ser jirones de niebla, esbozo, algo que sólo se presenta y nunca se ve. Bruma, brisa. Ese mundo infinitamente tangible de lo intangible” (Laín, 1994b: 434).

La realidad, pensamos, da mucho más de sí de lo que nos muestra la facultad humana de conocer. Por ello, tan posible es la respuesta de Platón sobre la inmortalidad como la de Epicuro sobre la ausencia de ella, la de Descartes como la de La Mettrie, la de Santo Tomás como la de Kant. Al final, la “adscripción” -si es que la hay- a una u otra dependerá de las circunstancias personales de quien ante ellas se sitúa. Y, claro está, como en toda elección, en última instancia, lo que hay es un acto de fe. De ahí que el discurso de Laín en este tema ha de ser considerado como uno de las posibles, como uno más.

Si el pensamiento humano convierte la vida de nuestro linaje en una aventura milagrosamente fascinante -¡todo es tan maravillosamente asombroso!-, ¿por qué, a la par, ese mismo pensamiento nos acongoja tan dramáticamente ante la idea de la muerte? No siendo tan optimistas, ¿por qué ha de haber un por qué?

El ser humano es, ciertamente, un animal muy especial y, por ello mismo, un trasgresor. De ello no nos ha de caber ninguna duda. Entre otras cosas, sabe que muere, se pregunta por qué ha de morir, se pregunta también por la muerte como tal y llega incluso a pensar que puede superar la muerte biológica, común a todo lo existente, concibiendo otro posible modo de vivir *pos-mortem*. “El hombre es el único ser que ha soñado con ser inmortal” (Ferrater Mora, 1979, 134) ¿Qué le lleva a pensar en esta posibilidad? ¿Qué le lleva a ser tan especial? ¿Es el propio pensamiento el responsable de tan alta traición a la naturaleza? Si ésta no parece hacer nada en vano y si el pensamiento es tan sólo un instrumento al servicio de la mera supervivencia biológica de la especie humana, ¿qué sentido tiene todo lo metafísico? ¿Acaso es el miedo a la desaparición de la propia conciencia, del “yo”, del pensamiento, en definitiva, y no la pérdida del cuerpo como tal cuerpo, lo que le lleva a inventar unos conceptos con que poder dar razón de una posible superación de la muerte biológica, con el único fin, tal vez inconsciente, de no caer en la depresión continua que la presencia del absurdo provocaría, y así, de este modo, evitar la inanición generalizada en que ésta sumiría a la especie humana con el consiguiente riesgo de extinción? ¿Es esa esperanza de victoria sobre la muerte el modo que tiene la vida en el humano para seguir perpetuándose? ¿Qué presupuestos biológicos hacen posible esa conducta? ¿Por qué es inherente al pensamiento ese modo de ser creador?

Pero, dado que esta respuesta esperanzada de victoria, aunque mayoritaria, no es universal, cabe seguir preguntándose: ¿por qué el pensamiento de tantos millones de seres humanos parece negarse a lo evidente: la muerte como

aniquilación, creando respuestas metafísicas y religiosas, tal como se ha dicho, y por qué, en cambio, también otros muchos millones de seres humanos lo asumen con grandes dosis de naturalidad, ateniéndose al hecho como tal, sin necesidad de traspasar para la comprensión de lo que sean la realidad, en general, y la vida humana, en particular, el plano de lo estrictamente físico? ¿Es todo ello una cuestión educativo-cultural, histórica en su raíz, o acaso es el resultado de una determinada configuración neuronal, o tal vez de ambas cosas a la vez? ¿Cómo podemos llegar a entender lo que nos pasa? ¿Será posible entenderlo algún día?

Pues bien, a pesar de que la muerte como tal es impenetrable e inexperimentable, el ser humano no ha dejado de referirse a ella. Ha creado un variadísimo discurso sobre la muerte. En su origen, como en todo discurso, está la admiración que nos produce todo cuanto hay y cuanto sucede y, tras ella, la pregunta que abre el camino del posible conocimiento.

Las diferentes perspectivas desde las que se lleva a cabo un discurso sobre el problema de la muerte quedan plasmadas en distintos cuerpos doctrinales.

En la inmensa mayoría de los casos han estado elaborados a partir del componente emocional del ser humano. Así, durante siglos, los distintos pueblos han elaborado todo un imaginario alrededor de la muerte. Apoyándose en él, el ser humano ha tratado de objetivarla de algún modo, convirtiendo el qué de la muerte -lo que la muerte sea- en un significado, en una idea, con la que poder referirse a ella en tanto que real, utilizándola con determinados fines en el mundo de los vivos. El ser humano no ha hecho sino “hechizar” la muerte, esto es, reconvertirla humanizándola. Esta perspectiva, en la que está prácticamente ausente la dimensión racional del ser humano, se caracteriza por poner a disposición de un pequeño grupo, que actúa como autoridad, el supuesto saber y la capacidad de interpretación, por lo que, al igual que en todo movimiento de carácter predominantemente emocional, se acaba ejerciendo el poder y, correlativamente, el control sobre las personas que creen en ello. Este discurso sobre la muerte acaba otorgándole un carácter de “algo”, frente a la intuida “nada” en la que nos sitúa la experiencia que de ella tenemos en tanto que experiencia de la muerte ajena. Pues bien es verdad que, paradójicamente, la posible nada a la que nos asomamos con la muerte ajena es atisbada desde la atalaya de la vida propia.

Otras veces, el discurso se ha hecho desde un punto de vista estrictamente racional. Un ejemplo nos lo proporcionan la Filosofía y, como conjunto de respuestas cronológicamente ordenadas, la Historia de la Filosofía. Así, desde el ámbito de la Filosofía, ¿qué discurso se ha hecho sobre la muerte? Dar una respuesta exhaustiva a esta pregunta habrá de ser una empresa tan ardua como apasionante y fascinante, la cual excede con mucho los objetivos del presente trabajo.

Sí nos incumbe a nosotros, en cambio, mostrar el contexto filosófico en que, respecto al tema de la muerte, vivió Laín. De ello nos hemos de ocupar en otro lugar; cuando desarrollemos el apartado “El autor y su contexto”, en el punto II.1 de esta Primera parte.

3. LA ACTITUD ANTE LA MUERTE

Al igual que todo ser vivo, el humano se encuentra con un cuerpo que le permite vivir sin más desde un punto de vista estrictamente biológico. Ahora bien, en los animales, el discurrir de ese proceso biológico en el tiempo está totalmente cerrado, está de-terminado. Lo que llamamos *la vida* está ya fijada de una vez y para siempre. En cambio, el ser humano se encuentra con una vida que, en virtud del desgarramiento producido respecto de su originaria condición animal, está totalmente por hacer, está abierta. Merced a ello, la vida humana se convierte en una aventura, tan costosa como fascinante a la vez, de apropiación y construcción. Ella se convierte así en nuestro bagaje y en nuestra creación. Esa tarea es nuestra grandeza y también nuestra dignidad. Pero, al mismo tiempo, el ser humano es consciente de que todo ello no tiene una fecha de finalización voluntariamente establecida y que todo puede acabar en un mero sueño. El posible final de la obra no coincide con lo que habría de ser el final del proyecto libremente diseñado por su autor. De ahí que siempre hayamos de ser un proyecto inacabado. Esta es nuestra limitación y nuestra miseria. No todos los seres humanos se enfrentan de igual modo al hecho de la muerte, al hecho de ver truncado su proyecto personal de ser. No todos afrontan de igual modo su condición de “inacabado”.

¿Cómo tendremos que vivir sabiendo que hemos de morir? Siendo la muerte un hecho irrebalsable, ¿cómo debemos enfocar nuestras vidas? ¿Y cómo debemos enfrentarnos a nuestra propia muerte?

Sin duda, como ya se ha dicho en otro lugar, una de las causas que provoca una mayor desazón en el humano es el hecho de caer en la cuenta -a eso llamamos conciencia- de la inexorable pérdida de la propia individualidad, la pérdida del “yo”. El no seguir siendo yo, con mis pensamientos, mis recuerdos, mis hábitos, mis defectos..., el no poder seguir viendo a los míos, el no poder disfrutar ya de mis aficiones, el no poder sentir,... En definitiva, el “no poder” es lo que convierte nuestra muerte en algo verdaderamente trágico. Merced a la índole prospectiva de nuestra conciencia anticipamos el final de nuestra vida y de todos nuestros proyectos y con ello nos vemos abocados al problema del sinsentido que representa nuestro terrible esfuerzo por sobrevivir en la cotidianidad de lo efímero.

Ante el hecho irremediable de la muerte cada ser humano puede adoptar una determinada actitud, un modo de situarse ante ella. En la postura que se adopte pueden influir múltiples factores: la propia configuración psicosomática, la educación recibida, la época histórica que le toca vivir a cada uno, la distinta concepción que se tenga de la realidad humana, el sistema de creencias que se adopte como propio y en el “que se está” -según la acepción orteguiana del término-, el mayor o menor grado de interés por el problema que la muerte encierra, y otros tantos más. El propio Laín se refirió a algunas de estas circunstancias como condicionantes de la actitud que pueda llegar a adoptarse.

En general, ante ésta cabe observar una actitud esperanzada o desesperanzada, de temor o de gozo, de indiferencia o de angustia, de rechazo o de aceptación, pudiendo llegar incluso al caso de su búsqueda voluntaria, tal como ocurre en el suicidio. En cualquier caso, el ser humano dispone de un sinfín de recursos psicológicos que, conciente o inconscientemente, emplea con el objetivo de que su sola idea no aniquile sus ansias de vivir.

Por otra parte, es evidente, siguiendo a Julián Marías, que plantear el problema de la muerte es plantear el problema de la inmortalidad. ¿Qué pensar sobre una posible supervivencia tras la muerte?

Para Platón, por ejemplo, el ser humano sobrevive a la muerte del cuerpo. Éste es considerado como la cárcel del alma. Tras la muerte acontece la libertad de ésta, la cual en un periplo milenario sigue reencarnándose en diversas vidas. Sólo el acceso a la plenitud ética e intelectual liberará a la parte racional del alma de sucesivas reencarnaciones propiciando el reencuentro definitivo en el mundo de las ideas. Por contra, quienes no lo alcancen, habitarán siempre en el Tártaro. A esta doctrina se la conoce como metempsicosis y, probablemente, la tomó Platón de los pitagóricos.

Platón daba mucho crédito a los mitos para hablar de cuestiones como la de la inmortalidad, dado que como el hablar de las cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, hay que creer a quienes en tiempos pasados tuvieron noticias de las mismas y pueden llamarse descendientes de los dioses. Es por ello por lo que en el mito de Er, que aparece al final de *La República*, dice que después de salir del cuerpo, su alma se había puesto en camino con otras muchas, y habían llegado a un lugar maravilloso donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí, y otras dos arriba en el cielo, frente a ellas. En mitad había unos jueces que enviaban a los justos al cielo, por el camino de la derecha, después de colgarles por delante un rótulo con lo juzgado; y a los injustos les ordenaban ir hacia abajo, por el camino de la izquierda, llevando escrito por detrás todo lo que habían hecho. Cuando le tocó el turno a él, le dijeron que debía anunciar estas cosas a los hombres, y le invitaron a que oyera y contemplara cuanto había en aquel lugar. Así lo recoge Platón y así lo cuenta.

Las posturas dualistas, de un modo u otro, tienen todas en común la creencia en la pervivencia, bajo una forma u otra, de la auténtica realidad humana: el alma. En consecuencia, vivir no consiste sino en un proceso de liberación de las ataduras con que el cuerpo nos mantiene unidos al mundo sensible. La muerte representa, pues, el punto y final de ese proceso. La actitud ante la muerte, por tanto, no ha de ser de temor, sino de esperanza en una nueva vida, en la auténtica vida.

Para Epicuro, por citar a otro filósofo griego, y para las posturas monistas materialistas, tras la muerte los componentes físico-químicos que nos constituyen se reintegran a la naturaleza, pero en ningún caso hay un “yo” que pervive a la descomposición del cuerpo. La muerte conlleva la aniquilación total del individuo. Ante la amenaza de la muerte, según Epicuro, le corresponde a la filosofía eliminar el temor que la muerte provoca, proporcionando los mecanismos necesarios para que la prospección de la propia muerte no perturbe la felicidad a que todo ser humano aspira. Uno de ellos es el célebre argumento expuesto en su *Carta a Meneceo*. Allí, basándose en una concepción monista de corte materialista de la realidad humana -opuesta, por tanto, a la de Platón-, dirigiéndose a su discípulo y amigo Meneceo, le dice:

Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible... El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente no existimos (Epicuro, 2005: 59).

Desde otros ámbitos, como el religioso, millones de personas, en base a sus creencias religiosas, hablan de la resurrección de la carne tras la muerte. Las distintas religiones mantienen una concepción dualista del ser humano, por lo que ante ella mantienen una actitud esperanzada.

En otros contextos, la actitud ante la muerte viene determinada por la dimensión moral de la persona: bien en el respeto a las leyes positivas o a la ley moral universal, como en el caso de Sócrates, o bien en el sometimiento a las leyes de la naturaleza que el conocimiento descubre como inexorables; tal es el pensamiento estoico. En ambos casos, la actitud consiste en tomar conciencia de que hay realidades superiores contra las que nada se puede ni se debe hacer. En la no-rebelión ante lo que ha de ser estriba la máxima prudencia y sabiduría.

Esta actitud de sometimiento y resignación ante lo inevitable está ausente en quien descubre en el proceso de formación personal el respeto hacia determinados valores morales y en ellos basa su propio cumplimiento como persona, o en quien hace del puro respeto al deber moral, en el sentido kantiano, el fundamento de su conducta. El esfuerzo que requiere este camino intensifica el diálogo consigo mismo y con ello la persona profundiza en su intimidad. En ese modo de estar se acaba teniendo la convicción del *como si*: vivir como si todo lo que se hace fuera a estar de algún modo siempre presente -en un difuso siempre-. La muerte es entonces contemplada como un momento de máxima expectación. Siendo así, por tanto, que ante ella no cabe ni la resignación ni el sometimiento, sino una especie de certificación que dé sentido a todo lo hecho. Esta actitud puede acabar o bien en el endiosamiento, lo que vendría a denotar que el proceso ha sido aparente por falta de fundamento, o bien en una humilde vivencia en que se siente una especie de deificación al constatarse, junto a la propia contingencia, una consecuencia: yo no puedo ser el autor del recorrido personal en lo que tiene de creación y, a la vez, el agente que expida la certificación tras la verificación del mismo. Esta última es la actitud que ha de mantener Laín ante la muerte.

Ya desde otra perspectiva, la propia de los existencialistas, la actitud que se adopte ante la muerte viene dada por el hecho de que la conciencia dramática de mi finitud, de la nada de mi existencia, no debe ser rehuída. Todo lo contrario, ya que me sitúa en el buen camino, en la senda de la existencia auténtica. Pues, cuando el existente llega a tener conciencia de su situación, a vivir la angustia, entonces se despierta de todas las falsas ilusiones y seguridades, de su situación masificada, y se ve situado auténticamente ante sí mismo y conducido a una decisión muy personal y realización de sí mismo frente al absurdo del mundo sin sentido que le rodea. Esto es, la vida auténtica ha de consistir en hacer frente al absurdo del mundo construyendo algo con sentido: mi vida, a pesar de todo.

De este modo, el ser humano actualiza su libertad y deviene creador de valores subjetivos, ante un mundo absurdo, sin sentido, sin esencias objetivas y universales. El humano, entonces, ante el vértigo de la nada, porque es nada, porque esta destinado a la nada, experimenta con angustia su radical libertad y, desde ella, erigirá su proyecto -suyo, propio, personal-, sometido siempre a revisión bajo su responsabilidad, pero condenado irremisiblemente a su definitiva disolución ante la nada.

También ante la muerte cabe otro tipo de actitud consistente en universalizar lo particular, esto es, considerar que mi vida sólo tiene valor en la medida en que permite la pervivencia de lo universal, bien sea ello una idea política -morir por la patria, por ejemplo-, bien la idea de especie que como tal tiene asegurada cierto tipo de inmortalidad y a lo que ya nos hemos referido. Lo decisivo es el todo y la mejor manera de vencer miedos y angustias frente a la muerte es tomar conciencia de esa pertenencia. Es ella la que te asegura la inmortalidad, al precio, eso sí, de confundirte en el todo. En su obra *El hombre y la muerte*, Edgar Morín da buena cuenta de esta actitud cuando escribe:

El temor de la muerte y la conciencia de la muerte no sólo desaparecen cuando ésta, a través de la enfermedad y de la herida, destruye al individuo. El horror a la muerte se disipa desde el instante en que empieza a debilitarse el músculo de la afirmación de uno mismo, a menudo en pleno estado de conciencia aún. De ahí el hecho de que algunos hombres, después de haber vivido toda su vida obsesionados por la idea de la muerte, muestren en el momento físico de la agonía una calma que llega a sorprenderles a ellos mismos. Es lo que se llama la “beatitud” del moribundo, donde parece que la especie extiende su mano protectora sobre el individuo agonizante (Morín, 1974: 34-35).

Terminamos este recorrido introductorio con una postura que se sitúa a medio camino entre la postura existencialista y la religiosa, pero que se niega a aceptar en modo alguno la postura que disuelve la individualidad enunciada por Morín. Es la postura que representa Unamuno.

En Unamuno, el problema de la muerte apunta al sentido que hay que dar a la vida teniendo como referente la inevitable muerte. Sirvan de ejemplo las palabras que siguen a continuación; aúnan lo que hemos venido describiendo, sucesivamente, como la experiencia de la muerte, el discurso sobre la muerte y la actitud que ante la muerte cabe plantearse. En *Del sentimiento trágico de la vida*, escribe el filósofo español:

Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirme de mi mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce...Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? (Unamuno, 1976: 58-59).

“Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?” ¿Acaso hay una frase que muestre con más claridad, fuerza argumentativa y dramatismo la situación de un ser que, instalado en un pequeño planeta que flota girando sin cesar en un universo infinito, sabe que ha de morir y con él todos sus coetáneos y los que le seguirán, del mismo modo que les sucedió a quienes le precedieron, tras una vida consistente en un continuo y “duro bregar”?

El mismo Unamuno, el que se formuló estos interrogantes, ya no está entre nosotros. Quien esto escribe del mismo modo dejará de estar. ¿Qué pensar, qué hacer? ¿Por qué seguir? ¿Para qué tanto esfuerzo y tanta batalla en uno mismo? ¿Para qué? ¿Por qué dejar en el camino tantas otras cosas? ¿Por qué se ha ido forjando de ese modo nuestra vida? ¿Qué conexiones neuronales lo provocan? ¿O es “algo” distinto, invisible a nuestra mirada, la causa de un

determinado modo de ser? ¿Por qué somos tan iguales y, a la vez, tan únicos? ¿Cómo justificar todos los avatares que nos llevan a perseverar en el modo de ser elegido tan imperceptiblemente? ¿Qué tipo de esclavitud es esa que nos tiene atados al deber?, pues “si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?”

Merced a su condición de ser inteligente, el ser humano se acongoja ante la falta de respuesta. No obstante, milagrosamente también, ante tamaño absurdo intelectual, en determinados momentos experimentamos ciertas vivencias -“como un regusto estelar de eternidad”, como en Ortega, o “un instante supremo”, como en Jaspers-, no exentas de una cierta intuición, que nos instalan en el anhelo de que las marionetas que somos nosotros y el decorado en que la acción se desarrolla no se mantengan en el vacío; que los fuertes y flexibles hilos que lo manejan aun cuando forman parte del decorado no tengan su razón de ser en él, sino que el montaje haya sido pergeñado por alguien y que ese alguien sea bienintencionado.

Una actitud de agónica incertidumbre debió ser la propia de Unamuno: “Del tiempo en la corriente fugitiva / flotan sueltas las raíces de mis hechos / mientras las de mis cantos prendes firmes / en la rocosa entraña de lo eterno (Laín, 1954b: 122).

En el fondo -pues si no, nada se entiende-, ni Unamuno ni nosotros podemos ignorar estas bellas palabras de Platón cuando en el *Parménides* pone en boca de Sócrates:

Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará (Platón, 1988: 56).

Tanto en la juventud como en la madurez eso que parece no servir de nada, esa “vana charlatanería”, nos tiene atados.

Frente a una actitud que se fundamenta en la duda, otras, de ella están exentas. En general, quienes creen en la inmortalidad, depositan en un ser superior, en una divinidad, la última voluntad acerca del modo en que hay que vivir en esta vida terrena, pues el solo esfuerzo personal no ha de bastar para asegurarse la infinitud que se anhela.

Por su parte, quienes no creen en la inmortalidad, depositan en sí mismos, o en la historia de la humanidad como un todo unitario, la carga entera a la hora de hacer asumible la vida. Todo el esfuerzo y dolor que conlleva no obedece a otro fin que mejorar las condiciones de vida de quienes nos han de suceder en nuestro linaje más directo o bien en la historia de la humanidad.

Pues bien, tras esta aproximación de carácter general al problema de la muerte a través de las tres vías de acceso que hemos establecido: la experiencia, el discurso y la actitud, vías que han de ser las mismas que empleemos para acercarnos al problema de la muerte en Laín, procede situar la cuestión del problema de la muerte en nuestro autor, motivo de nuestra investigación.

II. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE LA MUERTE EN LAÍN

Nos interesamos ahora por el modo en que “un filósofo de ocasión”, en palabras del propio Laín, y un humanista español del siglo XX, según quienes le conocieron de cerca y estudiaron su obra, se enfrenta al problema de la muerte. Para ello, en primer lugar, procede situar a Laín (1908-2001) en un doble contexto: histórico-geográfico y, sobre todo, filosófico.

1. EL AUTOR Y SU CONTEXTO

¿Qué situación se vivía en relación con el tema de la muerte en la España de la primera mitad del siglo XX? En un conferencia pronunciada en el Centro Romano di Comparazione e Sintesi, publicada veinte años después bajo el título: “La mente española y la ciencia” en el libro *Ciencia y vida*, el propio Laín señala que si bien

El mundo moderno, vencedor de España en el siglo XVII, ha sido resueltamente tanatófugo; ha huido de la muerte, no ha querido pensar en ella, ha mirado la existencia humana según lo que ésta puede hacer en vida (pensar, gozar, dominar el mundo) y no según la inconcusa certidumbre de su esencial sujeción al morir (Laín, 1970a: 133).

En España, no obstante -sigue diciendo-, el tema de la muerte no ha dejado nunca de estar presente en todos los modos de expresión, desde la poesía lírica hasta la costumbre diaria y familiar.

Por ello, el pensamiento contemporáneo, en la medida en que ha descubierto la inexorable presencia de la muerte -y ahí están para atestiguarlo tanto los psicoanalistas, con su consideración del instinto tanático como uno de los resortes fundamentales del ser humano, como los existencialistas, para quienes en todo proyecto humano subyace la previsión de la propia muerte- no ha hecho sino poner de manifiesto la actualidad profunda de un pensamiento hispano que en este tema nunca miró hacia otro lado. Para Laín, ahí están para corroborarlo

Desde el Romancero y Jorge Manrique hasta Ortega y Gasset, pasando claro, por Santa Teresa y Unamuno, la *praemeditatio mortis* -o cuando menos, la *praevisio mortis*- ha sido la tinta en que constantemente fueron mojadas las más reveladoras plumas españolas (Laín: 1970: 135).

Pues bien -añadimos nosotros-, una de esas plumas que se ha ocupado de ello, si bien no explícitamente, sino en conexión con otros temas de carácter médico o antropológico, es la de Laín; una pluma, a nuestro parecer, muy reveladora del humanismo hispano. De este modo, ya tenemos ubicado a nuestro autor en una larga tradición tanática española.

Por otra parte, en tanto que pensador y humanista, o también como gustaba él denominarse “filo-filósofo, Laín se considera inscrito en un sistema conceptual perfectamente definido, la tradición metafísica personalista cristiana (Gracia, 1974: 319; Orringer, 1997: 37).

El personalismo constituye, de una parte, una orientación filosófica de contornos más o menos precisos y, de otra parte, un conjunto de filosofías más o menos afines surgidas en el siglo XX. En cuanto orientación filosófica, el personalismo se halla presente a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental y su fuente última de inspiración ha de buscarse en la concepción cristiana del ser humano, que confiere a éste un valor absoluto, en tanto que individuo personal. Y en cuanto conjunto de filosofías surgidas en el siglo pasado, una primera clasificación de la misma obligaría a distinguir el personalismo americano, de una parte, y el personalismo o personalismos europeos, de otra. A diferencia del personalismo americano, éste no se vincula en absoluto a posiciones filosóficas idealistas. Posiblemente, nada más ajeno a estas corrientes personalistas que los sistemas filosóficos de Leibniz y Hegel. Su inspiración última se halla, como se ha dicho, en la concepción cristiana del ser humano, así como en el valor absoluto que el cristianismo reconoce y confiere a la persona humana.

La corriente personalista francesa ha nacido y se ha desarrollado como tal -a excepción de ciertos precedentes inmediatos como H. Bergson, M. Blondel y G. Marcel, que a veces son considerados personalistas- en gran medida en torno a la revista *Esprit* -publicada por primera vez en 1932- y en torno a la figura de su fundador Emmanuel Mounier. Sus influencias filosóficas cercanas han de buscarse en la filosofía europea contemporánea, especialmente la fenomenología, la filosofía de los valores y el existencialismo, además de las circunstancias sociopolíticas europeas y la presencia activa y desafiante del marxismo.

En España, dentro de la corriente personalista la figura más descollante ha sido Zubiri. En su estela figuran Ignacio Ellacuría, José Luís Aranguren y nuestro autor, Pedro Laín. De la adscripción de este último al movimiento personalista da cuenta Carlos Díaz en su reciente libro *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo* (Díaz, 2006: 94-97).

Pues bien, dado que el existencialismo ejerció una notable influencia sobre el personalismo, y, sobre todo, dada la gran influencia que tuvo en Laín uno de sus más ilustres representantes: Heidegger, exponemos en las líneas que siguen unas notas sobre el existencialismo y el contexto en que éste surge. Desde él y

frente a él -y a otros tantos- se fue moldeando el pensamiento lainiano en torno a la muerte y a la esperanza. Ciertamente, Laín beberá también en otras fuentes, en otros nombres. A ellos nos referiremos necesariamente cuando vayamos analizando su biografía y su pensamiento. Nuestro objetivo ahora no puede consistir en presentar, al hilo de una historia de la filosofía, el pensamiento tanático de los diversos filósofos. Con algunos de ellos nos hemos de encontrar cuando acompañemos a Laín.

El existencialismo, sin nombres ni apellidos, nos ha de servir ahora a modo de alabonazo con el que pretendemos mostrar, de una parte, la fuerza del discurso dominante acerca de la muerte en la primera mitad del siglo XX y, de otra, la actitud esperanzada o no respecto a ella. Ello ha de constituir, al menos así lo creemos, una buena piedra de toque para situar a Laín en un contexto dominado por la preocupación por el problema de la muerte

En general, durante siglos, la historia de la filosofía había pasado de puntillas por encima de este problema. En primer lugar, tal vez porque el hombre concreto (“el hombre de carne y hueso” de Unamuno) no era motivo relevante para la reflexión filosófica. La filosofía prefirió siempre ‘*el* hombre’ a ‘*este* hombre’. La filosofía clásica fue siempre esencialista. En su avidez por buscar lo universal, la referencia fue siempre lo común, la esencia, el concepto. Y las esencias y los conceptos no mueren como mueren las personas.

Y en segundo lugar, porque siendo “la cuestión de la muerte y de la inmortalidad una misma cosa” -como apunta Julián Marías-, ni desde el campo de la ciencia -en el que “a finales del siglo XIX y principios del XX el supuesto científico general era la aniquilación” (Marías, 1964: 42)-, ni desde el de la propia filosofía, la muerte no encerraba problema alguno.

Este interés por la muerte es nuevo en la filosofía, que hasta ahora se había ocupado de ella sólo en la medida de sus implicaciones con el problema de la inmortalidad. Thielick ha hecho notar que los sistemas dualistas e idealistas (de Platón a Kant, de Descartes a Hegel) están incapacitados para captar la muerte como problema: para ellos, es pura y simplemente la liberación del espíritu, del yo, de la persona, es decir, un suceso en sí mismo irrelevante (Ruiz de la Peña, 1971: 79).

Pues bien, el modo esencialista de considerar la realidad humana perdurará hasta los primeros años del siglo XX.

El hombre singular empieza de nuevo a ser objeto de la reflexión filosófica cuando la filosofía clásica entra en crisis. Toda una serie de factores de carácter filosófico, científico, religioso, económico y social, que fueron germinando en la segunda mitad del siglo XIX y que se manifiestan en la primera mitad del XX, contribuyen a crear en el hombre un sentimiento de orfandad. Un

sentimiento que no es nuevo, ciertamente, aunque con otros matices, en la historia de la filosofía; ahí están para certificarlo los sistemas éticos helenísticos: el hombre se refugia en sí mismo haciéndose cuestión de su vida y de su muerte.

Entre los factores desencadenantes de la crisis a los que acabamos de aludir, vamos a detenernos brevemente en dos, procedentes ambos del campo de la filosofía. Por una parte, en la figura de Nietzsche y, por otra parte, en las dos corrientes generales más en boga en el siglo XIX: el idealismo y el materialismo.

Nietzsche, además de rescatar el devenir como estructura ontológica fundamental -merced a lo cual no hay dos momentos iguales y, en consecuencia, lo común, la esencia y el concepto quedan reducidas a ser meras “conchas vacías” (Nietzsche, 2000), por lo que lo abstracto y general dejan paso a lo concreto y particular y, con ello, ‘*el hombre*’ desaparece de la escena siendo remplazado por ‘*este hombre*’-, decreta, con una virulencia nunca antes vista, por una parte, la muerte de Dios: “Dios ha muerto” -dice el loco mientras anda buscando a Dios, sin encontrarlo, a plena luz del mediodía-, y, por otra parte, suprime, de igual modo, todo el mundo ideal, metafísico; aquél en que durante centurias los hombres habían depositado sus esperanzas de inmortalidad: “¡Yo os conjuro hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no” -dice Zarathustra a quienes le escuchan en un mercado (Nietzsche, 1981: 34).

Por otra parte, a comienzos del siglo XIX, las dos corrientes filosóficas más en boga eran el idealismo hegeliano y el materialismo mecanicista. Ambas, no obstante sus planteamientos radicalmente opuestos, tenían algo en común: considerar al sujeto humano como carente de esencia propia. Uno, el materialismo mecanicista, porque lo consideraba un mero producto de las fuerzas de la materia en el que, como tal, todos los rasgos de sus capacidades y de su conducta podían ser explicados por puras reacciones fisicoquímicas. De este modo, el sujeto carecía de libre iniciativa; todo en él podía determinarse previamente mediante leyes matemáticas. El otro, el idealismo hegeliano, porque veía en los hombres reales y concretos sólo la materia de la historia, el medio del que se servía la astucia de la Razón Universal para lograr sus fines.

Así, mientras en el materialismo mecanicista el hombre se disolvía en la realidad material, en el idealismo hegeliano quedaba aniquilado por el Espíritu Absoluto. Y de este modo, el hombre concreto, el hombre en su singularidad y sus cualidades personales, quedaba totalmente fuera del horizonte de la reflexión filosófica. Por ese camino se fue llegando poco a poco, una vez más, a la total pérdida del hombre, a la negación completa de su singular interioridad, de sus anhelos y angustias específicas, de sus tareas y proyectos existenciales particulares.

Esta situación de despersonalización era extrapolable tanto al ámbito político, donde el individuo quedaba reducido a una pieza anónima de la

gigantesca maquina estatal, como al ámbito laboral, en el que el trabajador, alienado porque no revierte en él todo lo que da de sí en el esfuerzo que pone en su trabajo, va siendo desposeído de su completud y, de este modo, va quedando reducido a mero objeto dentro de una anónima cadena de producción.

Este estado de cosas, en las que se aunaban, pues, razones filosóficas, políticas y económicas, amenazaba con la ruina definitiva del hombre concreto.

Por si esto fuera poco, ya en la primera mitad del siglo XX, la ciencia -el saber por excelencia-, se situó, por una parte, al lado de la destrucción en tanto que tecnología -ahí estaban las dos grandes guerras- y, por otra, iba mostrando que muchos aspectos humanos considerados hasta entonces de carácter “espiritual” no eran sino manifestaciones inmateriales de una materia organizada: el cuerpo humano. Lo que antaño pertenecía a la elucubración metafísica va teniendo un nombre científico. El mundo espiritual va quedando ligado cada vez más al mundo orgánico. El suelo firme se resquebraja y, como consecuencia, las seguridades que en su día fueron firmes se desmoronan.

Es en ese contexto es en el que nace el existencialismo como una poderosa reacción frente a la anterior tendencia, protagonizando una apasionada protesta contra la ruina del hombre, contra su desindividualización y despersonalización creciente, contra el injusto desconocimiento de sus peculiaridades individuales, de su autonomía y responsabilidad personal. El existencialismo es una corriente filosófica que tiene su origen en el pensamiento de Kierkegaard, pero que se desarrolló en el siglo XX, principalmente a partir de la primera gran guerra y las crisis subsiguientes.

Se caracteriza, en primer lugar, por su reacción contra la filosofía, contra el pensamiento abstracto y sus excesos: conceptos, ideas, pensamientos, que de puro abstracto han perdido toda su conexión con lo subjetivo, con el individuo, con su realidad, con su propia existencia; no en vano, los pensadores existencialistas han utilizado en numerosas ocasiones los recursos literarios de la biografía, la novela y el teatro como expresión de sus ideas, por su mayor cercanía con la realidad y existencia de la vida cotidiana.

El existencialismo ve en la pretendida objetividad de la filosofía un refugio, un escape de la responsabilidad que supone el propio existir: el pensador existencialista insiste en que lo que puede ser conocido no es la realidad externa sino la propia experiencia; el mundo externo sólo es conocido a partir de las experiencias individuales. Sus reflexiones, por lo general, brotan de una experiencia personal vivida, en contraste con las especulaciones tradicionales del pensar filosófico fruto de una consideración abiertamente académica y desapasionada.

Desde Descartes hasta Hegel, con su actitud racionalista, se había sobrevalorado excesivamente la razón en detrimento de las restantes facultades

del espíritu humano. Ello amenazaba con sofocar la espontaneidad de los sentimientos y la capacidad intuitiva. La razón -lógica, fría, objetiva, calculadora- destruye la vida. Si para el hegelianismo todas las cosas debían ser explicadas racionalmente, para el existencialismo las cosas no deben ser explicadas, sino vividas. Por ahí su vena fenomenológica.

Así, el existencialismo supuso un nuevo modo de afrontar la muerte en la medida que recoge la preocupación por la existencia concreta y hace del método fenomenológico su modo de acceso, otorgando a la vivencia del hecho, tal como se da a la conciencia del individuo, en tanto que dotado de sentido, el primado del conocimiento en detrimento del razonamiento. La razón está al servicio de mi existencia. Ésta se constituye en el primer valor. En definitiva, el existencialismo representa, en este punto, una abierta protesta contra la fe incondicional en el poder ilimitado de la razón, propio de la Ilustración.

En segundo lugar, fruto de esa situación apenas descrita, la filosofía se hace existencial: el hombre carece de esencia, entendida como una naturaleza común de las cosas. La naturaleza común del ser humano es la humanidad, pero la humanidad, como idea general y abstracta no tiene existencia: existen los seres humanos singulares, individuales, que se van construyendo como tales en su existir, en su vivir. La filosofía esencialista occidental, utilizando la razón abstracta, definía mediante las esencias, quedándose así con lo común, con lo universal, prescindiendo de lo singular, de lo particular. Por contra, el existencialismo se interesa por recuperar aquello que de propio, o singular, tiene cada persona. Así, aquello acerca de lo cual hay que reflexionar ahora es de la existencia. Sartre en *El existencialismo es un humanismo* lo dice con estas palabras: “¿Qué significa que la existencia precede a la esencia? Que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define... no hay naturaleza humana... el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 1982: 16).

Frente a la tendencia a universalizar al hombre mediante la razón, propia de la filosofía esencialista que recorre el pensamiento occidental desde Platón hasta Hegel, el existencialismo tratará de singularizarlo mediante la existencia

De este modo, en tercer lugar, la esencia de cada uno, lo que cada uno es, va configurándose en el decurso de una existencia que de suyo es temporal. Este carácter de la existencia humana es la categoría ontológica primera. A cada ente humano le compete ir haciéndose a lo largo de un tiempo; no puede llegar a ser al margen del orden temporal en el que se suceden todos los acontecimientos, incluido su propio existir.

El ser humano nace en un momento determinado de la historia, en una situación concreta, que pesa sobre él y limita su acción: ¿por qué he nacido aquí y no allá, ahora y no antes o después? La existencia del ser humano no puede escapar a su radical temporalidad que lo limita ineluctablemente. La experiencia

de su radical finitud sumerge al humano ante la situación dolorosa y dramática de sus limitaciones infranqueables. El existente descubre que su existencia necesita del tiempo para ser y, al mismo tiempo, que el tiempo es finito. Todas las posibilidades con las que se va encontrando y desde las que su existencia se va configurando son limitadas porque el tiempo en que discurre su vida biológica es finito. No tiene más remedio que configurarse y desplegarse en el tiempo y, no obstante, el tiempo le cierra todo resquicio de seguir un poco más, de ver cumplimentada su carrera como existente, de dotarla de sentido.

De ahí que, en cuarto lugar, nuestra existencia que en sí misma es tiempo es frenada en sus ansias de seguir siendo por el propio tiempo. Ese freno, ese límite, lo establece la muerte; es la muerte. En tanto que nos cierra todas las posibilidades de hacernos, de existir, nos aboca al no-seguir-siendo-ya, a la nada. Nuestra existencia, lo que somos, queda cercenada en su anhelo de persistir. La realidad de la muerte nos desvela la realidad de nuestra existencia. Ella nos muestra el absurdo de una existencia cuya razón de ser es el futuro. El sinsentido se hace presente y la contradicción que media entre la exigencia de tener-que-hacerse y la limitación de no-poder-seguir-haciéndose se manifiesta en la angustia. Angustia al vacío de no ser, a la nada, tras un tiempo de ímprobo esfuerzo en el que surge la conciencia del propio existente. Así, entre las situaciones límites de la finitud humana, la extrema y última que ha de realizar forzosamente todo ser humano, la que representa la negación de toda posibilidad de hacerse y, por consiguiente, de ser, no es otra que la muerte.

Si el ser humano está por hacer, él tiene que elegir lo que quiere ser y acabará siendo lo que haya elegido ser. Cada uno es lo que hace de sí mismo, se elige en cada momento de su existencia y no puede escapar a esa elección. Es esta elección la que asigna valores y significado a su propia vida. En ese tener que elegir continuamente reside la angustia. Cada elección es un salto en el vacío, en el vacío de lo posible, pues nada hay definitivo en la existencia. Existir es hacerse y rehacerse continuamente a uno mismo como existente. La vida queda configurada como riesgo y compromiso.

En definitiva, para el existencialismo la experiencia de su radical finitud sumerge al ser humano ante la dramática situación de constatar sus limitaciones infranqueables. Y una de ellas, la extrema y última que ha de realizar forzosamente todo humano es la muerte. Al final de mi vida veo que me espera inevitablemente esta muerte mía, que impregna de finitud todo mi horizonte. Su presencia amenazadora me sumerge en el temor y la angustia. Así, mi existencia no es otra cosa que caminar al encuentro de la muerte. Ante lo inexorable se derrumba la tranquilidad, el sosiego y, por consiguiente, se desvanece toda posible esperanza. El existente se enfrenta ante la nada.

En realidad, más que hablar de existencialismo habría que hacerlo de existencialismos, pues, aunque haya elementos comunes en todos ellos que permiten hablar de pensamiento existencialista, los planteamientos y las

posiciones que toman son diferentes. Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, Camus, Unamuno... son, sin duda, algunos de los más representativos.

Para terminar esta aproximación, como ejemplo del nuevo modo de entender la relación muerte-filosofía, detengámonos en este último. Unamuno llega a afirmar que “para cada uno el problema de saber si he de morir o no definitivamente es el verdadero punto de partida de la filosofía” (Landa, 1987: 304). He ahí planteado con toda claridad el problema de la muerte: la *meditatio mortis* como punto de partida de la reflexión filosófica, algo en lo que coincide el planteamiento del filósofo francés Luc Ferry en su libro más reciente (Ferry, 2007).

A todos los filósofos existencialistas conoció Laín. De todos ellos bebió y de todos se distanció. Pero, en cualquier caso, todos marcarán en buena medida su trayectoria intelectual, su discurso sobre la muerte y, en consecuencia, su particular modo de situarse frente al problema al que la presencia-ausencia de ésta nos aboca.

Pues bien, si como acabamos de ver, el existencialismo es una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas (idealismos desencarnados) y contra los de las filosofías de las cosas (cientifismo y materialismo), también el personalismo es una reacción contra esos mismos excesos. A ello se refiere Mounier en su *Introducción a los existencialismos* al señalar que existe una estrecha solidaridad entre las preocupaciones existencialistas y las personalistas, hasta el punto de que el existencialismo es una filosofía personalista, pues el sujeto de conocimiento es la persona humana, frente a la inercia o la impersonalidad de las cosas.

Pero si esos son los puntos comunes, otros los separan. El personalismo rectifica los defectos del existencialismo: su egocentrismo narcisista y su pesimismo. *Grosso modo* cabe señalar que el personalismo, que asume la dramaticidad de la existencia humana desarrollada por el existencialismo, afronta el pesimismo mediante la conversión al otro a través del amor.

2. INQUIETUD Y MUERTE

Teniendo en cuenta cuanto antecede, ¿cómo se enfrenta nuestro autor al problema de la muerte? A modo de introducción -esto pretende ser este apartado-, entre los numerosos fragmentos escritos por él en los que el problema de la muerte se hace patente, elijamos el siguiente:

He aquí el hecho inexorable de la muerte. Ante él, un hombre, cualquier hombre, se pregunta: “Al morir yo, ¿qué va a ser de mí?”

Mi realidad personal, lo que soy como persona, ¿se aniquilará por completo, quedaré en pura nada, o perdurará en una u otra forma? (Laín, 1996a: 335).

He aquí, pues, un problema al que se enfrenta Laín: Al morir yo, ¿qué va a ser de mí? ¿Cuál es la razón de ser, el fundamento, de que esta cuestión se convierta en problema para Laín? ¿Por qué el pensamiento nos invita a plantearnos el problema y por qué, puestos ya ante él, nos cierra el camino del saber?

En un precioso artículo publicado en 2005 -aunque escrito al año siguiente de la muerte de Laín, en 2002-, Diego Gracia, discípulo de Laín, recogiendo unas palabras de Zubiri, nos sitúa sobre la pista del origen del problema en nuestro autor:

El enigma de la realidad genera en el ser humano “inquietud”. No se trata de una inquietud concreta, talitativa, sino la inquietud ante el enigma de la realidad. Es algo así como una inquietud trascendental, metafísica, radical. Zubiri dice que esa inquietud se expresa en dos preguntas: “¿Qué va a ser de mí?”, y “¿Qué voy a hacer de mí?”. Al responder a estas preguntas, el ser humano realiza la opción fundamental de su vida (Gracia, 2005: 44).

El origen del problema, el de la pregunta por la muerte, se sitúa en el contexto de sorpresa y admiración que provoca la realidad en general y la humana, en particular, a quien intelectiva y sentientemente la contempla. El sabernos ignorantes ante tan fascinante espectáculo, produce, en quien así se conduce, el reconocimiento de la propia ignorancia y del estado de tensión en que se halla como consecuencia de la dual experiencia en que vive: estar sometido a la fugacidad de la vida y, a la vez, vivir anhelando una infinitud que deviene, entre otras posibles causas, de nuestro carácter creador; la inquietud en que tal constitutiva condición ontológica se expresa se convierte así en el origen de todo proceso de búsqueda de respuestas que vengan a saciar el ansia de conocimiento y, con ello, a paliarla.

Señala el profesor Pedro Cerezo que Laín, al encontrarse ante el enigma de la realidad humana, lejos de considerar al ser humano como un *deinotaton* - algo terrible y asombroso a la vez, sujeto sufriente sometido al destino y, no obstante, y a la par, agente moral y libre, o como en términos parecidos hiciera Kant al considerar al hombre como condicionado y limitado en tanto que conocido, pero abierto a la infinitud en tanto que *nouménico*-, siguiendo la estela de Zubiri, pasa a considerarlo un todo unitario en cuya base permanece su condición animal.

En lugar de ver en ello un “mixto demoníaco”, o un “centauro ontológico”, se adentra, por la senda de Zubiri, a la búsqueda de la unidad de tan extraño y excéntrico ser y entre todas las posibles

categorizaciones con las que dar cuenta de la realidad humana prefiere la “inquietud”

(A ello) Agrega Laín con su método de convergencia, otra raíz naturalista: la actitud quisitiva propia de la vida animal, y que en el hombre, a través de la pregunta y de la tensión de la búsqueda y la esperanza, se halla sobreelevada a un plano de transfinitud (Cerezo, 2003: 53).

Este último párrafo da cuenta de la importancia que también va a tener en Laín la inquietud en orden no sólo del planteamiento de la pregunta sobre la muerte, sino en el orden de su superación (transfinitud). De esta cuestión, así como de la raíz biológica de ese anhelo, la espera vital, nos habremos de ocupar en otra parte del presente trabajo.

La inquietud, esa especie de sed rara y esencial, se convierte en el fundamento del vivir humano: “vivir humanamente es ir sintiendo una sed rara y esencial” (Laín, 1963a: 264), una sed que, como tal, jamás es satisfecha, convirtiéndose por ello en la fuente de la que dimanan las más diversas manifestaciones en las que se expresa la realidad humana. Esa sed permanente convierte al ser humano en un “ontopoeta”, un “creador del ser”. Así lo expresa el propio Laín cuando, tratando de llenar el hueco que delata la pregunta: “¿Qué voy a hacer de mí?”, escribe: “Genial o gregario, el hombre es siempre “ontopoeta”, poeta del ser, comenzando por el suyo” (Laín 1963a: 8). Treinta años más tarde, volverá a referirse a ella, en términos similares:

Hay dos modos entre sí complementarios de entender y definir la inquietud, uno esencial y metafísico y otro descriptivo y óntico. Según el primero, la inquietud es un modo de ser del hombre biológicamente fundado en la índole quisitiva de la vida e inherente, en cuanto humano, a su ineludible necesidad de vivir personalmente, por tanto como “suyos”, la duración, la futurición y el emplazamiento propios del peculiar modo de su temporalidad. La existencia humana es por necesidad un continuo y cambiante proceso de autoedificación y autoposición en la inquietud; la cual, hágase o no consciente, constantemente existe en la entraña misma de la vida del hombre.

Conforme al segundo, la inquietud es el sentimiento en que se manifiesta el curso de la vida cuando su agente y titular, el individuo humano in concreto, considera muy inseguro o muy distante el logro de lo que desea (Laín, 1993a: 247).

De la lectura del texto han de quedar claras dos cuestiones que proporcionan una idea adecuada de la importancia que concede Laín a la inquietud:

- Ella está, en tanto que modo constitutivo de ser, en el origen del carácter creador que tiene la existencia humana y que, como tal, impele, a lo largo del tiempo, a la configuración de un proyecto personal de ser.

- Por otra parte, en tanto que sentimiento, la propia inquietud nos instala en la incertidumbre que genera la ausencia de saber si lo configurado por nosotros (lo que vamos siendo) tendrá o no algún día un carácter definitivo y si nuestros anhelos se verán o no cumplimentados.

La inquietud, pues, en tanto que motor de nuestra capacidad creadora, nos empuja a hacer y, del mismo modo, nos alerta del valor del proyecto y de la obra creada. Es en esta última acepción, como sentimiento ante la incertidumbre del valor de lo realizado en el futuro, por donde asoma en Laín la pregunta por la muerte. De hecho, él mismo nos ofrece una tipología de las diversas formas que adquiere la inquietud según sea la causa que determina el sentimiento de incertidumbre que la acompaña. De las formas en que se expresa la inquietud en tanto que sentimiento, tres hacen referencia a la muerte:

(1) La inquietud respecto de si yo, el yo que soy ahora, seguiré siendo el mismo cuando en bien o en mal llegue a realizar lo que proyecto, o si me lo impedirá una enfermedad invalidante. En el caso más grave, una despersonalización patológica; en otras menos graves, la parcial invalidez, -... como la parálisis del parapléjico- que pueda sobrevenirme. Muerte parcial” o “muerte biográfica” he propuesto llamar a la realización de esa constante posibilidad.

Es la *inquietud por la posibilidad de la muerte biográfica*.

(2) La inquietud acerca de si seguiré viviendo cuando llegue a su término la acción que ahora proyecto o ejecuto. Cualquiera que sea la idea que de ella se tenga, la muerte es una constante e ineludible posibilidad de la existencia humana; posibilidad inconscientemente vivida durante la infancia, y conscientemente desde que en la adolescencia se la descubre...

Es la *inquietud por la posibilidad de una inminente muerte biológica*.

(3) La inquietud respecto de si yo, la persona que yo soy, seguiré existiendo más allá de mi muerte, o si con ella quedaré reducido al puro “no ser”, a la pura nada...

Es la *inquietud por la posibilidad de la muerte metafísica*, una muerte que afecte no sólo a la vida física del muriente, también a su realidad... (Laín, 1993a: 249-251).

Vemos, pues, cómo en Laín la inquietud nos conduce a la muerte. De los tres tipos de inquietud que nos instalan en una u otra forma de muerte, según la terminología lainiana: la biográfica, la biológica y la metafísica, la segunda es, sin duda, la más determinante, la más absoluta y, por ello mismo, la que se presenta ante nosotros con una certidumbre mayor. Tal vez sea la certeza de que

acaecerá (*mors certa*) lo que la convierte en la menos inquietante no obstante ser la más temida. La inquietud aquí queda reducida al momento en que acaecerá (*hora incerta*), pero no a su propia realidad en tanto que tal muerte. La muerte biológica es inexorable; es un puro hecho biológico sobre el que no cabe hacer ningún tipo de apuesta. Ni tan siquiera Pascal, tan aficionado él a las mismas, se aventuró, a buen seguro, a hacerla, pues en los pétalos de la margarita que la muerte escenifica aparece siempre escrita con letras de oro la palabra “sí”.

La auténtica inquietud radica en la ignorancia de quien no sabe si la vida escrita por cada uno -la vida biográfica- ha de ser de algún modo válida en un tipo de vida existente más allá de la vida biológica, a la que bien podemos llamar “vida metafísica”, o bien “trans-biográfica”, como la denomina nuestro autor en *Esperanza en tiempo de crisis* (Laín, 1993b: 179).

Impulsados por una inquietud que nos posee, el humano ha de edificarse a sí mismo en un camino, aleatoriamente más o menos largo, pero siempre arduo y no exento de graves dificultades, que siempre tiene un punto de llegada: la muerte biológica. Precisamente por ser ésta tan destructiva respecto a cualquier creación, el animal humano, cuasi-creador, se inquieta por el futuro de su creación y se pregunta por el posible valor que pueda tener lo creado tras la muerte biológica.

De cuanto se ha dicho cabe concluir que la inquietud que nos aboca a la pregunta por la muerte, tal como la hemos formulado, es la que está presente en el humano cuando quisiera -pero no puede- ver tendido un sólido puente sobre las aguas de la vida biológica que asegurase la unión y la continuidad entre la vida biográfica y la vida metafísica o trans-biográfica. Ese puente, que bien cabe identificar como la esperanza, no posee en sí mismo la seguridad que requeriría el incesante fluir de las aguas. Por ello, para no sucumbir, necesita apoyarse en algo firme. El tránsito por él requiere confianza en el fundamento en que se apoya.

Cuando Laín se pregunta: *ante la muerte, ¿qué va a ser de mí?*, está queriendo decir:

- “*Ante la muerte*”, hace referencia a la muerte biológica. En un hecho inevitable. Está y estará ahí siempre. Es la corriente que lo arrastra todo. La acepto y la asumo -su carácter universal es fundamental en esa aceptación- aunque no la elijo.

Y, precisamente porque no es fruto de mi deseo, mi yo se rebela y se pregunta si el “mí” en tanto que construido y apropiado (*mi* vida biográfica) va a seguir de un algún modo siendo; es decir, si puedo escapar de la fuerza destructiva de las aguas. Pero, ciertamente, lo que vaya a ser -si algo-, lo que sea, ya no está en mis manos, no le corresponde al yo que soy crearlo. El “yo” se abandona porque siendo responsable de lo que haya hecho -“¿Qué voy a hacer de

mí?”- no lo es de lo que desearía que fuese. Y así, se pregunta: ¿“Qué va a ser de mí?”

- “¿*Qué va a ser de mí?*”, equivale, pues, a preguntarse por qué “fuerzas” actuarán sobre mí y me convertirán en lo que haya de ser, o lo que es igual, ¿en manos de qué o de quién estoy? Y, por tanto, ¿qué va a pasar conmigo, con aquello que llevo, con lo que me presento, con lo que, en definitiva, soy? Mi único y gran bagaje es el “mí” de *mi* vida biográfica. Ella es mi conquista: mi persona.

Lo que pueda ser pertenece al campo de la incertidumbre, por eso mi yo está inquieto. La inquietud que provoca la pregunta por la muerte exige una respuesta. De dar cuenta de cuál sea ella en Pedro Laín Entralgo se ha de ocupar la presente investigación.

III. CONCLUSIONES

La Primera parte del presente estudio contempla las cuestiones introductorias y metodológicas que han de servir para contextualizar en sus justos términos el curso de la investigación. De cada una de ellas se da cuenta en un capítulo diferente.

En el primero, se ha planteado una doble introducción: por una parte, al problema de la muerte en general y, por otra, el modo en que ese problema se origina y se expresa en Laín Entralgo.

1. En la aproximación general, que responde a una perspectiva filosófica, se establecen las distintas vías por las que se ha optado a la hora de afrontar el problema de la muerte. A través de ellas, el estudio se adentra, por una parte, en las consideraciones generales sobre el problema de la muerte -de lo que se ha ocupado el presente capítulo-, y, por otra parte, ellas mismas se convierten en los sucesivos momentos por los que, a modo de hilo conductor, discurre toda nuestra investigación sobre el problema de la muerte en Laín.

Estas tres vías de acceso al problema -o momentos en los que dividimos el estudio-, son tres: la experiencia de la muerte, el discurso sobre la muerte y la actitud ante la muerte. Otros enfoques, naturalmente, han de ser posibles. En este caso, la elección ha venido determinada por la consideración del modo en que el problema de la muerte -contemplado como un todo- se hace presente en Laín, de acuerdo con la información que, siguiendo su recorrido biográfico, nos ha proporcionado el rastreo por los avatares de su vida en la densidad de su obra.

A esos momentos que recorren el tema de la muerte en Laín se les ha asociado un determinado estado intelectual propio. Así, en un primer momento, a la experiencia le corresponde como estado propio el asombro que el espectáculo de la muerte ajena comporta en quien la contempla, tanto en la distancia como en la proximidad que la frialdad del cadáver comporta; con posterioridad, al discurso le son inherentes las preguntas que sobre el problema de la muerte se ha planteado la humanidad entera desde sus orígenes. A esas preguntas le han acompañado siempre toda una serie de respuestas que, según el campo de estudio desde el que se contemple el problema, tendrán un cariz u otro. Si se mantienen dentro del campo especulativo del discurso todas ellas acaban configurando un determinado *corpus* teórico sobre la muerte. Ahora bien, en la medida en que lo vivido y lo pensado llegan a condicionar una determinada manera de hacer frente al inexorable hecho de la muerte, nos encontramos en la tercera de las vías de acceso o momentos en los que dividimos esta investigación: la actitud; ella supone la adopción de una respuesta práctica que se traduce en un modo determinado de vivir frente al inexorable final de todo proyecto humano.

Se destaca, asimismo, el hecho de que estos tres momentos son a modo de peldaños que, sucesivamente, en lo que bien podemos llamar relación dialéctica, nos irán adentrando en los entresijos del modo en que se vive, se piensa y se actúa frente a la muerte en la vida y en la obra de Laín Entralgo. Cada una de ellas integra a la anterior asumiéndola. Es evidente que pensar en la muerte implica una experiencia previa, bien que ajena, del hecho de la muerte, y que la actitud que se adopte ante ella se fundamenta en lo que cada uno piensa al respecto, sea poco o mucho lo pensado, sea más o menos original, o incluso que haya sido hecho público de manera sistemática en un cuerpo doctrinal o que, por el contrario, permanezca callado en el ámbito íntimo de la persona.

En la aproximación general al problema que se hace en este capítulo, el paso por estos tres momentos ha de tomar otro sentido. Así, en “la experiencia” se exponen algunos de las situaciones que la presencia de la muerte humana despierta en todos y cada uno de los humanos. Necesariamente, la experiencia de la que aquí se trata es una experiencia ‘extraña’, toda vez que no experimentamos nuestra propia muerte, sino que la vivenciamos a partir de lo que conocemos de “la muerte del otro”. La muerte es algo inexperimentable y, por supuesto, para quien la padece, inexpresable. En este campo, pues, todo queda reducido al ámbito de la subjetividad de quien la contempla.

Algo distinto ocurre respecto al discurso. Sobre la muerte, los humanos han pensado y escrito mucho. Si bien, dado su carácter de ultimidad, cuanto se dice nunca tendrá la certeza que por definición acompaña todo tipo de saber. Muchos son los interrogantes que inquietan a la muerte para que responda y pocas son las respuestas que satisfacen. En este sentido, la aportación que descubramos en Laín ha de ser considerada como una más. El abismo existente entre el modo humano de conocer y la realidad considerada en sí misma posibilita las numerosas respuestas existentes, poniéndose así de manifiesto la inaccesibilidad de nuestras estructuras cognitivas para adentrarse en la realidad de la muerte. De ahí que a lo largo de la historia hayan proliferado respuestas de todo tipo, muchas de ellas contradictorias entre sí. En el presente capítulo, por el contexto en que se ha de mover nuestro autor, se ofrece una visión sucinta del existencialismo, como corriente filosófica que ensalza el valor de la existencia de cada ser humano, y por ello mismo convierte en problema el tema de su muerte, frente a la corriente esencialista, dominante durante muchos siglos, para la que la muerte de cada ser humano no había constituido problema alguno.

Finalmente, esta aproximación general al problema de la muerte se adentra en la actitud que ante su segura presencia cabe adoptar. Dado el carácter de este capítulo, se hace un pequeño recorrido por las diferentes actitudes que propusieron algunos de los sistemas filosóficos habidos en la historia del pensamiento, tales como el platonismo, el epicureísmo, el estoicismo y, de nuevo, el existencialismo. El recorrido finaliza recogiendo la postura de Unamuno.

2. En la segunda parte de este capítulo se expone una introducción al problema de la muerte en Laín. Tras ubicarlo en un contexto geográfico-histórico (la España del siglo XIX y primera mitad del siglo XX) y filosófico (el personalismo cristiano), el pensamiento tanático de nuestro autor se hace patente en la pregunta con que se expresa fehacientemente la inquietud que la presencia-ausencia de la muerte delata en él: “Al morir yo, ¿qué va a ser de mí?”

Siguiendo a Zubiri, la inquietud que en el ser humano genera el enigma de *la* realidad y de *su* realidad humana, se expresa en dos preguntas: “¿qué voy a hacer de mí?” y “¿qué va a ser de mí?” Se trata de hacer ver el modo en que ambas se relacionan en Laín. Sobre ello ha de versar nuestro estudio, del que en este capítulo se hace una primera aproximación.

Por una parte, el humano se descubre como un ser falto de todo -indigente, lo denomina Laín-. Ello conlleva un continuo desear lo que, precisándolo, todavía no se tiene, y lo que queriendo ser, todavía no se es. El humano, a diferencia del resto de animales, no está terminado, no está hecho de una vez y para siempre. Su vivir consiste en un hacer y, a la par, en un quehacer-se. Naturalmente, ello implica vivir en una continua tensión que se debate entre dos polos: lo que ya se tiene y lo que se necesita tener, lo que se es y lo que se quiere ser. Ese estado permanente de tensión en el humano se expresa en la inquietud que le anima a hacer. Merced a ella el ser humano busca y construye. Este es el sino que habrá de acompañarle mientras viva. Necesariamente, vive en la inquietud. Por una parte, en tanto que ser inteligente y libre, es consciente de que a él le corresponde tener que hacerse y hacia ese fin apunta sus acciones. Pero, al mismo tiempo, sabe que esa necesidad no garantiza en absoluto su logro, toda vez que sabe también que ha de morir. Descubre en sí mismo, por tanto, la extraña paradoja de que le incumbe, por una parte, tener que hacerse pudiendo decidir el modo -en mayor o menor grado, según las circunstancias- y lo que le gustaría que fuese el resultado final -bien que como proyecto- y, no obstante, y a la vez, no le está permitido disponer del tiempo que tan ardua tarea necesariamente conlleva ni tampoco puede él garantizarse que, junto a la inquietud que a ello le empuja, tan dura y permanente zozobra tenga sentido alguno. Es decir, que a la necesidad de hacerse le es inherente, fatalmente, el fracaso de esa misma necesidad. El fracaso mayor, qué duda cabe, es la muerte. La propia naturaleza nos empuja, simultáneamente, a la tarea y al fracaso. ¿Cómo no ha vivir el ser humano inquieto? En el tema que nos ocupa, Laín refiere ese fracaso a un triple ámbito y en este sentido habla de una muerte biológica, de una muerte biográfica y de una muerte metafísica.

De acuerdo con ello, para el humano, en palabras de Laín, vivir consiste en “sentir una sed rara y esencial”. “Rara” porque la necesidad de beber, de hacerse, es única en la evolución biológica, y “esencial” porque no puede no darse. Se está abocado necesariamente a ello. El porqué de esta condición onto-poética del ser humano es algo que se nos escapa.

No ha de resultar extraño, por tanto, que, con Laín, acabemos preguntándonos: “¿qué va a ser de mí”? Puesto que a nuestro alcance está ser de un modo u otro -en eso consiste el vivir humano-, pero no dotar de un valor definitivo a la vida-obra realizada en tanto que autosuficiente, -postura ésta que cabría identificar con un cierto “endiosamiento”, algo respecto a lo cual se halla muy alejada la postura lainiana-, no ha de resultar sorprendente que el hacer sin saber para qué hacer se exprese en la inquietud que la pregunta anteriormente formulada evoca.

Él mismo repite en muchas de sus obras que le gustaría llegar al umbral de la muerte presentándose con el único equipaje posible: “ésta es mi vida”, “aquí está mi vida” -fórmulas indistintamente usadas-. Por su parte, lo que de él dependía hacer, hecho está. Como no puede ser de otro modo, en la exposición de esa presentación, tal como aparece contextualizada, hay un elevado grado de complacencia. Una complacencia, empero, que no es suficiente. Por ahí se adentra la esperanza en nuestro estudio.

En definitiva, se muestra el modo en que en nuestro autor se relacionan la necesidad de hacerse a sí mismo con la necesidad del fracaso inherente a todo proyecto, dada la inexorable presencia de la muerte, y de cómo, entre tanta necesidad surge, no obstante, un resquicio de libertad por el que se cuele la denominada por Laín “esperanza genuina”, nacida de un modo habitual de hacer, merced a la forma de estar constituida la realidad humana.

CAPÍTULO II

FUNDAMENTACIÓN

I. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

Con el fin de situar metodológicamente el objeto de la investigación, se partirá de unas palabras dichas por Laín en una entrevista cuando contaba ya con setenta y cinco años de edad, que, a nuestro juicio, son lo suficientemente significativas por un doble motivo:

1. Por el contenido y la forma: lo que en ellas dice y cómo lo dice.
2. Por el contexto: el tiempo en que fueron dichas.

Ambos aspectos nos servirán para delimitar el método de nuestra investigación.

1. En la entrevista, a Laín se le requiere para que, desde la visión en que le sitúa el hecho de haber vivido ya setenta y cinco años, dé una definición de la vida y de la muerte.

- a) Formalmente, rehuye dotar a su respuesta de un carácter académico, de quien habla en tanto que versado en un tema, y opta por referirse a lo que la vida y la muerte son para él en tanto que están presentes en su conciencia; en su respuesta, la vivencia personal, el sentido y, por tanto, la descripción de sus experiencias y deseos, sustituyen a la definición y a lo objetivo, a lo conceptual.

De ahí que, por una parte, puesto que son muchos los saberes desde las que ambas pueden ser consideradas, a los diversos especialistas -fisiólogos, psicólogos, etc.- remita nuestro autor cuando de dar una respuesta científica se trata. Y por otra, el hecho de dejar de lado lo puramente genérico, lo conceptual -“la vida”, “la muerte”-, y optar por lo particular en lo que tiene de intencional -“el hecho de vivir para mí”, “la muerte para mí”-, es expresión tanto de un modo fenomenológico de proceder ante las denominadas por él “cuestiones últimas”, como de reconocer la importancia que en él adquiere la perspectiva en la consideración de todos los temas en general y de los que ahora nos ocupan, en particular.

Si es cierto que el concepto uniformiza lo que de suyo es diferente, que iguala lo que de por sí no es igual, ante la pregunta de cómo se sitúa uno ante la vida y la muerte, habrá de aceptarse que se den tantas maneras de entenderlas como seres humanos haya.

La respuesta de Laín está en consonancia, como se dirá más adelante, con su modo de entender “la verdad” y, por ende, el conocimiento humano. Una definición, dada de una vez y para siempre, nunca ha de ser suficiente para abarcar todas las posibles notas que el significado de lo definido pueda alcanzar.

- b) Por lo que al contenido hace referencia, el texto nos ha de permitir dar cuenta de los conceptos-clave alrededor de los cuales habrá de girar la

investigación y con ello delimitar desde un principio el objetivo que se persigue. Estos conceptos no son otros que la vida, la muerte y la esperanza.

La vida, como valor absoluto al que remiten y en el que descansan todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos, es negada por la muerte. La esperanza aparece en Laín como una de las formas válidas, junto a la fe y al amor, capaz de negar, a su vez, la muerte, asumiéndola y superándola. La esperanza auténtica acaba absorbiendo a la vida y a la muerte y en ellas hunde su razón de ser.

Esta consideración, que recuerda la tan citada por nuestro autor *Aufhebung* hegeliana, está presente en el desarrollo metodológico de nuestra investigación sobre la muerte en Laín.

2. Por lo que hace referencia al contexto temporal, la época en que está datada la entrevista, 1983, entra de lleno en lo que César Redondo llama “giro laíniano” (Redondo, 2004: 32), época de transición en su pensamiento respecto a la consideración de la realidad humana. En este tiempo se está ultimando el cambio que le ha de llevar a mantener una postura de corte materialista - “monismo dinamicista estructuralista o corporalista”, la denomina él- frente a la posición dualista que durante la mayor parte de su vida había defendido. Esta nueva forma de entender la realidad humana la presenta reiteradamente Laín en sus últimas obras como un “*tertium quid*” entre el craso materialismo y el dualismo y a su defensa le impelen una convicción y un propósito:

La convicción de que es posible elaborar una visión científica y filosófica de la realidad del hombre y de la antropogénesis aceptable por todas las mentes, cualesquiera que sean sus creencias últimas -religiosas, agnósticas o ateas- acerca de esa realidad; y el propósito de contribuir en la medida de mis fuerzas al logro de ese empeño (Laín, 1999: 7).

Durante la mayor parte de su vida, Laín concibió al ser humano como una realidad compuesta de cuerpo y alma. Como a un “espíritu encarnado” se refería a él. Recogiendo las enseñanzas de Marcel, el primer Laín entendía que el ser humano *tiene* un cuerpo. Mantenía, pues, una postura dualista. Pero en los años finales de la década de los setenta y en el primer lustro de los ochenta fue empezando a tomar fuerza en él una nueva concepción de la realidad humana alejada del dualismo, debido, sobre todo, al avance de las ciencias naturales, y en especial de la biología. Lo cual, ponía de manifiesto, a su entender, la insuficiencia de la explicación zubiriana sobre la realidad humana; explicación que, básicamente, era la que Laín había mantenido y que, ya muerto Zubiri, quiso completar.

Esta nueva concepción de la realidad humana en nuestro autor adquiere un carácter definitivo en 1989 con la publicación de su obra *El cuerpo humano*.

Teoría actual. Es en esta obra donde él mismo expone -en un párrafo fundamental para conocer la evolución de su pensamiento- el planteamiento del problema:

Para algunos -Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y tantos más hasta Eccles- en unitaria realidad del hombre se unen dos principios asimismo reales: un cuerpo mortal y un alma inmortal...

Para otros, en cambio, el hombre no es más que la masa material y precedera de su cuerpo. Desde los materialistas de la antigüedad clásica hasta los radicales “fisicalistas” de nuestros días, pasando por La Mettrie, Vogt y Moleschott, Haeckel, Marx, Engels, Freud y Sartre, el monismo materialista...

¿Es preciso decidirse por una de esas dos respuestas?

Tras lo que pasa a justificar la postura dualista que mantuvo durante tantos años:

Influido por la distinción de Gabriel Marcel entre el *être* y el *avoir*, escribí hace cuarenta años que “el hombre *tiene* un cuerpo que pertenece a su *ser*”, y poco más tarde que el hombre es espíritu encarnado...

Época a la que le sucede un tiempo de duda que presenta sus primeras manifestaciones públicas en 1984:

Más recientemente, en *Antropología médica* me preguntaba dubitativamente si las notas más esenciales de la actividad del hombre, la libertad y la inteligencia abstractiva, pueden ser explicadas rectamente en términos de estructura.

Para acabar afirmando cinco años más tarde (1989), en la obra que estamos siguiendo, su nueva y definitiva concepción de la realidad humana:

Hoy no pienso así. Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre *es* su cuerpo, y que éste es *el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente la han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes.*

No sin antes remarcar su deuda con Zubiri, por cuanto:

Daré las razones de mi aserto, que no es sino el desarrollo conclusivo de las ideas que sobre la realidad del cuerpo humano apuntó Zubiri en los escritos reunidos en *Sobre el hombre*, y que

callada, pero punzantemente asediaban su alma en los últimos años de su vida (Laín, 1989a: 317-318).

Laín acaba lo que, en buena lógica, a su maestro no le dio tiempo de concluir, dado que Zubiri fallece en 1983. “Radicalizando zubirianamente a Zubiri”, Laín consumó en su evolución intelectual el enterramiento del alma.

Teniendo en cuenta este factor tan importante en la evolución de su pensamiento, a partir del texto de la entrevista será posible establecer un antes y un después respecto a nuestro objeto de estudio. Ello nos ha de permitir ver el modo, si alguno, en que el autor modifica su pensamiento y su actitud ante la muerte. Así, este aspecto contextual (temporal) será una de las vías que transitaremos para dar cuenta de la respuesta de Laín al problema de la muerte.

De este modo, procederemos como él mismo hizo en la mayoría de sus obras: buscando en el tiempo el origen del problema objeto de estudio y, por consiguiente, el modo en que fue planteado y, a partir de ahí, seguir su rastro en un recorrido histórico que, dando cuenta de su trayectoria y evolución, se constituya, a la vez, en el punto de arranque del estudio propio, sistemático, sobre el mismo. De este modo, asoma el método histórico en la mayoría de la obra lainiana. El conocimiento de la historia del problema forma parte ya del conocimiento del propio problema.

Por tanto, el concepto de verdad con el que trabaja Laín se halla mucho más cerca de la *aletheia* griega que de la *adaequatio* medieval. La verdad se nos va desvelando en un proceso colectivo de paulatina aproximación que tiene, necesariamente, un carácter temporal. La verdad tiene carácter histórico.

La entrevista, además, concede a las palabras dichas un valor especial por cuanto recogen el decir “sincero” de quien las pronuncia. En este sentido, hemos de suponer que el texto publicado expresa una total coherencia entre lo que se vive y lo que se dice. No responde a unas palabras dichas ajenas a las intenciones vitales de quien las pronuncia. Lo que leemos de Laín -la palabra- es lo que siente como suyo -la vivencia-.

A mostrar el grado de coherencia que anidó entre su vida y su obra (la actitud ante la muerte), asunto éste que él tuvo especial cuidado en recordar más de una vez, ha de dirigirse también el presente estudio, por lo que en la exposición tendrán de igual modo cabida sus vivencias (la experiencia de la muerte) y sus escritos (el discurso sobre la muerte).

A modo de ejemplo de esa coherencia deberían dar cumplida cuenta las siguientes citas; una del propio Laín, recogida por Agustín Albarracín y las otras dos de Diego Gracia: “He enseñado y he escrito poniendo no sólo pensamiento, sino también pasión y calor. En este sentido me atrevo a pensar que he sido fiel a mi verdad” (Albarracín, 1988: 8). “Laín Entralgo es un caso de coherencia entre

su obra y su vida” (Gracia, 2001a). “Lo que dicen sus libros es lo que él mismo quiso que se convirtiera en santo y seña de su vida” (Gracia, 2005: 35).

El primero, Agustín Albarracín, hablando de los libros y las dedicatorias con que le obsequiaba Laín cuando un nuevo libro suyo veía la luz, reafirmando la idea anterior, nos cuenta que recibió una en la que se leía: “Para que leas estas páginas -la del libro remitido-, en las cuales tanto hay de lo que piensa y es Pedro Laín” (Albarracín, 2001: 2).

Este aspecto es parte fundamental de nuestro método expositivo: se partirá de las experiencias vividas acerca de la muerte -bien es verdad que a partir de sus escritos autobiográficos- y pasando por sus escritos, su pensamiento y su discurso, se acabará analizando el modo en que el hombre Laín afrontó la muerte.

Para quien concibió la vida como “una adolescencia perpetua” (Orringer, 2000: 166), contar con setenta y cinco años de edad en modo alguno era óbice para hallarse en plena lucidez intelectual. De ello dan buena muestra las palabras que siguen a continuación. El texto se enmarca en el decurso de una conversación mantenida con su discípulo Diego Gracia. Éste le pregunta: “Hace meses ha cumplido usted setenta y cinco años. Desde esa altura, ¿cómo definiría la vida? ¿Qué piensa usted de la muerte?” A lo que Laín contesta:

Vaya preguntitas...

Más que definir la vida, prefiero decirle lo que el hecho de vivir es para mí. Es el regalo y la acción de gozar como mías, aunque siempre haya de ser a través de la limitación, y en ocasiones a través del dolor, la belleza de un paisaje, de un cuadro, de una sonata o de un poema, la verdad de una idea, la presencia benévola de un ser querido, la prestación de una ayuda, la repulsa de la indignidad, la esperanza de que a mi hoy va a seguirle un mañana. Ahora eleve usted la experiencia a concepto, y tendrá mi definición de la vida.

¿Qué pienso yo de la muerte, desde esa cifra de mi edad? Podría salir del paso haciendo mía la amplia respuesta que los fisiólogos, los psicólogos, los sociólogos y los médicos dan hoy a esa interrogación. Desisto, sin embargo; entre otras cosas, porque de esto sabe usted más que yo. Le responderé de la manera más personal; pensando, pues, más que en “la muerte”, en “mi muerte”. Para lo cual necesariamente habré de ser imaginativo, porque sólo imaginándolo es posible hablar de ese trance; deseante, porque voy a hablarle de lo que yo quisiera que ese trance fuera para mí, y actor, un poquito actor, porque la imaginación de lo que queremos ser lleva consigo cierta representación teatral de lo que desiderativamente imaginamos.

Mi muerte para mí. Qué ocasión para el ingenio evasivo, el cínico sarcasmo o el patético desgarró. O para la más pura sinceridad.

Quiero ser radicalmente sincero. Quiero que esta vez el personaje imaginado sea fiel, honda e ingenuamente fiel a la persona que lo imagina. Deseo que en el trance de morir me sea posible decir en el seno de mi intimidad, sin palabras, algo semejante a esto: “Señor, aquí está mi vida. Pequeña, deficiente, versátil, torcida a veces. Pero con ella, amorosamente quise hacer algo que no fuera del todo inútil; e intentando ver siempre a los demás según lo que cada uno es, cerrándome, en consecuencia, a la relación con algunos, y no cumpliendo nunca tu mandato de ofrecer la mejilla izquierda tras el bofetón en la derecha, en todo momento he querido el bien de quienes en el mundo me rodearon. Aquí está mi vida, Señor. A tu misericordia la entrego”. ¿Obsoleto, como ahora se dice? Tal vez. Pero sólo desde esa obsolescencia me es a mi posible ser últimamente fiel a mí mismo (Gracia, 1983: 31-32).

Tal como se ha indicado, este texto, elegido como punto de partida -uno de los muchos posibles-, nos ha de permitir dar razón de las siguientes cuestiones metodológicas:

- De los conceptos-clave
- De los objetivos que se persiguen
- Del método

II. CUESTIONES METODOLÓGICAS

1. CONCEPTOS-CLAVE

a. *La muerte*

- En el texto arriba citado queda expresada de manera contundente la postura de Laín en torno al problema de la muerte. Las palabras transcritas vienen a representar el compendio de todas las vivencias y las reflexiones que sobre este tema hubiera podido hacer Laín hasta esa fecha. En este sentido, se configuran como el mejor testimonio: Laín nos habla en primera persona sobre él mismo y sobre la actitud con que le gustaría afrontar su muerte. No está teorizando como docto sobre algo externo a él, sino que está exponiendo lo que quisiera que fuera su actitud cuando llegue la más que segura vivencia del hecho más personal: la propia muerte.

- Refuerza la importancia de esas palabras el hecho de que nos hable desde sí mismo y sobre sí mismo con radical sinceridad, ya que la anticipación de la muerte ha de ser “fiel”, coherente, con el ser de la persona que anticipa. Lo que él quisiera para sí en el momento previo de la muerte no es el fruto de un sueño desmedido ni tan siquiera un bello deseo ajeno en su contenido a las posibilidades del deseante. Laín habla desde su elaborada realidad personal, desde lo hecho por él, desde el fundamento en que consiste su intimidad. Laín desea llegar “así” a la muerte porque ha vivido “así”, y viceversa, en gran medida, ha vivido “así” para asistir “así” a su propio morir. En el prólogo a una de las ediciones de *La espera y la esperanza* escribe, modificando el célebre imperativo kantiano, lo siguiente: “Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías poder esperar. Durante lo que me quede de vida, así querría vivir yo” (Laín, 1984a: X).

- En la entrevista señala que deja para otros -fisiólogos, psicólogos, sociólogos y médicos- una posible explicación o descripción de la muerte. Laín parece mucho más interesado en mostrar el modo de anticipar y afrontar su propia muerte y el modo de esperar que se haga efectiva su expectativa ante el gran enigma. En nuestro autor no hallaremos, pues, un tratado sobre la muerte en tanto que tal muerte, sino, preferentemente, una reflexión sobre la actitud con que, desde la vida, ha de enfrentarse cada uno con el hecho inexorable de la muerte. Y esa actitud ha de consistir en apropiarse y asumir la muerte, lograr que ésta quede de algún modo incorporada a nuestra vida. Una muerte apropiada no es un momento más del proceso de apropiación en que consiste el vivir, sino el compendio, la síntesis que aúna lo apropiado y la forma de apropiación.

- La muerte es entendida como un ofrecimiento de la vida. Ello implica dos cosas:

- Que el ser humano no está solo.
- Que lo vivido tiene un sentido.

• En esta acepción de la muerte, la vida lograda, entendida como fruto de un quehacer, es valiosa en sí misma, pero ella sola no ha de bastar. Nada ha de representar para Laín esa vida conquistada si no hay nadie a quien ofrecérsela. Sobre quién sea aquél o aquello a quien haya que ofrecerla, entiende Laín -siguiendo a Zubiri- que en el ejercicio de vivir de un determinado modo, el hombre acaba descubriéndose como un ser religado al poder de lo real en el que descubre el fundamento trascendente personal en que descansa. A ello, Laín le llama Dios.

• Por ello, el hombre no es una “pasión inútil” al estilo sartreano, sino una empresa que apunta, como el arco y la flecha aristotélicos, al blanco. Un blanco que puede ser entendido, a un mismo tiempo, como punto de llegada y como punto de partida. En tanto que punto de llegada, el blanco simboliza la meta hacia la que encaminamos todos nuestros proyectos, el punto donde ha de adquirir pleno sentido nuestro cumplimiento personal: la antesala del morir. Y en tanto que punto de partida, significa que la vida con que nos presentamos ante la muerte, la que cada uno ha hecho -“aquí está mi vida”, nos dice-, se erige en el bagaje desde el que aprehender una posible nueva realidad allende la muerte biológica.

- En definitiva, ante la presencia de la muerte, Laín desea estar preparado, y en eso ha consistido su vivir. Hay que concluir, pues, que en nuestro autor el tema de la muerte remite, en última instancia, a la vida.

b. *La vida*

¿Cómo entiende Laín la vida? ¿Con qué “tipo de vida” como bagaje quiere presentarse consciente al último momento? En el texto citado -de ahí su importancia para nuestra investigación- también habla Laín de lo que entiende por “vida”. Veamos.

- Al igual que hace con la muerte, también aquí prescinde Laín de llevar a cabo una reflexión sobre la vida como tal y se centra en lo que “el hecho de vivir es para mí”. Huye, por tanto, de una pura reflexión teórico-científica y se acerca a la experiencia propia: a lo que para él consiste el vivir. Y ¿en qué consiste? Entre otras cosas, “vivir es cambiar en la vida y cambiar de vida sin dejar de ser, biológica y normalmente, ‘uno mismo’” (Barcia, 1980: 29), o también “el constante e inexorable caminar de su realidad desde su nacimiento hasta su

muerte” (Laín, 1984c: 73). Laín participa de la tradición que ve el ser humano como *homo viator*, como ente itinerante (Laín, 2001a: 77).

- Por otra parte, considerada en su fundamento, la vida es una dádiva, un “regalo”. Algo que nos es dado y con lo que nos encontramos. En tanto que tal vida -vida biológica- está ya trazada y prefigurada en su ulterior desarrollo. En este sentido, la vida de cada uno, al igual que la de los animales, discurre según unas leyes determinadas. Las diversas ciencias que estudian el organismo humano dan cuenta de ello.

- Pero en tanto que humana, la vida es tener que hacer -vida biográfica- Consiste en llevar a cabo todo tipo de acciones que tienen como fin paliar la indigente condición humana. La apropiación que el ser humano lleva a cabo de cuanto hace le llena de contento, le permite “gozar”, en la medida en que va cumplimentándose del modo que le es propio en un apasionante y duro proceso de carácter creador. En su calidad de ser pensante, el humano es consciente de su originaria indigencia y de la consecuente necesidad de llenarse. Ese estado de tensión genera en él una cierta inquietud que se convierte en el germen de una incesante búsqueda de completud, de felicidad. De este modo, pues, el ser humano está necesariamente volcado a la acción. Y así, mientras que lo orgánico, lo hallado -la vida biológica-, nos uniformiza; lo puesto por cada uno, lo creado -la vida biográfica-, nos singulariza.

- Lo extraordinariamente sorprendente es la capacidad que tiene el ser humano de apropiarse de lo que hace: lo hecho pasa a ser suyo, le pertenece, quedando incorporado a su modo específico de ser: ser persona. Lo apropiado va moldeando un modo de ser propio que acaba distinguiéndole de los demás humanos. Cuando Laín señala que “aquí está mi vida” se está refiriendo a la suya y no a la de otro ni a la de la especie; se refiere a la por él configurada en base a sus sucesivas acciones y apropiaciones. Naturalmente, no ofrece su vida biológica.

Estando programada en tanto que tal vida en su comienzo, en su final y en el tener que hacer para sobrevivir, el ser humano puede, no obstante, elegir lo que quiere hacer y con ello adquirir un modo u otro propio de ser. La naturaleza deja en el ser humano un resquicio por el que se cuelan la libertad, la voluntad y la inteligencia. El resultado de esa falla es la extraordinaria cultura humana y todas sus consecuencias, tan bien descritas por Sófocles, en palabras de Laín, cuando señala que el ser humano es capaz de “lo más maravilloso y lo más terrible del mundo” (Laín, 1999: 236).

- De las múltiples cosas con las que el ser humano se encuentra en su derredor, elige, para llenar el vacío que le caracteriza, aquellas que casan con su peculiar modo de ir siendo. Son esas -a las que cada uno se siente llamado- y no otras, las que van dando cumplimiento de la originaria indigencia humana y paliando la inquietud a ella inherente.

- Ahora bien, Laín insistirá en repetidas ocasiones en que lo realmente propio, el valor de la acción, no reside tanto en lo apropiado -lo hecho- cuanto en el modo de llevar a cabo la apropiación. Así, a estos efectos, es tan valiosa la obra realizada por el eminente científico o filósofo como la realizada por el más humilde artesano. Ello ha de significar que lo que realmente convierte en relevante “mi vida” no es tanto lo hecho, sino el modo habitual de hacer.

- Laín deja ver en sus palabras que todo ese proceso de creación-apropiación-creación, aun siendo gratuito en su estructura y fundamento, en su desarrollo en modo alguno es fácil. La conciencia de nuestra intimidad, de lo que cada uno cree ser y va siendo, se forja en el trato con la adversidad que nos ofrece la realidad y con las limitaciones inherentes de la naturaleza humana. Paradójicamente, con gran frecuencia, el gozo que conlleva el proceso creador (“cuasi-creador”) va precedido de un dolor al que Laín suele dotar de sentido: “hecho y evento dotado de sentido -de un sentido no meramente biológico, como el dolor señal- y a la postre misterioso, en la totalidad de la existencia humana, y por tanto en la vida personal de quien lo padece” (Laín, 1983d: 175).

- Pues bien, de todas las cosas posibles en que su circunstancia le situó, ¿por qué se decantó Laín? ¿Qué fue aquello hacia lo que se sintió llamado y que, por ende, posibilitó de tal modo configurar “esta vida” y no otra? Al margen de que en otro lugar nos refiramos a su itinerante vocación intelectual, en el texto que comentamos son cinco los pilares sobre los que aquélla se asienta: el deleite que proporciona la belleza, la búsqueda de la verdad, el amor y la amistad, la acción moral -la opción por el bien- y la esperanza.

Nos hemos encontrado, pues, con la esperanza. Ella es, sin duda, el otro concepto-clave de nuestra investigación sobre la muerte en Laín.

c. La esperanza

- Es evidente la importancia que Laín concede a la esperanza al situarla entre las notas relevantes de su vida. Tal vez no sea anecdótico ni sea pura casualidad la ubicación de la esperanza en la conversación, en la medida en que enlaza lo que acaba de decir de su vida y lo que a continuación ha de decir sobre su muerte. La esperanza se presenta así como el puente que, construido en vida, -Laín, empleando un lenguaje aristotélico, la define como “un hábito de la segunda naturaleza humana”- ha de permitirnos, en un primer momento, transitar hacia el frágil y efímero mañana y, con posterioridad, en tanto que trayectoria continua -merced a la confianza a que depositamos en el fundamento en el que nuestro esfuerzo descansa- confiar en alcanzar el “siempre” que la muerte pueda ocultar. La esperanza une así, integrándolas, las dos orillas: la vida y la muerte.

- Este carácter pontifical de la esperanza viene a ser una expresión más, tal vez la más esencial, del hombre Laín, de quien numerosos amigos y discípulos destacaron siempre su talante integrador, la búsqueda de síntesis y su vocación de tender puentes entre posturas antagónicas aparentemente irreconciliables. Sirvan de ejemplo, entre otras, las palabras dichas por Mariano Yela: “Laín es el prototipo del pensador que hace puentes, que abarca y unifica” (Albarracín, 1988: 98).

- Para el ser pensante, para aquel que, en palabras de Zubiri, es la verdadera luz de las cosas -“la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo” (Laín, 1985: 11)-, ¿acaso no es un sin sentido el eterno retorno de lo mismo en que se manifiesta la naturaleza? ¿Acaso no hay mayor quiebra que el abismo que media entre la vida y la muerte? ¿Acaso no son irreconciliables la lucha incesante por la supervivencia de las especies y el inexorable hecho de la extinción?

Y referido al ser humano, en particular, ¿acaso no hay mayor abismo que el silencio en que nos sume, tras una vida plagada de acontecimientos, la noticia de una muerte próxima? ¿Acaso no hay mayor distancia que el vacío que media entre el espectador y la presencia del cadáver del que fue un ser querido? ¿Acaso no son totalmente irreconciliables el ansia de perfección inherente a la naturaleza humana y el desmoronamiento total de lo realizado y de quien lo realizó?

El conocimiento de la muerte propia representa, para el ser pensante que somos, una tragedia, un auténtico sinsentido. Y si desde un punto de vista individual, el binomio vida-muerte es totalmente absurdo, ¿qué decir de la propia vida como tal y de toda la cultura humana desarrollada a lo largo de siglos y milenios cuando la desaparición del Sol de aquí un tiempo -sea el que fuere- acabe con todo? ¿Tendrá razón Nietzsche cuando afirma que la presencia humana en la Tierra es el minuto más estéril y soberbio de toda la historia cósmica? (Nietzsche, 1980).

- Pero, a pesar de todas estas insinuaciones del pensamiento, ¿por qué, al mismo tiempo, nos tiende el puente de la esperanza? Si todo tiene una raíz biológica, ¿cómo se explican la presencia simultánea del absurdo y la esperanza en la materia pensante que es el ser humano? ¿Qué hormona fabrica la ilusión que nos empuja a dar cuenta de un cumplimiento aparentemente innecesario desde el punto de vista orgánico y de la especie como tal?

- En el texto, Laín tiende un primer puente: el que me ha de llevar del hoy al mañana. Pero, como habremos de ver, a éste le ha de seguir aquél que nos ha de conducir del efímero mañana al “seguir siendo siempre”. Con ello, la esperanza auténtica convierte el futuro inmediato en eternidad y la muerte queda reducida a una mera apariencia y en fuente de una nueva vida.

- Así, del mismo modo que el intelecto emerge -brota o, como prefiere decir Laín, “se constituye”- para poder dar cuenta de una nueva situación a la que la misma materia -en forma de *australopithecus*- llegó tras un incesante dinamismo evolutivo, así la esperanza auténtica brota en la materia pensante para poder dar cuenta del absurdo que en ella provoca la conciencia de la finitud.

La materia, en tanto que pensante, no se contenta con estar a este lado de la orilla y sigue dando de sí. Cuando la mera supervivencia ya no es un problema para la especie como tal, la nueva situación exige un nuevo modo de supervivencia: la personal. Por ahí brota la esperanza.

Este ha de ser un punto fundamental de nuestra investigación: si el intelecto asegura la supervivencia a una especie tan débil como poco especializada en la lucha por la existencia, prolongando con ello la vida humana misma, de igual modo la esperanza alimenta la idea de la supervivencia allende la conciencia de finitud en la que le instala el propio intelecto. En cierta medida, bien podría decirse que esa materia que, dando de sí, ha originado todo cuanto hay, una vez instalada en el pensamiento, se resiste a dejar de pensar, a sucumbir.

- La materia va trazando puentes que han de conducir, o bien a la aniquilación absoluta, a la nada -la ausencia de todo fundamento-, o bien a descubrir el fundamento que garantice seguir siendo siempre. Aquél es el de la angustia, éste el de la esperanza. Según Laín, todo el proceso evolutivo, considerado en su globalidad, participaría del primer camino, el de la angustia, si el vivir no fuese siempre un “vivir hacia”.

El “hacia” es una dimensión esencial del vivir, no sólo hacia el futuro del viviente, también (en el ser humano) hacia el fundamento de su vida propia, y por tanto, hacia el fundamento de su propia realidad; esto es, hacia aquello a que por el mero hecho de ser hombres y de existir, si vale decirlo así, en el elemento de la realidad, esencialmente estamos religados (Laín, 1984b: 26).

En tanto que lanzado hacia el futuro -“futurizo”, en expresión de Julián Marías- el ser humano se apropia de las posibilidades que se le presentan y se va construyendo y en tanto que lanzado hacia la profundidad el hombre descubre el fundamento de la propia realidad y a él queda religado.

Eso hizo Laín: vivir hacia el futuro ampliando sus propios límites, edificándose a sí mismo: “Vivo en permanente sensación de finitud, de limitación biográfica... Vivo hundiéndome hacia el futuro, aunque éste sea corto, aunque la muerte pueda esperarme a la vuelta de la esquina” (Albarracín, 1988: 16). O también: “Ser la persona que uno quiere ser consiste en esforzarse día a día por dilatar en lo posible el límite propio y en aceptar el que en definitiva resulte de nuestro esfuerzo” (Albarracín, 1988: 22).

Y, simultáneamente, vivir de tal modo esa cuasi-creación personal que el peso del esfuerzo que ella acarrea nos hunda en la profundidad, allá donde se halla el fundamento que queda así descubierto. A partir de ese instante, a él queda religado el ser humano, pues desde él todo puede ser comprendido.

La esperanza auténtica es una consecuencia de la religación; consiste en la confianza más o menos firme que experimentamos al apoyar nuestro esforzado proceso personal de vida en el fundamento sobre el que se asienta toda vida. ¿Por qué no confiar también en él/ello para pasar por encima de la muerte biológica, para trans-pasarla, y llegar a la anhelada “vida transbiográfica”?

2. OBJETIVOS

Llegados a este punto, nos corresponde establecer algunos de los objetivos en que se concreta el objetivo fundamental de la presente investigación o Tesis de la que dimos cuenta en la Introducción.

a. Exponer, siguiendo un método histórico-sistemático: 1. El modo como Laín se encuentra directamente con la muerte -la experiencia-. 2. Cómo, con posterioridad, teoriza sobre ella -el discurso-. 3. Y cómo, finalmente, confluyen ambas en un determinado modo de hacerle frente -la actitud-.

b. Paralelamente a aquel recorrido histórico, a través del rastro que la muerte deja, ir mostrando la trayectoria biográfica de Laín en lo que tiene de descubrimiento de su auténtica vocación. Esta indagación servirá para dar cuenta de las influencias recibidas, que tan importante papel han de jugar en la asunción de un determinado discurso y actitud ante la muerte y, sobre todo, para acercarnos al conocimiento del modo en que Laín llevó a cabo su particular camino con vistas a cumplimentar su vocación de ser, no sólo tal hombre, sino “hombre” (ser humano). Pues, tal como señala Pilar Concejo, “para entender la obra de Laín hay que tener en cuenta lo que ha sido y ha hecho a lo largo de su vida” (Concejo, 1987: 158).

c. Resaltar la prioridad que en nuestro autor tiene el *cómo* se hace lo que se hace -al margen, pues, de toda circunstancia- frente al *qué* es lo que se hace -determinado por las diversas circunstancias particulares de cada persona-. Hay que tener presente que la esperanza en Laín es definida como un hábito de la segunda naturaleza, una adquisición, fruto de un modo continuo de hacer las cosas de determinada manera.

d. Poner de manifiesto el decisivo papel que esa esperanza, como actitud forjada en el trato con la vida -vida biográfica-, desempeña en el modo de afrontar la muerte.

e. Dar cuenta del modo en que aquélla brota en la vida del ser humano y de cómo está enraizada en una realidad, biológica en su base, que posibilita la creatividad humana.

f. Destacar el carácter pontifical que la esperanza tiene en Laín, en la medida que permite transitar de la vida biológica a la vida metafísica confiando en que el “nunca más” sea sustituido por “un orden de la realidad donde impere la ley del siempre” y la finitud inherente al ser humano sea reemplazada por una infinitud que se anhela. O lo que es lo mismo, el talante integrador de Laín en la resolución de los conflictos más mundanos, bien puede aplicarse a la idea de integrar vida y muerte en una esperanzada realidad superior que las asuma y supere: la vida metafísica.

g. Analizar el modo en que las dos posturas que defendió Laín a lo largo de su vida en torno a la realidad del ser humano -dualismo y monismo-, tan dispares entre sí, se plasmaron en ideas bien distintas en la consideración del hecho de la muerte, pero totalmente convergentes en cuanto a su sentido último.

h. Mostrar cómo todo ello descansa en una determinada concepción de la materia, del cosmos y de la realidad humana.

i. Dejar planteada la idea subyacente en el último pensamiento lainiano de que, del mismo modo que la aparición del intelecto vino propiciada por la lucha por la existencia dentro del dinamismo evolutivo, la esperanza en la superación de la muerte podría ser considerada, en el desarrollo de esa misma evolución cósmica, como la exigencia de una materia que habiendo devenido pensante, acaba siendo esperanzada.

j. Concluir, en definitiva, en la relación integradora existente en Laín entre dos dimensiones de la realidad humana: la necesidad de hacerse a sí mismo y la necesidad de la muerte -como mayor fracaso de aquella misma necesidad-, por una parte, y la constitución de una realidad humana esperanzada como tenue hilo capaz de atisbar un mundo no sujeto a la necesidad que imponen las leyes físicas y en el que la palabra “vocación” juega un papel fundamental.

k. Ese tránsito que la vocación demanda requiere la presencia de “lo Otro”. De ahí que palabras como “donación”, “religación” y “trascendencia”, hayan de ser igualmente determinantes en la concepción de la relación muerte-esperanza en Laín.

3. DEL MÉTODO

a. El *carácter histórico-sistemático de la investigación* tendrá que dar cuenta de dos tipos diferenciados de cuestiones pero claramente interrelacionadas entre sí: por una parte, el que hace referencia a la vida y obra de Laín, en la medida que nos ha de servir para descubrir en ellas su fondo vocacional -que tan importante papel tiene en nuestra tesis- y, por otra parte, el propio de nuestra investigación: el problema de la muerte en nuestro autor, tanto por lo que respecta a su génesis -en forma de experiencia-, como al de su posterior desarrollo -en forma de discurso- y al de la respuesta definitiva que a él se le dé -en tanto que actitud-.

Respecto a la biografía, que necesariamente tendrá un carácter mucho más exhaustivo en los años de formación, servirá de preámbulo a cada uno de los momentos en que dividimos la exposición. De este modo tratamos de mostrar la conexión existente entre un determinado periodo vital e intelectual de Laín con su modo de experimentar, reflexionar y enfrentarse, sucesivamente, al problema de la muerte.

El interés biográfico como tal ha de ir cediendo en la medida en que la vivencia de la muerte deje paso al discurso sobre la misma. En éste, coincidente con el periodo de madurez intelectual, ha de resultar mucho más significativo resaltar lo que se piensa que lo que se experimenta. Y en este sentido, el estudio de las dos concepciones de la realidad humana que, sucesivamente, mantuvo Laín, condicionan el marco desde el que emite el discurso propio sobre la muerte. Así, mientras que la experiencia de la muerte viene determinada en gran medida por los puros rasgos biográficos, el discurso que sobre ella se hace ha de contemplarse en el contexto de la concepción que se tenga de la realidad humana.

En este sentido, recordemos que el texto introductorio arriba citado data de 1983, año de la muerte de Zubiri, en plena época de transición hacia la segunda época intelectual de Laín, caracterizada por la adopción de las tesis monistas en la comprensión de la realidad humana y el consecuente abandono del dualismo que durante tantos años había profesado. Es evidente que nuestra investigación sobre el discurso de la muerte en Laín ha de tener en cuenta esos dos modos tan opuestos de concebir la realidad humana y que, por consiguiente, el desarrollo del trabajo ha de indagar y recoger lo que sobre la muerte y la esperanza pensó Laín en uno y otro periodo de su vida intelectual.

Emulando el modo de proceder del propio Laín, el carácter histórico de los diversos aspectos ha de entenderse como propedéutica para su tratamiento sistemático. A la exposición ordenada de los datos recogidos siguiendo el origen y la evolución del pensamiento de Laín respecto a determinado aspecto, seguirá la reflexión y aportación propia a la investigación. En ésta, pues, se recogen dos dimensiones: recogida, ordenación y exposición de datos, por una parte, y reflexión sistemática sobre ellos, por otra.

b. El planteamiento que aquí se sigue tiene un *carácter marcadamente dialéctico*, presente tanto en los rasgos esenciales del acontecer biográfico de Laín -“la voluntad asuntiva y superadora”-, como en el tratamiento que, desde nuestro punto de vista, cabe darle al modo en que afrontó el problema de la muerte.

De Laín se ha dicho en numerosas ocasiones, y desde distintos frentes, que durante su vida practicó en los más diversos ámbitos, preferentemente en el ámbito socio-político, lo que él mismo bautizó como “abrazo dialéctico”. Con ello se ha querido dibujar la actitud con que se enfrentó a posturas aparentemente opuestas e irreconciliables. Ante dos opiniones antagónicas siempre es posible encontrar una tercera que, recogiendo lo mejor de ellas, las supere en su parcialidad absorbiéndolas en una nueva. El abrazo dialéctico suma -aunque no es la suma-, no resta ni excluye; aúna puntos de vista que, en un principio, se mostraban enfrentados y, por ello mismo, distantes; procurando así la integración, la mutua interrelación, entre las diversas partes intervinientes en un proceso o controversia. La nueva postura resultante, que acabará convirtiéndose en el primer momento de un nuevo movimiento, no se reduce en absoluto a ser la adición de los momentos preexistentes pero sí que los contiene. En el momento final, que no equivale a definitivo, pues siempre tiene un marcado carácter transitorio, están presentes los momentos anteriores de un modo nuevo y distinto.

Si esto es así en el ámbito biográfico, ¿por qué no ver en el problema que le plantea la muerte y en su intento de solución-superación una especie de ‘*Aufhebung* de la muerte’, tal como apuntábamos en la Introducción? Nosotros así lo pensamos. Con la adopción de este esquema respondemos a dos tipos de cuestiones: una de ellas de carácter meramente “formal”, siendo la otra “material o de contenido”.

- Respecto a la primera, creemos dar cuenta del primero de los tres requisitos expresados por el propio Laín en el prólogo a un libro de Jesús Conill cuando habla del modo de llevar a cabo una investigación sobre un determinado autor. Allí afirma que:

Para escribir honestamente sobre la obra de un autor hay que cumplir tres ineludibles requisitos: tener la certidumbre de que acerca de esa obra puede decirse algo nuevo, poseer un conocimiento riguroso de ella y disponer de una información amplia y solvente de cuanto en relación con ella haya sido dicho (Conill, 1997: 11).

La denominada por nosotros ‘*Aufhebung* de la muerte’ en Laín es, así lo creemos, un modo nuevo y original de afrontar el problema de la muerte en la dinámica de su vida y en la de su obra.

- Respecto a la segunda cuestión, la postura lainiana ante el problema de la muerte, y esa es nuestra interpretación, cabe entenderla como el devenir de un juego dialéctico de corte hegeliano -la tan citada por él *Aufhebung*-, en que cada momento es parte de un mismo proceso global, pero con la importante salvedad de que en nuestro autor cada momento no se asienta en la exclusión del anterior. El resultado final representa la consecuencia y consumación de cuanto le ha precedido. De este modo, cada una de las partes se constituye en un momento que, avanzando sobre el anterior, subsumiéndolo, posibilita, a su vez, la aparición de uno nuevo. En nuestra exposición, este proceso dialéctico está presente en un *cuádruple ámbito*:

- En el esquema general de la investigación, en relación con los que hemos denominado *conceptos-clave*: muerte, vida y esperanza.

- En la manera de proceder en la investigación acerca del primero de los conceptos citados, constituido, sin duda, en el auténtico problema. Nuestro acercamiento al tema de la muerte pasa por *tres momentos* en el que el anterior posibilita el siguiente quedando en él integrado. Ellos son, como ya se ha dicho: la experiencia de la muerte, el discurso sobre la muerte y la actitud ante la muerte.

- Por su parte, en cada uno de los dos primeros, distinguimos los diferentes *modos y encuentros o épocas-etapas*, respectivamente, en que se despliega y actualiza cada uno de aquellos momentos.

Así, respecto al modo que hemos denominado “contemplar la muerte: el espectáculo”, dentro del primer momento -la experiencia de la muerte-, distinguimos según ella acontezca desde la lejanía que muestra el horizonte de la calle -la muerte en la calle-, o desde el oscilante vaivén que posibilita el juego de las palabras -la muerte en el lenguaje-, o bien desde la cercanía que encierra cuanto ocurre entre las paredes de la casa en que se habita -la muerte en casa-. De igual manera nos conducimos respecto al segundo modo que distinguimos en la vivencia de la muerte y que hemos llamado “estar con la muerte: el cadáver”. Éste, efectivamente, puede ser contemplado como un objeto de conocimiento, como expresión de una idea o como la máscara que expresa y, a su vez, oculta lo que fue una persona.

De igual modo, se afronta el estudio del segundo momento: el discurso sobre la muerte -en el que distinguimos cinco etapas, correspondientes a tres épocas claramente diferenciadas en la evolución del pensamiento sobre el ser humano y la muerte en Laín-.

- Como cuarto ámbito, nos referimos al otro momento -la actitud ante la muerte-. En él descubrimos, con el mismo carácter dialéctico, tres modos de manifestarse lo que llamamos “actitud esperanzada”, y así distinguimos entre:

“actitud esperanzada discursiva”, “actitud esperanzada vivida” y “actitud esperanzada asuntiva”.

c. Con este recorrido por los diferentes momentos y modos que el tema de la muerte suscitó en nuestro autor, creemos hacer honor al método histórico tan consustancial al modo de operar lainiano. De este modo, *la verdad a la que aspiramos* -el significado de la muerte y la esperanza en Laín- se nos irá mostrando en la medida en que vayamos dejando al descubierto el pensamiento que sobre ambos temas hubiera tenido Laín a lo largo de su vida. En este sentido, seremos fieles a la concepción griega de verdad: la verdad como *aletheia*, tan presente en la comprensión lainiana de la realidad humana.

Viene ésta en gran medida condicionada por un doble presupuesto: su formación científica y el descubrimiento de la historia como sistema en Ortega. Ambos presupuestos le alejarán de todo dogmatismo y, consecuentemente, de una concepción estática -dada de una vez y para siempre- de la verdad, convertida en clásica desde la Edad Media: la verdad como *adaequatio*, y le acercarán, en igual medida, a una concepción procesual de la misma: la verdad entendida como desvelamiento, desocultamiento o descubrimiento: la verdad como *aletheia*.

Naturalmente, ambas concepciones responden a dos modos distintos de entender la relación de la razón humana con el ser:

- Por una parte, la propia del mundo medieval, el mundo de la *veritas* latina, en el que, recogiendo una tradición que arranca de Parménides y tiene su continuación en Platón y Aristóteles, se entiende el ser como dado de una vez y para siempre, como inmutable, y el conocimiento humano como una especie de recuerdo o una huella de lo que ya es, o lo que es igual, como una imposición del ser. Concepción ésta que se prolongará hasta Kant, bien entrada la Edad Moderna.

- Por otra, la propia del mundo griego presocrático, el mundo del logos, en que las cosas pueden suceder de cualquier modo y en cualquier momento porque la esencia del ser no reside tanto en la quietud, en la completud, en lo que se es, cuanto en el cambio o movimiento, esto es, en lo que va siendo. En este contexto, el conocimiento humano habrá de consistir en ir descubriendo lo que las apariencias ocultan. Y, necesariamente, este es un proceso que discurre en el tiempo.

Ahora bien, esta última acepción del conocimiento puede apoyarse en dos mentalidades distintas:

O bien en la línea pura que entiende que tras los cambios y las apariencias no hay lugar alguno para el ser en tanto que ya es, sino que todo consiste en un mero fluir que es, en sí mismo, aquello en que el ser consiste: el ser es en tanto que se nos muestra. De este modo el ser se agota en sus

manifestaciones. Desde esta perspectiva, el conocimiento lo es de las manifestaciones en que las cosas consisten. La continuación de esta postura en el siglo XX será el historicismo, cuyo máximo exponente es Dilthey y del que, tras un encuentro más o menos fugaz, acabará separándose Laín por el relativismo al que conduce.

O bien en la línea que entiende que las apariencias que los sentidos captan no son sino el mero despliegue de un núcleo inmutable que se identifica con el ser y merced al cual es posible el cambio. Para que algo cambie es necesario que haya un punto en torno al cual el movimiento sea posible. Desde este punto de vista, el conocimiento no se agota en conocer las manifestaciones que nuestros sentidos captan, sino que aspira a conocer aquello que se oculta tras ellas. Esta es la posición que busca Laín para huir de las posturas relativistas propias del historicismo. Pensaba que debería haber verdades que tuvieran un carácter absoluto, aunque no pudieran ser conocidas, y que, por consiguiente, se constituyeran en la razón de ser, en el fundamento, de las diversas manifestaciones conocidas. En esas cavilaciones debía andar Laín cuando se encontró con la metafísica de Zubiri.

En definitiva, la razón humana no puede adentrarse de una vez y para siempre en el arcano que la realidad esconde. Sin duda, ésta abarca un campo mucho más amplio y más profundo que el que la razón puede imaginar. Ello no obstante, es evidente que paso a paso, época tras época, el ser humano va adentrándose paulatinamente en su conocimiento. De ahí la importancia de la historia como método de aproximación al conocimiento de las más diversas cuestiones. Poco a poco, la realidad nos va mostrando sus interioridades, se va desvelando ante la mirada inquieta de una razón ansiosa por conocer.

Esa realidad no se nos presenta desnuda; al contrario, se nos oculta. Le corresponde al ser humano ir des-velándola, des-ocultándola, en un proceso que necesariamente ha de tener una carácter progresivo e histórico y que, en palabras de Laín, no se nos mostrará nunca en su desnudez -“Lo último siempre será incierto”-. Pero, en lugar de ver en ello un proceso absurdo, sin premio alguno, para nuestro autor, en la línea de Lessing, siempre ha de ser preferible el camino a la posada. De ahí que Laín se aparte de todo racionalismo y siga la estela que fueron trazando Dilthey, Scheler, Heidegger, Ortega y, sobre todo, Zubiri.

El corolario de este proceso de búsqueda de la verdad es una determinada *teoría de la comprensión*. Comprender se convierte así en una tarea que siempre permanece abierta e inacabada. Ello justifica la adopción del *abrazo dialéctico* como modo de encontrar la verdad.

d. Como no puede ser de otro modo, el citado proceso de descubrimiento -diacrónico- se ha de complementar con otro de carácter sincrónico, de manera tal que, al igual que las ondas provocadas por la piedra lanzada en un estanque, situados en un determinado momento histórico, se partirá, siempre que sea

posible, de las experiencias del hombre Laín para llegar a la reflexión sobre todos los temas implícitos en nuestra investigación: la muerte, la esperanza, la vida y la realidad humanas y, en menor medida, la realidad cósmica. En definitiva, nuestra investigación adopta una *forma diacrónica-sincrónica*, elevándose, dentro de esta última, desde la experiencia más inmediata a una consideración más general.

e. Otra característica del enfoque adoptado es el *carácter interrogativo* de que dotamos a la investigación. En repetidas ocasiones cita Laín la sentencia de Leibniz y Heidegger según la cual “la pregunta es la forma suprema de saber”, en el sentido de que la pregunta indica y delimita el ámbito de nuestra ignorancia, razón por la cual expresa un saber fundante y apunta a un saber por venir.

Pues bien, la mayoría de las exposiciones de Laín sobre los más diversos puntos, en casi todos los epígrafes, vienen suscitados por unos interrogantes previos y finalizan con otros tantos que sirven para engarzar la siguiente exposición, articulando de este modo el discurso. De esta forma, la pregunta se convierte en el hilo conductor. La pregunta, en la medida en que refleja una inquietud, otorga a nuestro aprendizaje un carácter significativo.

f. Finalmente, en nuestra indagación, además de los conceptos-clave, otros *conceptos* tales como vocación -sobre todo-, proyecto y (cuasi) creación, por una parte, y dinamicismo, materia y evolución, por otra, junto a otros tantos que aparecen en mayor o menor medida en las distintas etapas del pensamiento del autor, han de jugar un papel fundamental.

III. CONCLUSIONES

En este capítulo se afronta la fundamentación de la investigación. Para delimitarla se toma como punto de partida un texto-entrevista en el que se dan cita algunas de las cuestiones fundamentales.

La primera de las cuestiones hace referencia al *aspecto formal* del texto. Laín evita pronunciarse por lo que la vida y la muerte sean a la luz de lo que establecen las diversas ciencias y opta por responder de acuerdo con lo que entiende que ellas son para él. De este modo, ante la pregunta por “la vida” y por “la muerte”, él contesta refiriéndose a lo que “la vida es para mí” y a lo que “la muerte es para mí”. Adopta, pues, un *punto de vista fenomenológico* en que lo descrito queda reducido al ámbito de la propia vivencia, huyendo, por consiguiente, de todo tipo de definición al uso que recoja lo común de las diversas aportaciones procedentes de los distintos campos del saber. Además, cuanto expresa recoge fehacientemente lo pensado, toda vez que, tal como asegura, quiere dotar a sus respuestas de un carácter marcadamente sincero.

La segunda de las cuestiones recoge lo que podemos denominar elemento *material o de contenido*, aquello de lo que se habla: lo que hemos denominado *conceptos-clave*. En torno a ellos se articula la presente investigación. Son tres: la vida, la muerte y la esperanza.

La tercera cuestión nos sitúa en el *contexto temporal*. El texto recoge unas palabras dichas -y publicadas- en una etapa de transición en la evolución del pensamiento del autor que desemboca en lo que muy bien podríamos catalogar, siguiendo y adaptando la célebre frase kantiana, como el *giro laíniano*. Este momento nos permitirá ubicar un antes y un después en su trayectoria respecto a nuestro tema de estudio.

Si quien vive, espera y muere es un ser humano, habrá que ver si la distinta consideración que se tenga de lo que la realidad humana sea en una época u otra, puede llegar a condicionar en buena medida lo que se piense sobre la vida, la esperanza y la muerte de ese ser humano.

Durante la mayor parte de su trayectoria intelectual, Laín defendió una *postura dualista* en la concepción de la realidad humana. Si bien los límites no aparecen nítidos, es evidente que la ruptura se produce, gráficamente, en 1989 con la publicación de *El cuerpo humano. Teoría actual*. Hay que suponer, no obstante, que a este momento le ha precedido una larga etapa en que el dualismo fue dejando paulatinamente su sitio a una nueva concepción de la realidad humana. A falta de unos datos concretos que permitan fijar el fluir de tal ruptura, consideramos que ella empieza a gestarse en la segunda mitad de la década de los setenta.

Laín estuvo siempre en las antípodas del materialismo mecanicista como explicación de lo que la realidad humana sea. Esta postura representaba una concepción totalmente opuesta al dualismo que él defendía. Cuando Laín deja el dualismo no lo hace, pues, para lanzarse a los brazos del materialismo ciego al que siempre criticó por no poder dar cuenta de la enorme complejidad de la persona, sino que su idea, y así lo expresa reiteradamente, es establecer un *tertium quid*, una tercera opción, que recoja lo mejor de uno -el dualismo- y el otro -el craso materialismo- y al que, por consiguiente, cualquier pensamiento científico y cualquier religión pudieran acogerse en su fundamentación. (Dejando ver aquí también su actitud integradora). A este nuevo modo de concebir la realidad humana lo denomina *monismo dinamicista estructurista o corporalista*. Con este cambio, Laín ha pasado de considerar que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma -el ser humano *tiene* un cuerpo- a entender que el ser humano es su cuerpo: “Yo *soy* mi cuerpo” -dirá-. Es indudable que el cambio es lo suficientemente importante para que sea tenido en cuenta cuando se habla de la vida, la muerte y la esperanza. Laín empezó teniendo un alma y acabó enterrándola con el cuerpo. Lo que hay que ver es si ese enterramiento modifica en algo su percepción de la muerte y, cómo no, de la esperanza.

Pues bien, hay que suponer que en 1983 (año de la muerte de Zubiri, su maestro y guía en muy buena parte de su pensamiento antropológico), Laín acariciaba ya esa nueva concepción estructurista de la realidad. De hecho, en su avance hacia ella de la mano de los nuevos descubrimientos procedentes, preferentemente, del campo de la biología, cree estar completando a Zubiri en todo aquello a lo que éste no pudo llegar por haberle sorprendido la muerte.

El texto, pues, nos sitúa en una época de transición, lo cual invita a hacer un recorrido histórico -dando así cuenta del método histórico, tan propio en el tratamiento de los más diversos temas en nuestro autor- en el que sea posible distinguir un antes y un después. A la vista de ello, habrá de establecerse, respecto al tema que nos ocupa, el estudio sistemático pertinente.

Además de los conceptos-clave y de la evolución que ellos pudieran sufrir en la trayectoria intelectual de Laín, de acuerdo con lo que se acaba de decir, en el presente capítulo se expone una relación de los *objetivos* que guían el presente estudio y a cuyo logro éste se encamina, así como una descripción de los aspectos en torno a los cuales se vertebra tanto la investigación como la exposición del tema objeto de estudio; el *método*, en definitiva.

SEGUNDA PARTE

LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE (1908-1937)

CAPÍTULO I

CONTEMPLAR LA MUERTE: EL ESPECTÁCULO (1908-1922)

I. PRIMER ENCUENTRO

LA MUERTE EN LA CALLE: LA EXPECTACIÓN

1. PEDRO LAÍN: UN CENTAURO DE NIÑO Y HOMBRECITO

Nació Pedro Laín un 15 de febrero de 1908 en Urrea de Gaén, un pueblo de la provincia de Teruel situado en la depresión del Ebro, en la comarca actualmente denominada del Bajo Martín. Según cuenta *Antonio Villanueva* -seudónimo de José Antonio García Fernández-, sólo unos pocos años antes, en 1902, había llegado al pueblo la luz eléctrica (*Villanueva*, 2006: XVII). Sabemos también que en ese tiempo “sólo 1.174 urreanos constituían el censo de la villa, asomada a los márgenes del río Martín y próxima a Híjar, a Albalate del Arzobispo, a Samper de Calanda y a Puebla de Híjar” (Albarracín, 1988: 30).

Allí permaneció de forma ininterrumpida hasta 1917, año en que sus padres deciden que tenía que marchar a Soria -siguiendo la estela laboral de unos parientes- para empezar en esta ciudad castellana los estudios de bachillerato.

Es en ese tiempo pasado en Urrea cuando tiene lugar el primer encuentro de Laín con la muerte. ¿En que contexto se mueve por aquel entonces la vida de este “infante campesino”?

Él mismo nos lo relata en su libro autobiográfico *Descargo de conciencia*. Allí nos cuenta que, por circunstancias familiares y medioambientales, en su “infancia campesina se reunieron más o menos armoniosamente el niño medioburgués y el chico de pueblo” (Laín, 1976: 15).

En otro artículo autobiográfico, “Mi Soria pura”, Laín hace referencia a esta misma situación dual que vive en su infancia, ampliándola con referencias, entre otros, al tema de la muerte. La consideración que de esta última se tenía en la casa paterna iba a condicionar en buena medida la educación recibida y, por consiguiente, el tipo de vida propio de toda una etapa. El tema “muerte” es uno de aquellos que, en la sociedad en la que vivía Laín, habían de servir para clasificar la infancia y, por tanto, para ser educado de un modo u otro. De ahí la importancia que la muerte ha de tener, bien que indirectamente, en este tiempo de la vida de Laín. Del siguiente modo describe este contexto en el artículo arriba citado:

Donde ha habido y sigue habiendo burguesía, o donde la burguesía ha abocado a modos de existir ulteriores a ella hay niños. Donde

eso no acontece, hay hombrecitos o aprendices de hombre; niños, lo que se dice niños, no.

Para que el párvulo se haga “niño” han de serle ocultados la muerte, el amor carnal y las lacras morales del mundo. Si el padre enferma gravemente y se va a morir, se traslada al niño a casa de sus tíos... Bien otro es el caso de los infantes campesinos. La muerte -de sus convecinos, de los diversos animales en torno- se ofrece a sus ojos tal cual es ella... Yo fui en mis primeros años, como tantos en mi caso, un centauro de niño y hombrecito: niño en casa, hombrecito en la calle (Laín, 1966a: 304).

Laín se ve a sí mismo, por una parte, como un niño, en el sentido burgués del término, al que hay que apartar de “las tres realidades fundamentales de nuestra existencia: el sexo, la muerte y la maldad” y, por otra, como un chico de pueblo, un “hombrecito o aprendiz de hombre”, cuya vida discurre en la calle, junto a otros hombrecitos de su edad, en contacto directo con los acontecimientos que con tanta naturalidad se suceden unos tras otros, entre ellos la muerte.

La exposición, a partir de ahora y mientras dure su estancia en Urrea, va a seguir un doble camino: por una parte, lo que de ‘niño’ hubo en Laín y, por otra, lo que en él hubo de ‘hombrecito’. Esta doble perspectiva obedece, de acuerdo con lo que el propio autor nos ha dicho, a la distinta manera de encontrarse con la muerte.

2. EL NIÑO LAÍN: LA MUERTE SILENCIADA

De sus palabras se deduce que el primer contacto con la muerte que tiene un niño de su condición socio-económica no ocurre en casa, por la sencilla razón de que en ésta nuestro tema, junto al sexo y la maldad, no debían ser tratados delante de los niños y porque, de igual modo, la misma muerte, en caso de hacerse presente en un miembro de la familia, se oculta y se silencia, apartando inmediatamente al niño de su presencia. Este esquema de actuación respondía, en palabras de Laín, al propio de una familia burguesa. Y la suya lo era. Si no del todo, sí en buena medida. Él mismo se define como “medioburgués” o “burgués”.

Hijo de un médico rural, los medios económicos de que dispondría la familia en aquella época -principios del siglo XX- debían estar bastante por encima de los del resto de la población, aun cuando Agustín Albarracín la calificara como “familia de la clase media poco acomodada” (Albarracín, 1988: 30). Por ello mismo, la educación y la cultura que se debía respirar en casa -su madre había sido institutriz-, propiciaban con toda seguridad un ambiente adecuado para estimular y orientar al pequeño Laín en unas inquietudes intelectuales totalmente ajenas, a buen seguro, a las del resto de amigos y

compañeros de escuela y juegos. A título de ejemplo del entorno familiar, sirvan sus propias palabras:

Hijo de médico y descendiente por ambas ramas de familias mesocráticas de la provincia española -mi abuelo paterno, médico en Huesca; mi abuelo materno, militar retirado...; mi madre, huérfana desde muy joven, institutriz en la casa de Don Ricardo Royo, el famoso internista zaragozano-, en esa infancia campesina se reunieron más o menos armoniosamente el niño medioburgués y el chico de pueblo: una delicada criatura humana a la que había que educar pulcramente...

(Durante esa primera infancia) Asistencia diaria a la escuela pública, lento crecimiento de un niño dócil y estudioso... lecturas orientadas por las preferencias de un padre liberal, casi de memoria conocía yo hacia mis nueve años la traducción castellana del *Cuore*, de Amicis, o elegidas entre los libros de casa por una almita calladamente ávida de aventuras soñadas, tales como la fulgurante primera campaña italiana del joven Bonaparte..., bebida con los ojos en las páginas de una casi lujosa edición decimonónica de la *Historia Natural del Consulado y el Imperio* de Thiers, o como las fascinantes peripecias de Sandokán y los suyos, devoradas a destajo en un tomo de Salgari que, no sé por qué, había en la escuela del pueblo (Laín, 1976: 14-17).

Parece obvio que el círculo familiar en el que se movía el niño Laín en aquellos tiempos estaba mucho más cerca del propio de una familia burguesa que no del de una familia de asalariados del campo en la Urrea natal, al igual que ocurría con la inmensa mayoría de niños de aquella España de comienzos del siglo XX.

Pues bien, en ese contexto familiar y en lo que él representaba, ¿cómo se veía y se representaba la muerte? Simplemente, a la muerte no se la ve porque se la evita. Cuando de palabras se trata, se la silencia, y cuando se hace presente sin avisar, rápidamente se la ocula de la mirada del infante. Es indudable que esta postura de ocultamiento de la muerte no hará mella en el pequeño Laín, toda vez que a lo largo de su vida mantendrá una actitud abierta y de reconciliación con ella.

¿Qué se pensaba en el ámbito familiar y social en el que fue educado? ¿Qué concepción de la muerte tenía la burguesía? La que sigue es la descripción que hace nuestro autor de la idea de la muerte en aquel espacio y tiempo:

Durante los últimos decenios del siglo XIX y los primeros del XX, quiere el hombre no sentir la extinción de su tiempo terreno. El temor burgués al dolor y a la muerte -la nota más radical del modo burgués de vivir- conduce al deseo de un morir inconsciente: no visto, como quiere el hombre fuerte y seguro de su ser personal, ni

soñado, como anheló el romántico, sino dormido. Más que morir como personas, prefieren muchos extinguirse como plantas. El caso más extremo de este cerrar los ojos a la seguridad de la muerte ha conseguido hasta un nombre técnico “eutanasia”...

La cultura burguesa está en crisis... uno de los primeros y más delicados signos de esta crisis fue un cambio en la actitud de los hombres frente a su propia muerte (Laín, 1948: 369-370).

Idea que reaparece de nuevo en 1959, cuando señala que

Tengo por seguro que el “niño” como tipo *sui generis* y *sui iuris* de la existencia humana, fue una creación del sentimentalismo burgués de los siglos XVIII y XIX... Para que el infante se haga “niño” han de serle ocultados la muerte, el amor carnal y las muchas lacras morales del mundo: la saña, la deslealtad, engaño (Laín, 1959: 160).

Y también, muchos años después, en 1996:

En los estratos burgueses de la sociedad de los dos últimos siglos - y, por extensión, en los no típicamente burgueses- ha ido prevaleciendo la opción por la muerte inadvertida: o morir suavemente durante el sueño o morir súbitamente y sin advertirlo durante la vigilia. Cabe pensar que este deseo de hacer insensible el hecho de la muerte lleva en su seno un reconocimiento tácito de su trascendental importancia para la persona; con lo cual la indiferencia habitual ante la dimensión religiosa de la vida, tan frecuente entre los que así desean morir, no sería en el fondo sino una larvada evasión (Laín, 1996b: 118).

La muerte silenciada, propia de la actitud burguesa, es la respuesta normal de una clase social que controla cuanto sucede a su alrededor; la mejor prueba del éxito de ese control lo constituye el hecho de vivir rodeados de un elevado nivel de riqueza y bienestar. De lo que no se puede llegar a controlar no hay que ocuparse. Por ello, poco sentido ha de tener darle notoriedad alguna. Simplemente, es expresión de la limitación del poder humano y un indicio del efímero valor que tiene lo acumulado. Resulta importante destacar esta posición burguesa frente a la muerte porque Laín acabará haciendo suya justo la actitud contraria.

Ante la belleza y la abundancia por las que discurre el vivir burgués, representa una inoportuna intromisión la presencia del dolor y, sobre todo, la de la muerte. Ello comporta que las familias impregnadas de este *modus vivendi* cierren las puertas de casa para que el trágico lamento de los que sufren y el perturbador y profundo llanto que provoca la presencia de la muerte cercana

quede fuera de sus límites -y con ello silenciado- durante el tiempo que sea posible aguantar.

Tal vez no sea casualidad que en nuestra sociedad actual, sociedad del bienestar más o menos generalizado -burguesa, en definitiva-, de nuevo la muerte salga de casa -y no digamos ya de la calle- y quede encerrada entre los muros insonorizados de un centro sanitario o de un tanatorio. De nuevo, para el ser humano 'triunfador', aquel que casi todo lo alcanza y al que nada parece resistírsele, la muerte, a causa de su impredecibilidad y fealdad, es postergada y silenciada.

En ese ambiente es en el que debió transcurrir la primera infancia del niño Laín. Ningún atisbo de la muerte, ninguna vivencia cercana, ninguna experiencia directa de ella en casa. Un gran silencio a su alrededor. Sin embargo, tal como hemos afirmado con anterioridad, el primer encuentro con la muerte en Laín data de esta época. ¿Por qué de esta afirmación? No hay que olvidar que, además de niño, Laín, en un análisis retrospectivo, se ha considerado a sí mismo un 'hombrecito', en la medida en que, junto a la vida que discurre entre las cuatro paredes de casa al amparo de unos padres que protegen y callan, también bulle en él una vida de calle junto a unos amigos que todo lo saben y todo lo dicen en un intercambio de secretos deslumbrantes y que -cuando no- correteando sin cesar de una parte a otra de un pequeño pueblo todo lo descubren.

3. EL HOMBRECITO LAÍN: LA REPRESENTACIÓN PÚBLICA DE LA MUERTE

Poco se ha escrito de los primeros años de vida de Laín junto a los amigos del pueblo jugando en la calle. No obstante, algunas referencias hay; suficientes -así lo creemos- para contextualizar sus primeras experiencias de la muerte.

Sabemos que “las primeras letras gramaticales las recibió en el despacho del cura, que también tenía por apellido Laín, aunque no eran parientes (Parada, 2006), y que más tarde “hasta 1917 asistía a la escuela del pueblo” (Laín Martínez, 2007: LXI).

También sabemos que *Pedrito* -como así se le conocía- “era admirado por sus cualidades humanas y por su talento y que apuntaba un carácter firme que no se dejaba amilanar por aquel que quería imponerse a los demás” (Tena, 2006). Este mismo autor, vecino de Urrea de Gaén, recogiendo el testimonio que le dejó su padre, amigo de la infancia de Laín, añade:

Mi abuelo paterno tenía un huerto próximo a la capilla de la Virgen de Arcos. En el huerto había un árbol muy famoso por su tamaño y

sus frutos, muy apreciados por los chicos. Era un gran latonero. Cuando los latones maduraban, caían al suelo y los chicos saltaban la tapia del huerto para llenarse los bolsillos, con el consiguiente riesgo de que les sorprendiera mi abuelo, que no soportaba que le pisaran y estropearan sus cosechas. En una ocasión *Pedrito*, al igual que otros chicos, salto la tapia para coger latones y mi abuelo se percató de ello y fue a su encuentro. Al verle venir, *Pedrito*, salto de nuevo la tapia, sin contemplaciones (Tena, 2006).

(Cuenta también que en 1955, al volver Laín al pueblo para recibir un homenaje, le preguntó éste a su padre: “Bautista, ¿aún sigue en pie el latonero?”, a lo que le contestó que no, por lo que Laín respondió: “Hasta los más poderosos sucumben”).

Por su parte, Antón Castro, dice que Laín tuvo una infancia paradisíaca: se internaba en las huertas, bajaba a pescar al río Martín, y de vez en cuando se subía a una especie de alerón de los escasos coches que aparecían por la población y cometía sus primeras travesuras. “Aquellos fueron días de fiestas campestres, de revelación de un mundo de encanto, y de pájaros, y de cañaverales y de sargantanas” (Castro, 2006).

Otras referencias nos acercan a algunos de los sentimientos que afloraban en el pequeño Laín en el trato con sus amigos:

(Uno de ellos) se llamaba Pablo, y a cualquier mirada delataba mi amigo su triste condición (Laín está hablando de los “tontos”) con aquella enorme cabeza hidrocefálica, bajo la cual unos ojos sumidos, tímidos y atónitos a la vez, vertían hacia el exterior al hombre residual que la necedad envolvía y aguaba... ¡Inolvidable, inofensivo, sentencioso Pablo! No pocas meriendas compartí con él, por la blanda aquiescencia de mi madre, descubriendo indeliberada e inconscientemente cómo la persona del hombre es siempre persona, aunque la enfermedad del cuerpo haya destruido o alterado con ciega brutalidad los instrumentos que van otorgando su realidad física al ser personal ¿Acaso este Pablo, ser capaz de agradecimiento, pese a todo, no me dijo un día lo que nadie volvería a decirme?...Cinco o seis años mayor que yo, me dijo un día: ”Te esperaré y así haremos el servicio juntos”...(él) sabía emplear su ignorancia morbosa para ofrecer lo más que un hombre puede ofrecer a otro; a saber, vida propia, tiempo vivido o vividero. No, no podré olvidar nunca la inmensa lección de humanidad de Pablo, mi amigo tonto (Laín, 1959: 155-156).

Y otras nos sitúan ante las vivencias que empiezan a experimentarse en la calle:

Mi infancia rural transcurrió en Urrea de Gaén, entorno inolvidable...Yo fui un precoz hombrecito (y aunque para mi familia era una delicada criatura a la que había que educar pulcramente, apartada de las tres fundamentales realidades de nuestra existencia: el sexo, la muerte y la maldad) le iban llenando el alma de una cruda, extraña y al parecer obvia experiencia. Los perros en un rincón que se aparean,... y luego el contacto directo con las trapacerías tantas veces malignas de la vida social pueblerina, las disputas, los rencores, las venganzas (Parada, 1994: 17).

Escribiendo en otro lugar:

El ayuntamiento sexual de las bestias domésticas quita tempranamente todo cendal al amor entre hombre y mujer. Los odios, las malas pasiones y las trapacerías de la vida pueblerina entran sin rodeos ni veladuras por los ojos y los oídos de todos (Laín, 1966a: 304).

La calle, pues, pone en contacto con lo que se silencia y oculta en casa; la calle pone al descubierto lo que en familia se tapa: “el gallo que frenéticamente cubre a la gallina”, “aquellos atroces y para mí... incomprensibles odios entre parientes”, las disputas, las venganzas... y los entierros.

En este contexto, se pregunta Laín: ¿Cómo llegan a nosotros la noticia y la experiencia de la muerte? A lo que se responde: “Para quienes hemos nacido y crecido en un medio rural, de la manera más natural y llana”.

Así, el primer contacto de Laín con la muerte, la primera experiencia, tiene como marco la calle. La muerte es un “sugestivo espectáculo”, uno más de los muchos que la infancia descubre allende los muros de la casa familiar. Es, por tanto, una experiencia directa, que llega sin intermediarios, sin adultos que desvirtúen con silencios y palabras la solemnidad y la dureza de las imágenes.

En tanto que hombrecito, el contacto del pequeño Laín con la muerte llega a través de la vista y el oído; la inmediatez de la muerte, como la de todas las cosas, se asoma a nuestras vidas a través de los sentidos, esto es, de la forma más natural y llana, “tal cual ella es” o, mejor, “tal como se nos muestra”. La muerte, considerada de este modo, es tal y como se nos aparece. La mediatez que supone el entramado conceptual con que tratamos de representarnos el mundo y cuanto en él sucede, origen de la reflexión y la indagación teórica, está ausente, naturalmente, del primer encuentro con la muerte.

Del siguiente modo describe Laín su primera experiencia de ella, recordando el deslumbramiento que experimentó aquel precoz hombrecito que,

con los otros chicos de su edad, correteaba por las calles de Urrea mientras tañían a muerte las campanas:

El sugestivo espectáculo de los entierros en el cementerio, precedido por un fúnebre tañido de campanas que según los casos “tocaban a pobre” o “tocaban a rico”... Aquella capilla ardiente del tío Pellón, el hombre más obeso del pueblo, sobre cuyo vientre se había colocado un espadín, tal era el rumor entre los chicos, para evitar que reventase antes de la inhumación. Aquellos enterramientos “de pobre”, con el cadáver dentro de un tosco y mostrenco féretro parroquial -“el escaño”, le llamaban- del cual se le sacaba junto a la misma fosa, para arrojarle al fondo de ésta y echar sobre él paletadas de tierra (Cuando años más tarde leí “En el entierro de un amigo”, el tan conocido y patético poema de Antonio Machado, dentro de mí se fundía la memoria de dos golpes funerarios bien distintos entre sí, el sonoro del ataúd de los ricos y el sordo de los cuerpos inhumados sin madera en torno) (Laín, 1976: 15).

La muerte en el pequeño Laín es contemplada como una cosa más, como algo que les ocurre a los demás y ante lo que uno no es sino un atónito espectador que trata de quedarse con el mayor número posible de detalles de la representación. Desde la mentalidad del pequeño son las anécdotas, lo más a la vista, lo novedoso y, sobre todo, la majestuosidad de los hechos, lo que le concede al espectáculo toda su grandiosidad: lo importante no es la muerte de un ser humano, sino el hecho de la gordura del que muere o el modo de manejar el cadáver, o incluso si el muerto era rico o pobre.

Evidentemente, es una experiencia inmediata de lo acontecido, en la que todavía no esta presente una mínima reflexión sobre *la* muerte. A lo máximo, el infante sólo llega a elucubrar sobre *esta* muerte. ¿Qué tipo de reflexión, pues, acompaña esta primera experiencia de la muerte en el hombrecito?

Para él, un difunto es tan sólo un hombre que “está muerto”, que “ya no vive” o, cuando ya definitivamente ha desaparecido, que “no está”. Si no fuera por la influencia de los adultos en torno, el niño, campesino o urbano, admitiría como la cosa más natural el retorno de los muertos al mundo que se fueron, su resurrección (Laín, 1966a: 305).

La muerte se presenta así como un estado más de los muchos posibles. La percepción de los hechos queda reducida a lo inmediato: al estar o no estar presente. Todavía no hay una elevación conceptual que nos sitúe ante lo que la muerte ‘sea’. Estar es estar presente y no estar es estar ausente. La persona que ahora está muerta, sencillamente, se ha ausentado; no se tiene conciencia del carácter definitivo de la situación que se acaba de producir y por ello, del mismo

modo que se sale de casa para luego volver, así quien ha muerto se ha ido de la vida para volver más tarde; por eso, como señala Laín, la cosa más natural para el infante es la resurrección, el regreso.

En esta percepción de la muerte en la primera infancia está ausente totalmente la previsión: el pensar que lo que se acaba de contemplar es un hecho individual en absoluto extrapolable al observador, así como la más mínima generalización: no muere *el* ser humano, quien muere es *este* muerto y nadie más

El hombrecito Laín se ha acercado a la muerte con la misma naturalidad con la que ésta se produce. Tras la contemplación de tan singular y sugestivo espectáculo sólo quedan imágenes; ninguna curiosidad por ahora, ninguna pregunta que nos sitúe en el mundo de los conceptos o ideas.

De este modo, la muerte a tan temprana edad se le presenta al pequeño Laín como un acontecimiento más de los muchos que sucedían, y suceden todavía, en las calles de cualquier pueblo pequeño ante la atenta mirada de quien empieza a situarse en un mundo en el que todo es posible; un mundo de carácter mágico en el que los extraordinarios descubrimientos ocurren a una velocidad de vértigo y en el que todo está por descubrir. Vivir cada día conviértese así en una fantástica aventura. El propio Laín lo expresa del siguiente modo: “En la calle, viendo de cerca entierros y carroñas, oyendo una y otra vez el “golpe de ataúd en tierra” del conocido poema de don Antonio Machado, tuve yo el inicial contacto con la muerte” (Laín, 1966a: 304).

El que sigue es el poema de Machado, cuya lectura debió evocar en Laín, cuantas veces fuera leído, las primera experiencia de la muerte en el camposanto de Urrea. Allí, unos niños abriéndose paso por entre las piernas de unos adultos vestidos completamente de negro, como señal inequívoca de un luto riguroso, contemplan atónitos los mil y un detalles que componen el espectáculo que pone punto y final a lo que hasta ahora había sido una vida humana: el llanto que rompe el inmenso silencio, el desfallecimiento de los familiares, el pensativo rostro de quienes entrevén que ellos habrán de ser los próximos en caer, las palabras del cura que prometen la victoria definitiva sobre la realidad del hecho al que se asiste... Para un niño, una auténtica novedad; en definitiva, un grandioso espectáculo.

En el entierro de un amigo

*Tierra le dieron una tarde horrible
del mes de julio, bajo el sol de fuego.
A un paso de la abierta sepultura,
había rosas de podridos pétalos,
entre geranios de áspera fragancia
y roja flor. El cielo
puro y azul. Corría*

*un aire fuerte y seco.
De los gruesos cordeles suspendido,
pesadamente, descender hicieron
el ataúd al fondo de la fosa
los dos sepultureros...
Y al reposar sonó con recio golpe,
solemne, en el silencio.
Un golpe de ataúd en tierra es algo
perfectamente serio.
Sobre la negra caja se rompían
los pesados terrones polvorientos...
El aire se llevaba
de la honda fosa el blanquecino aliento.
- Y tú, sin sombra ya, duermes y reposas,
larga paz a tus huesos...
Definitivamente,
duermes un sueño tranquilo y verdadero.
(Machado, 2004: 89)*

4. UNA EDUCACIÓN EN VALORES

De esta época recibió Laín dos enseñanzas que habrían de marcar el rumbo de su vida: el amor al prójimo y el respeto mutuo, aspectos ambos que se manifiestan en una conducta que aboga por la superación e integración de posturas aparentemente irreconciliables.

-a) Por la importancia que las creencias religiosas van a tener en su vida y, sobre todo, en el modo de afrontar la muerte y en su concepción de la esperanza, es importante seguir el rastro que deja, desde su origen, la presencia del cristianismo en la dimensión religiosa de Laín

La influencia materna debió ser decisiva en la originaria asunción del cristianismo.

Mi padre, vehemente y generoso, era un liberal republicano, con toques de socialista a lo Pablo Iglesias; y aunque no iba a misa -“los que van a misa” y “los que no van a misa”, dos ineludibles categorías sociológicas en la España de entonces- siempre mantuvo la mejor relación con los curas del pueblo... Mi madre, mucho más dulce y bondadosa, fue católica sincera y como tal pudo conducirse en la vida local hasta el día mismo de su muerte. Mis dos hermanos y yo, educados según las normas habituales en el lugar, íbamos a misa y en la iglesia aprendimos el catecismo (Laín, 1976: 16).

Álvarez Bolado, citando algunas vivencias básicas en la socialización cristiana de Laín, señala que

La primera y muy significativa para el conjunto de su vida es haber nacido y haber sido educado en un hogar cálido y armónico, en que convivían, recíprocamente solícitos, una madre ferviente y honda cristiana y un médico rural, republicano y agnóstico, de significativa talla moral, profundamente entregado al servicio del prójimo, y del prójimo más humilde (Álvarez Bolado, 2003: 158).

Bastan estas dos referencias para dar cuenta del contexto en el que tiene lugar el primer contacto de Laín con el cristianismo. No obstante, al entusiasmo de una primera época le seguirá una profunda crisis de la que posteriormente saldrá fortalecida su fe, si bien siempre “con dudas”.

En esta asunción de los valores del cristianismo se adivinan ya en muy buena medida los fundamentos en los que descansa la actitud con la que Laín va a afrontar su muerte: el ofrecimiento a Dios y el bagaje (moral) de su vida.

En este sentido, tiene razón Juan Rof Carballo, según apunta Bolado en las líneas que siguen al texto arriba transcrito, cuando señala que en la categoría “urdimbre afectiva” queda fehacientemente establecida la importancia de los padres en la formación de la personalidad del niño (Rof Carballo, 1961).

-b) Para dar cuenta del origen de su talante integrador, de la búsqueda de lo que une en lugar de lo que separa, acudimos a un texto que nos sitúa en los primeros años de la vida de Laín:

Desde niño pude aprender como “lección de cosas”, según una fórmula verbal de la pedagogía de la época, que es posible convivir dentro de un grupo humano interiormente escindido por las más graves discrepancias creenciales e ideológicas y cordialmente unido, sin embargo, por vínculos de mutuo amor y respeto mutuo (Laín, 1976: 16).

Será ésta una faceta del carácter de Laín que le acompañará siempre. En numerosas ocasiones se refiere a ello como “la dialéctica del abrazo” y también como “voluntad asuntiva y superadora”.

Independientemente de que esta actitud se refleje, sobre todo, en la vida en sociedad de los individuos, a la que en este trabajo no nos vamos a referir, conviene destacarla en la medida en que aunar contrarios será el norte que guiará, como hemos de ver, la trayectoria biográfica de Laín.

Ya lo hemos adelantado en otro lugar: la esperanza genuina en Laín viene a ser la pértiga con la que el saltador, tomando carrerilla y apoyándose en el

suelo firme, coge impulso para dar un salto que le ha de llevar por encima de un anhelado punto o quedarse por debajo, pues ambas cosas pueden ser la actitud ante la muerte. La confianza que otorga una buena preparación determinará que la visión y, en su caso, superación de tan gran reto sea posible. Con esa esperanza puede haber estado entrenado tan duro el humano deportista.

¿Acaso cabe una mayor integración que la que mantienen en el ser humano la finitud que se tiene y se sabe y la infinitud que se anhela y se intuye? Es precisamente ese anhelo el que le ha de hacer exclamar a Baudelaire: “*Je ne vois qu’infini par toutes les fenêtres*” (Laín, 1966b: 155).

Precisamente, uno de nuestros objetivos es mostrar que el carácter integrador y pontifical -en el sentido de tender puentes- que presidió la vida de Laín en sus múltiples facetas y al que tanto han aludido todos aquellos que le conocieron personalmente, también está presente en su concepción y modo de relacionar vida y muerte.

Sirvan de ejemplo, en el primer sentido, estas palabras dichas por dos de ellos hablando de la actitud intelectual de nuestro autor:

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 e 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 (Abellán, 1989: 210).

Este es el contenido de su examen de conciencia (de Laín): frente a la intolerancia como virtud, la intolerancia como vicio, frente a la exclusión y el rechazo del que no piensa como uno, su inclusión, en el convencimiento de que su perspectiva nos es necesaria, nos enriquece individual y colectivamente (Gracia, 2003c: 35).

Si el carácter pontifical de Laín abarca todos los campos: el de la controversia política y social, el genéricamente intelectual y el científico, el cultural y el religioso, así como el de las simples relaciones humanas, ¿por qué no tender un puente -y eso es la esperanza auténtica, interpretando a Laín- entre dos orillas tan aparentemente irreconciliables como son la vida y la muerte? La esperanza, pues, como puente entre vida y muerte.

II. SEGUNDO ENCUENTRO

LA MUERTE EN EL LENGUAJE: LA PERPLEJIDAD

1. UN HOMBRECITO CULTO EN TIERRA DE PROMISIÓN

El hombrecito que jugaba en las calles de Urrea -de donde nunca salió, excepto para pasar una breve estancia en Cantabria cuando sólo contaba con cuatro años de edad-, se vio obligado a dejarlas en septiembre de 1917 para iniciar los estudios de segunda enseñanza en el instituto de Soria. En esta ciudad castellana -“una lejanísima tierra de promisión”- iba a iniciarse por primera vez en su vida en el ámbito de “lo no familiar”.

Salir de su pequeño pueblo y acercarse a una ciudad llena de historia y monumentos, adentrarse en la vida estudiantil del instituto, con nuevos profesores y nuevos conocimientos, supusieron en el pequeño Laín una nueva manera de percibir el mundo. De ahí que, de vuelta a Urrea en periodo estival el “hombrecito culto” en que se había convertido, comenzase a mirar al pueblo y a sus antiguos convecinos y compañeros -los otros hombrecitos con los que se compartieron las primeras escenas de la muerte-, desde una cierta “petulancia” y engreimiento, defectos de los que “todavía recuerdo el celo con que mi padre se apresuró a borrar de mí” (Laín, 1966a: 294). Empieza a tomar conciencia de la enorme distancia que media entre el mundo rural en el que tuvo sus primeras vivencias y el que ahora representaba Soria.

Entre las notas que determinan la nueva perspectiva, dos van a ser los pilares sobre los que ella se asiente: (1) “Mi incipiente descubrimiento de la historia” y (2) “un auroral y balbuciente ingreso de mi alma en la vida personal, en la efectiva condición de ‘persona’” (Laín, 1966a: 290).

Varios fueron los eventos vividos en Soria que fueron forjando la adquisición de su conciencia histórica y personal, aspectos ambos tan desarrollados con posterioridad a lo largo de su obra. Entre esos eventos cita: las enseñanzas recibidas en el instituto, el descubrimiento del cine, el despertar de lo que denomina “la ambigüedad de la carne”, la percepción del ritmo, el frágil carácter de la historia y aquello que para nuestra investigación es lo más decisivo: “la previsión de la muerte”.

De estas palabras se deduce que, de nuevo, la muerte aparece en el horizonte de los primeros años de la vida de Laín y que a ella le concede un importante papel en el nacimiento de su incipiente personalidad y de su visión del mundo. Fruto de todos estos lances de su vida soriana, el hombrecito Laín va

adquiriendo, poco a poco, conciencia de ser “yo mismo” y, sobre todo, “mí mismo”.

Esta etapa de su vida en Soria está reflejada de una manera exclusiva en el escrito “Mi Soria pura”. A él se refieren la práctica totalidad de las citas aquí reseñadas. ¿De qué modo tiene lugar la nueva experiencia de la muerte en el hombrecito Laín?

2. LA RASPA EN *EL ESPINO*: LA MUERTE COMO METÁFORA

La muerte en Soria no se le hace presente a Laín de una forma física, inmediata. No va a tratarse de una experiencia directa, como acaeciera al contemplar los entierros en su pueblo; no, ahora la muerte va a hacerse presente a través de la palabra; la muerte pierde su inmediatez y se va elevando al mundo de los significados. La muerte no aparece ya a la vista. Laín va a empezar a pensar en ella, aun cuando el cadáver esté ausente. Sin duda, éste es un paso importante a la hora de situarse frente a ella. “*Este* muerto” -el tío Pellón, por ejemplo-, ubicado en un mundo físico, va dejando su sitio a “*la* muerte” como concepto y, por tanto, a un mundo de significados.

Lo particular, resultado de la percepción, se va elevando a la categoría de lo universal, a la categoría que representa el concepto. Pero, indudablemente, estamos en el principio de ese proceso; de ahí que se requiera del trato con determinadas imágenes. Eso es lo que representa “la raspa en *El Espino*”.

Si en la casa materna la muerte se ocultaba, durante su estancia en la casa de sus tíos Ricardo y Adela, en donde el pequeño Pedro se alojaba, aquella actitud de ocultamiento se debilitaba. Fruto de ello fue que su tío -que, según Diego Gracia, era profesor de Educación física en Soria (Gracia, 2003c: 23) y que según su hijo, Pedro Laín Martínez, “era catedrático de instituto de Francés y Piano, así como médico rehabilitador” (Laín Martínez, 2007: LXIII)- accediera a mantener determinada conversación con un compañero suyo que, a la sazón, era su profesor de Gramática. Don Jerónimo, que así se llamaba, se convirtió de forma totalmente involuntaria en el incitador de la primera reflexión de Laín sobre la muerte. Él mismo lo cuenta así:

Conversando él con mi tío, le oí decir, a propósito de no sé qué proyecto: “Después de todo, ¿qué más da, si al final vamos a dejar la raspa en El Espino?” Yo sabía lo que en Soria era y sigue siendo El Espino, aunque todavía no hubiese leído los versos machadianos que cantan la airosa realidad y el incesante oficio funeral de tan alto recinto; pero, con ingenuidad preacadémica, sólo en el nada

macabro esqueleto de la sardina o del besugo era yo capaz de pensar oyendo la palabra “raspa”. ¿”La raspa en El Espino”? ¿Qué sentido podría tener tan extraña frase? ¿Qué “raspa” era esa, en cuanto nombre alusivo a lo viviente y nada ictiológica realidad de Don Jerónimo y de mi tío? Y cuando al fin descubrí la oportuna respuesta, nuevas y más graves preguntas en mi alma. ¿Es que Don Jerónimo vive pensando que se tiene que morir? ¿Es que todos, yo mismo, nos tenemos que morir? Esa raspa, entonces, ¿no podría ser la mía? ¿Es que...? Sencillamente, inevitablemente, estaba yo comenzando a hacer la previsión de mi propia muerte. En el primer curso de mi bachillerato, todavía muy infantilmente, había comenzado a ser bachiller en vida humana (Laín, 1966a: 305-306).

Este precioso texto revela el primer contacto de Laín con la reflexión sobre la muerte. De la contemplación de algo que afecta sólo al muerto se pasa a pensar que, de algún modo, aquello me concierne también a mí.

Las palabras de un profesor suyo, en un diálogo entre adultos que se desarrolla al margen de la presencia del niño, actúan como incitadoras para el pequeño Laín. Mucho tiempo después, Laín tendrá a bien declararse, en tanto que educador, incitador antes que maestro, en la medida en que éste “de manera asidua y próxima ayuda a que el discípulo vaya realizando su personal vocación y construyendo su propia alma”, en tanto que aquél “es el que mediante la palabra oral y escrita promueve y pone en marcha esa vocación” (Laín, 1998a: 364). Indudablemente, don Jerónimo fue para Laín en este tema, aun cuando fuera en la calle, un auténtico incitador.

Si en el aula, a la edad de diez años, la muerte se silencia -al igual que ocurriera en su casa-, en la calle no hay cortapisas. En ésta, entendida en un amplio sentido, sin paredes que encierren los hechos, “ni las voces ni los ecos”, la realidad humana aparece como es. Así que, de nuevo, es en ésta donde Laín va a encontrarse con la muerte. Si bien de una manera distinta a como ocurrió en su primer encuentro, pues ahora no se le ofrece ya como una representación pública eminentemente auditiva y visual, sino como un acertijo que obliga a pensar en torno a un concepto clave: “raspa”, generando inquietud y obligando a indagar y poner fin a una tensión creada que, en este caso, es la que media entre la ignorancia y un principio de saber sobre el morir.

La “raspa” posibilita el nuevo e importante descubrimiento de Laín. En torno a ese concepto se suceden toda una serie de interrogantes que han de acabar en un descubrimiento insólito y sorprendente cuando sólo se tienen diez años: “¿Es que todos, yo mismo, nos tenemos que morir?”

El que así se interroga empieza a verse dentro del espectáculo, como un actor más de la obra representada. De este modo, la muerte va adquiriendo tintes de universalidad y, lo que es mucho más importante, en virtud del carácter lógico

de su consecuencia, de personalización: “Esa raspa, entonces, ¿no podría ser la mía?” Con ello, la muerte empieza a verse como algo que también hace referencia a mí, que está en relación conmigo. Deja de ser algo que les ocurre sólo a los demás para empezar a ser considerada también como algo que me incumbe a mí.

Laín, según el modo de ser propio de quien es todavía un niño, acaba de descubrir la regularidad con que se comporta la naturaleza y con ello hace propia la capacidad del ser humano de prever determinados acontecimientos futuros. Él mismo se refiere a ello:

Pienso que la experiencia de la muerte como suceso realmente humano y la personalización de la idea de morir, sólo acaecen cuando el niño, acaso ya adolescente, es capaz de ejecutar dos actos psíquicos sólo en apariencia dispares entre sí: la previsión más o menos explícita de la muerte ajena y de la muerte propia, esto es, el contar con una y otra como efectivas posibilidades de la existencia, y la conversión del “ya no vive” o el “no está” en una doble interrogación estrictamente metafísica: “¿es que ya no existe, es que ya no es?” (Laín, 1966a, 305).

Así pues, por una parte, ocurre una doble previsión de la muerte: la gente muere y yo también moriré. Y, por otra, el trato con la muerte va dejando de tener un carácter inmediato, concreto, sensible: “ya no vive”, “ya no está”, elevándose a la categoría de lo “metafísico” y del mundo de los significados: “¿es que ya no existe, es que ya no es?” Los conceptos “existir” y “ser” sustituyen a “vivir” y a “estar”.

La muerte entra así en la vida de cada uno, afectándonos directamente, y hacia ella podemos volver cuantas veces queramos, independientemente de que ante nosotros se represente un entierro. La muerte se va instalando en el campo de los significados y de las ideas; en definitiva, en el pensamiento, aunque -eso sí- “de un modo prediscursivo, meramente “vivido” y, por supuesto, sin necesidad alguna de ser bachiller en filosofía existencialista ni en ninguna otra filosofía, siendo tan sólo bachiller en la vida humana” (Laín, 1966a: 305).

Lo que hemos denominado “el segundo encuentro con la muerte”, tiene lugar, a través de la palabra, en el mundo del pensamiento; lejos, por tanto, del sonido que produce la tierra al golpear contra el ataúd, de la solemnidad que evocan todas las escenas del espectáculo del entierro y del dramatismo que encierra el desgarrado llanto con que los seres humanos manifestamos la pérdida de un ser querido.

3. LA PERSONA QUE UNO VA SIENDO: EL COMIENZO DE UN PROYECTO

De la lectura del artículo en el que nos venimos basando para dar cuenta de la estancia de Laín en Soria ha de deducirse la importancia que ella tuvo en su vida futura, merced a un doble contacto: el contacto con “lo no familiar”, la vida fuera de casa, y el contacto con todas las posibilidades que ofrece una “gran” ciudad repleta de historia y de cultura. De las experiencias allí vividas, según él mismo nos cuenta, ha de concluirse la importancia que este periodo de dos años va a tener en su descubrimiento del mundo y del puesto que había de ocupar en él. Pues, además de lo ya citado sobre la muerte, también en Soria empieza Laín a ser consciente de que toda vida humana no consiste sino en el esbozo y posterior desarrollo de un proyecto: el proyecto de ser persona. Se pregunta Laín:

¿Cómo se empieza a ser persona? La personita o persona en potencia que es el niño, ¿cómo se convierte en la persona en acto que ya es, aunque por modo bien desorientado e impreciso, el adolescente?...yo me limitaré a decir que el niño comienza a ser persona en acto -y, por lo tanto, a adquirir su personalidad- cuando en su alma apunta la vivencia subyacente a dos tópicas expresiones verbales: la que dice “yo mismo” y, sobre todo, la que dice “mí mismo”. Y añadiré que esa vivencia suele comenzar siendo una no formulada pregunta -en definitiva, una duda- acerca de la propia realidad personal. Como en todo orden de cosas, el niño empieza a descubrir que es persona asombrándose o extrañándose -en este caso de su propia realidad- y formulando preguntas más o menos precisas y atinadas acerca de lo que le ha asombrado (Laín, 1966a: 306-307).

Del texto se extraen dos conclusiones:

1. En su fundamento, ser persona consiste en una apropiación, en adquirir la conciencia de pertenecerse: “yo mismo”, “mí mismo”.
2. El origen de tal capacidad de apropiación se sitúa en el asombro que provocan en nosotros determinados acontecimientos que ocurren a nuestro alrededor. La perplejidad/inquietud causadas nos instalan en la duda y así la pregunta se erige en el mecanismo para salir de ella.

Sobre este tema hemos de volver. Ahora sólo nos interesa ver el modo en que el pequeño Laín va apropiándose de sí, cómo va empezando a sentirse “personita”, cómo, en definitiva, llega a hacerse cuestión de sí mismo: “¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo?”

En el artículo que venimos comentando, nos relata los dos acontecimientos desencadenantes de ese proceso. Uno de ellos ocurre en el

instituto, con motivo de un acto de inicio de curso. Debiendo subir al estrado a recoger un diploma que acreditaba el premio de ingreso que había obtenido, oyó como el director llamaba: “¡Pedro!” y allá que va el pequeño Laín a recoger su diploma sin advertir que no era él el reclamado sino el bedel, también llamado Pedro, a quien el director requería para algún servicio. El otro acontecimiento tiene de nuevo como escenario la calle. Como ocurriera con la palabra “raspa” oída de su profesor de gramática, cuenta Laín que, yendo con su tío, se cruzaron con el profesor de matemáticas, don Pelayo, el cual, tras intercambiar un saludo con aquél, se dirigió a él diciéndole: “¡Hola bribón!”.

En ambos acontecimientos, el pequeño Laín se ve inmerso en un mar de confusión, dudas e interrogantes que se convertirán en el “auroral y problemático” inicio de su conciencia de ser “yo mismo” y “mí mismo”. Del siguiente modo lo relata:

“¡Pedro!”, oigo decir; pero ese Pedro, que podía haber sido yo, resulta que no soy yo. Llamado desde fuera de mí, o creyendo ser llamado, yo puedo llegar a ser un personaje que al fin no seré, que quizás nunca llegué a ser, si la llamada no se repite. Entonces, ¿qué soy, quién soy yo? “¡Hola, bribón!” ¿Por qué me llaman bribón? ¿Es que realmente lo soy? ¿O bien, no siéndolo, puedo cobrar ante los demás apariencia de serlo? ¿Qué soy yo, quién soy yo? ¿Qué clase de realidad es la mía, cuando respecto de ella, ante ella, desde dentro de ella, tengo que preguntarme por lo que ella es? No, no pretendo decir que yo me formulase todas estas preguntas...Digo tan sólo que mi confusión infantil... llevaba en su entraña nebulosa esa turbadora serie de interrogaciones a un tiempo personales y metafísicas... ¿Qué soy? ¿Quién soy yo? (Laín, 1966a: 308-309).

La misma idea expresará unos años más tarde en *Descargo de conciencia*. Ahí, refiriéndose a esta etapa en tierras de Soria, dice:

Algo todavía más íntimo y personal me dio entre los nueve y los once años aquella pequeña y cultivada Soria: una primera entrevisión infantil de mi realidad como personita. La turbia, azorante, levísima conciencia de empezar a “ser uno mismo” en el seno de un mundo que por lo pronto se define por “no ser uno mismo” (Laín, 1976: 20).

Escribe Edgar Morin que “al mismo tiempo que el niño va tomando conciencia de sí mismo como individuo, es cuando se siente aludido por la muerte” (Morin, 1994: 34). Efectivamente, en Laín este proceso culminará en el tercer encuentro con la muerte.

III. TERCER ENCUENTRO.

LA MUERTE EN CASA: EL DESCUBRIMIENTO

1. EL ADIÓS AL NIÑO BURGUÉS

De nuevo, cambio de ciudad: “de la Soria románica pasé al mudéjar Teruel... (lo cual) fue vivido por mí como el descenso de una grada en la escala del refinamiento vital... Nuevas disciplinas, nuevos profesores” (Laín, 1976: 21).

Desde luego, el cambio de residencia no se debía a ningún tipo de preferencia personal, sino al hecho de ir allá a donde sus tíos fueren; aquellos que “durante el curso académico me daban techo y vida familiar, ella hermana de mi padre, médico y profesor de educación física él, siempre azacanados de un instituto a otro por la irresistible inquietud geográfica de su carácter” (Gracia, 2003c: 23).

Ya se ha hecho referencia a la situación que vivía en la casa paterna protegido de los tres males que acechan a la humanidad: la muerte, el sexo y la maldad. Se ha dicho también que en las calles se le mostraba a Laín lo que en casa se le ocultaba. Correteando por ellas vio la muerte, vio el impulso sexual y constató la maldad. Pero,

El hecho de “ver” algo, aunque sea habitualmente, ¿equivale sin más al hecho de “saber” lo que en realidad es y significa aquello que se ve? Mirada mi vida turolense desde el actual nivel de mi edad, acaso lo más saliente de ella sea, alma adentro, mi tenue y sucesiva experiencia íntima de lo que la muerte, el sexo y la maldad son y significan en la vida del hombre (Laín, 1976: 23).

El autor nos dice que fue en esta etapa turolense donde cae en la cuenta de lo que la muerte significa.

2. LA MUERTE Y SU SIGNIFICADO: EL *NUNCA MÁS*

Si hasta ahora, Laín no había visto sino muertes de gente más o menos desconocida pero con las que, en cualquier caso, no guardaba una estrecha relación (primer encuentro), o bien había llegado a concluir mediante la reflexión

que la muerte nos ha de llegar a todos por igual, incluido uno mismo (segundo encuentro), la experiencia que va a vivir en esta etapa supondrá un salto cualitativo muy importante en la percepción de la muerte, propiciado, sin duda, por la estrecha relación existente con la persona fallecida. Esa experiencia la relata de una manera breve en un libro-entrevista: “Cuando se ha visto morir a una persona próxima y se tiene la convicción íntima de que nadie podrá verla de nuevo. Así vi morir a mi prima María. Supe lo que de veras es la realidad de la muerte” (Parada, 1994: 19-20).

Y un poco más extensamente, cuando recuerda en su libro autobiográfico:

Descúbrase lo que en verdad es la muerte cuando...y cuando, aun sin haber leído a Poe, uno ha llegado a tener en sí mismo y de manera cabal la vivencia del *nevermore*, del “nunca más”. Eso fue lo que a mí me ocurrió cuando vi morir a mi prima María... Semana tras semana la vi extinguirse sin remedio; y muy bien recuerdo que una noche, la última de su vida, cuando al galope fui a buscar, cruzando la plaza de la catedral, al médico que la atendía... descubrí por primera vez la tan esencial como existencial diferencia entre el hecho de ver cadáveres, que sólo esto había sido mi pueblerina experiencia tanática, y el de saber lo que de veras es la realidad de la muerte. *Nevermore*, nunca más (Laín, 1976: 23).

Una cosa es ver un cadáver y otra muy distinta sentir y comprender la realidad de la muerte. Comprender la realidad de la muerte es saber que ya “nunca más” estará presente la persona que acaba de fallecer, porque a partir de ahora “ya no existe, ya no es”. Y esto ocurre, muy especialmente, cuando estamos ante el cuerpo sin vida de aquél con quien compartimos una parte de nuestro tiempo y de nuestra vida.

La muerte se convierte en un auténtico abismo y muestra su cara más dramática cuando se singulariza, cuando se concreta en una persona allegada con la que apenas unos instantes antes hablábamos y convivíamos. Resulta curioso constatar cómo nos sentimos impelidos a pensar en la tragedia que es la muerte - “*nevermore*”- cuando asistimos, desencajados, a despedir el cadáver de un ser querido y, de igual modo, cómo soslayamos ese sentimiento de absoluta desolación cuando escuchamos noticias que nos informan de la muerte, anónima para nosotros, de cientos o miles de personas.

Laín, ante la muerte de su prima María, acaba de descubrir que ésta ya no se hará presente nunca más, que la muerte significa un rompimiento irreversible con la vida y un viaje sin retorno y que, por tanto, jamás se volverá a ver ni a escuchar, como hasta ahora al menos, a quien acaba de fallecer.

Si la reflexión en torno a la “raspa” conducía a que todos estábamos abocados a dejárnosla un día en cualquier Espino, la muerte de la prima ha

certificado tal conclusión. Don Jerónimo tenía razón. Con apenas doce años, Laín se ha encontrado cara a cara, por primera vez, con la inexorabilidad de la muerte.

Teniendo como telón de fondo el desconsuelo y el llanto de sus tíos, el hombrecito debió pensar que esta muerte, no obstante ser lo mismo, era muy diferente de aquellas otras que, unos años atrás, veía, simplemente veía, en su pueblo natal. Inevitablemente, debió pensar que esta muerte no es otra cosa que un anticipo de la suya propia. La previsión de la muerte se hace, ahora más que nunca, presente.

De forma paulatina, Laín iba dejando atrás su infancia. Presenciar la muerte de manera tan cercana, debió acelerar su ingreso en una nueva etapa.

3. TRAS LA PUERTA: EL PRIMER ENCUENTRO CON LA ESPERANZA

En su libro autobiográfico, tras la descripción de la muerte de la prima María, nos informa del modo en que sus tíos, a pesar de la evidencia con que los sentidos nos informan del final de la existencia, se resistían al “nunca más” que la sorprendente ausencia de su hija delataba, llevando a cabo cierto tipo de ritual que, de alguna manera, recuperara la presencia de su pequeña. Del siguiente modo lo describe Laín:

Aunque pocos días después (de la muerte de María) mis pobres tíos, más creyentes en el espiritismo que en la resurrección de la carne, se empeñasen a puerta cerrada -desde fuera, yo sabía muy bien lo que pasaba dentro- en buscar a tientas y a oídas la imposible compañía de su hija perdida (Laín, 1976: 23-24).

Esta escena, que bien pudiera pasar desapercibida en el conjunto de la biografía y de la que no vuelve a haber constancia en escrito alguno, debió representar tal vez en la vida del pequeño Laín la primera constatación inmediata y “vivida” de la esperanza que anida en el ser humano de que la muerte no tenga la última palabra y de que, tras ésta, de nuevo renazca la vida, o lo que es igual, que “el seguir siendo siempre” venga a ocupar, en algún otro orden de la realidad, el sitio del “nunca más”.

Fuera del credo imperante, a los tíos Ricardo y Adela les urgía el deseo de contar de nuevo, real y emocionalmente, con la presencia de la hija; no podían esperar tanto tiempo. El engaño que provoca la cercanía de lo acontecido, aviva la esperanza de unos padres que se resisten con todas sus fuerzas a la desaparición para siempre de lo más querido y que para ello no dudan en implorar a cualquier fuerza, a cualquier dios, que devuelva lo que la naturaleza tan brutalmente se ha llevado.

Si el primer contacto con la muerte en las calles de Urrea fue descrito como un espectáculo, del mismo modo Laín ha asistido, tras una puerta, al espectáculo en el que se representa la esperanza de que la victoria de la vida sobre la muerte sea definitiva.

Lejos todavía de cualquier reflexión sobre el papel que juega la esperanza en la vida del ser humano, también ahora, en este campo, el conocimiento de Laín parte de la experiencia inmediata. Sin duda, lo acontecido en la habitación de casa de sus tíos es el mejor testimonio de aquello a lo que aspira la esperanza genuina (como llegará más tarde a calificarla Laín), a saber: que el “ser siempre” sustituya al “nunca más”.

4. EL DEFINITIVO ADIÓS AL NIÑO

Unas páginas atrás transcribíamos un texto de Laín en el que señalaba el significado que tuvo en su vida su estancia en Teruel. Allí decía que lo más destacable de ella acaso fuera “mi tenue y sucesiva experiencia íntima de lo que la muerte, el sexo y la maldad son y significan en la vida del hombre”.

Descrita la primera de las experiencias, resta ocuparnos de las otras dos para conocer la trayectoria vital que sigue nuestro autor. Sobre el sexo, de su etapa de Soria algo apunta (Laín, 1966a: 299-300), pero es del periodo turolense del que señala:

Ver infantilmente la actividad sexual -el apareamiento de dos perros, la cubrición de la gallina por el gallo-, incluso sabiendo muy bien que aquélla tiene por consecuencia la procreación, es algo así como percibir que las higueras dan higos...El sexo, lo que para el hombre, varón o hembra, el sexo es y significa, sólo se empieza a conocer desde el momento en que la contemplación o la imaginación de algo que con él tiene que ver, una forma femenina, en el caso del varón,...comienzan a producir en el alma la peculiar turbación emocional y moral a que la sexualización de la vida necesariamente da origen. La que yo empecé a sentir en mis años turolenses, cuando un compañero mayor que yo me llevó a no sé qué casa de campo próxima a la ciudad, en la cual un toro semental cumplía soberbiamente su oficio, mientras un mozo y una moza, asistentes también al genesíaco espectáculo, gachonamente retozaban entre sí; la que, como secuela de una malsana y sin duda exorbitada imaginación, nos asaltaba a mis amigos y a mí cuando pasábamos junto a un bar de camareras... ¿Qué era al lado de todo esto mi pulcra curiosidad de posible zoólogo infantil ante la relación sexual de los animales de mi pueblo? (Laín, 1976: 24).

Un aspecto tan importante y que tanta huella deja en el paso de la infancia a la adolescencia no podía pasar desapercibido para Laín. En este relato nos habla del descubrimiento de su sexualidad, que se produce cuando determinados acontecimientos provocan en quien los contempla, en este caso él, “perturbación emocional y moral”. La primera de ellas hace referencia a la vivencia íntima de quien empieza a tomar conciencia de que determinadas cuestiones nos afectan profundamente en la medida en que se nos apoderan, desequilibrándonos -de ahí la turbación- y obligándonos en determinada dirección, despertando y cumplimentando nuestro deseo. La segunda, la turbación moral, es la originada por el quebranto que la nueva situación supone respecto al tipo de conducta que se espera de uno en función de las normas morales recibidas en casa y, tal vez en mayor medida, en la escuela, teniendo en cuenta la decisiva influencia que las normas de la religión cristiana han tenido hasta ahora en la moralidad de las personas en España.

Respecto al descubrimiento de otra de las notas propias de la humanidad: la profunda realidad del mal, señala

¿Cuándo descubrí yo...lo que en la vida cotidiana del hombre es la maldad? Con entera certidumbre, no lo sé. Pero exprimiendo mi memoria, pienso que bien pudo ser en marzo de 1921. Los periódicos consternaron a todos con una terrible noticia: varios pistoleros habían asesinado a tiros a don Eduardo Dato... Más tarde había de ver y saber yo que el asesinato pertenece, con una suerte de inexorable fatalidad, a la nunca limpia trama de la historia del hombre, y que el dolor y la injusticia pueden a veces suscitarlo en quienes de otro modo acaso nunca hubiesen dejado de ser criaturas apacibles; pero la noción antropológica y moral de la maldad -esto es, que por obra de una incomprensible forzosidad sobrehumana hay algo “malo” en el alma de todos, y mucho en la de algunos- para siempre quedó sellada en mi mente (Laín, 1976: 24-25).

El púber Laín descubre la maldad en el mundo a los trece años merced a la noticia de un asesinato. Para referirse a ella emplea, siendo ya adulto, conceptos tales como “fatalidad” y al mismo tiempo “incomprensible forzosidad” en que nos sumergen el dolor y la injusticia.

Podría deducirse que Laín entiende que el mal, en tanto que fatalidad, está en la realidad humana y a ella le es inherente. El ser humano tiene un componente inexorable de maldad, el cual “justificaría” las acciones más execrables de la humanidad. En tanto que fatalidad no es evitable. Pero, al mismo tiempo, Laín reconoce la existencia de unas causas externas al propio individuo que le fuerzan de manera incomprensible a hacer el mal, aun cuando, en última instancia, el ser humano siempre puede elegir. Cuando se inclina hacia el mal es porque la fuerza que nos empuja a ello nos desborda, es de tal manera superior que la denomina “sobrehumana”; en este sentido, es irresistible.

Tal vez quepa considerar la fatalidad como la propia situación de indefensión en que nos hallamos permanentemente, que nos embarga y nos pone, como unas marionetas, en manos del mal. En última instancia, Laín distingue una gradación en la escala del mal, con lo que evita su carácter absoluto: “hay algo malo en el alma de todos”, aunque en algunos hay bastante más que en otros. Lo cual, en tan breve análisis, puede parecer contradictorio.

También de este tiempo data su percepción de la injusticia y de la desigualdad social:

¿Por qué muchos se veían obligados a hacer cola para mal comer, mientras otros, sin la menor incomodidad, comían en sus casas lo que les venía en gana?; ¿por qué en la de mis tíos, personas honestísimas y cultas, se guardaba de un día para otro el pan recién comprado, “que así -tal era la cruda y dirimente explicación- come uno menos?; ¿por qué las supremas autoridades de la provincia disponían de un retrete con su taza tan bien tapizada de suave y tibio terciopelo -uno de mis amigos, hijo de un modesto funcionario de la Diputación, nos permitía que todo el edificio de ésta fuese durante algunos días de fiesta marco de nuestras correrías-, mientras que para los pobres y los casi pobres habían de ser tan inclementes las obligadas visitas a tal estancia? (Laín, 1976: 25-26).

Este texto retrata de una manera inocente pero descarnada la pregunta por las diferencias sociales y algunas de las manifestaciones que las delatan. Con ello muestra, implícitamente, un vivo interés por los temas de desigualdad social. Esas preguntas expresan una realidad, pero, sobre todo, denotan un deseo. Pasados unos cuantos años, Laín repetirá esta idea de justicia social.

Cuestiones como ésta van configurando la personalidad de cada uno y, ya en concreto, la adscripción ideológica a un lugar u otro del espectro político. Con unos elementos tan insuficientes no podemos adentrarnos a analizar la coherencia política de Laín, tema éste que escapa del objetivo del presente trabajo, aunque a ello nos hemos de referir, colateralmente, cuando en la Tercera parte, capítulo I, hablemos sobre el discurso político de la muerte en Laín.

A título de mera indicación, en este tema, baste citar la interesante reflexión que lleva a cabo Diego Gracia en uno de sus últimos trabajos sobre Laín, cuando comenta el paso que dio éste desde la militancia falangista al voto socialista en las elecciones de una recién estrenada democracia, a primeros de la década de los ochenta: “su voto será para el socialismo” -señala-, para acabar preguntándose: “¿Qué de extraño tiene que buena parte de los mejores falangistas acabaran entregándole su voto? (al partido socialista)” (Gracia, 2008c: 156-157). Allí remitimos.

Pues bien, todos estos testimonios constituyen una bella muestra del modo en que el mundo, con sus grandes males, ocultados durante su estancia en la casa paterna, entra en la vida de Laín. La descripción de estos fragmentos nos acerca a los primeros momentos de una vida que, como vimos en el texto-entrevista que tomamos como referencia de nuestra exposición, acabará siendo apropiada y ofrecida. De ahí la importancia que concedemos a las primeras experiencias. Ellas se constituyen en los primeros eslabones de todo proyecto de vida personal.

De nuevo, el estudiante Laín se ve obligado a cambiar de ciudad. Deja los fríos cielos de Teruel, ciudad en la que “mi vaga infancia terminal no iba a hacerse adolescencia incipiente”, para terminar instalándose en Pamplona, tras una estancia de un trimestre en Zaragoza.

5. EL ADOLESCENTE LAÍN: LA INCIPIENTE VOCACIÓN CIENTÍFICA Y LA CRISIS RELIGIOSA

Tras una breve estancia en Zaragoza, llega Laín a Pamplona, por primera vez, donde habrá de cursar los dos últimos años del bachillerato y donde se forjarán sus preferencias intelectuales y sus estudios universitarios posteriores.

Cuatro son las notas que él destaca de su permanencia en la capital navarra: “la influencia intelectual del Instituto, la problematización de mi vivencia de la patria, una suave, nada dramática crisis en mi vida religiosa y un incipiente descubrimiento del mundo vasco” (Laín, 1976: 28).

De las cuatro, tomando como referencia el texto de 1983 que nos servía para situar el problema de la muerte en Laín, nos centraremos en la primera y en la tercera: la que nos habla del descubrimiento de su primera vocación y la de su crisis religiosa. Las otras dos quedan fuera de nuestras pretensiones.

Respecto de la primera, señala que la influencia que recibió de determinados profesores de Física y Química fue determinante para despertar su vocación científica, lo que tendría su continuidad en los estudios universitarios. Mucho menor fue la influencia que recibió del profesor titular de la que había de ser unos años más tarde el descubrimiento de su otra vocación intelectual: la filosofía. Otras voces, como hemos de ver, la despertarán.

En esta época se va gestando en el adolescente Laín una clara vocación por los problemas teóricos que la ciencia plantea, muy especialmente por los propios de la Física. Será esta primera vocación intelectual hacia la reflexión teórica, que no a la práctica, la que en buena medida determinará la ocupación de toda su vida.

Respecto a la segunda, a la crisis religiosa, se produce un distanciamiento notable del modo 'oficial' de entender el catolicismo. Él mismo lo describe así:

¿Cuántos adolescentes de entonces, sin excluir los educados en los colegios más confesionales, quedaban exentos de ella? Una educación externa e inconsistente, tan torpe o tan zafiamente alejada de las vigencias intelectuales, sociales y estéticas de la época...una vida católica en cuya apariencia mundana -no hablo ahora de su entraña espiritual- dominaban la rutina, el mal gusto, el fariseísmo, y la tácita o expresa alianza entre el cura, el rico y el cabo de la guardia civil...un catolicismo cuyos más visibles titulares en modo alguno se esforzaban por ser socialmente los mejores, además de ser los socialmente más poderosos... Y a mi lado, con cuantas limitaciones vitales y extravagancias espiritistas y teosóficas se quiera, el severo puritanismo moral de mis descreídos tíos, y la limpia, noble y generosa conducta que siempre había visto yo en la persona de mi padre. Desde el punto de vista de la persuasión, ¿podía hacer algo, dentro de ese cuadro, la auténtica, sencilla, abnegada religiosidad de mi madre? Tal vez. Pero lo que de hecho aconteció en mi alma es que ésta, sin drama interior alguno, nada unamunianamente, como si el proceso biográfico de la descreencia o el agnosticismo fuese cosa tan natural como el brote de la barba, se hizo indiferente en materia de religión. Dejé de ir a misa, y sin el anticlericalismo enconado o mordaz, vi o creí ver en la Iglesia un cuerpo gigantesco en lenta extinción histórica, aunque lleno, eso sí, de cosas ética, estética o pintorescamente sugestivas (Laín, 1976: 35-36).

El texto es lo bastante contundente para entender las razones que le apartaron de sus creencias religiosas. Unas creencias que, no obstante, habrán de volver y que condicionarán, al igual que su vocación intelectual y otras circunstancias, el decurso de su vida y, con ello, la respuesta que dará al problema que la muerte nos presenta. Es relevante hacer notar el hecho de que ya a tan temprana edad, concediera Laín mucha mayor importancia a la conducta moralmente correcta que al fariseísmo y a la rutina que en la gran mayoría de los casos los ritos representan.

El hombrecito Laín empieza a distinguir el comportamiento moralmente correcto del que no lo es y empieza a tomar partido en favor del primero, lo cual nos introduce en el campo de la moral y de la reflexión ética que, a nuestro juicio, es fundamental para comprender la respuesta lainiana al interrogante que aquí se plantea. Sobre ello habrá que volver. El ejemplo de sus tíos y de su padre, totalmente al margen de las creencias religiosas oficialmente establecidas, así como el de su madre, en lo que tiene de bondad, se impone frente a la sola palabra de la gente, en general, y de los representantes de la Iglesia, en particular, si no va coherentemente acompañada de una determinada actuación.

IV. CONCLUSIONES

Se da cuenta en este capítulo del primero de los modos -“contemplar la muerte”- con que, a nuestro juicio, se expresa, a su vez, el primero de los tres momentos en que se ha dividido la presente investigación: *la experiencia de la muerte*.

El periodo que nos ocupa comprende los primeros catorce años de la vida de Laín. Y aun cuando las noticias que de esa época disponemos sean muy escasas, ha resultado posible rastrear la impronta que va dejando el paso de la muerte por la vida del pequeño *Pedrito*.

De forma general, se destaca el hecho de que a sus primeros contactos con la muerte le acompaña, como estado de ánimo propio, el asombro, el cual se manifiesta por primera vez, por lo que encierra de novedad y solemnidad, en la contemplación de todos y cada uno de los pasos que acompañaban la celebración de los entierros en un pequeño pueblo del bajo Aragón a principios del siglo pasado. Ese primer estado de asombro, que para Laín no consiste en un simple ‘pasmó’, sino en un hecho al que le ha de seguir un algo más: la pregunta por el “qué es” o “por qué es”, tendrá continuidad en otras situaciones, vividas primero por el niño y después por el joven, para acabar convirtiéndose en el motor de arranque de las futuras reflexiones -el discurso- en torno al problema de la muerte.

Dentro de la experiencia que pueda tenerse de la muerte, se distinguen dos modos de situarse ante ella. Este capítulo se ocupa, como ha quedado dicho, del primero de ellos: “contemplar de la muerte”. Del otro: “estar con la muerte”, se ha de ocupar el capítulo siguiente.

Desde esta primera perspectiva, la muerte es contemplada como un espectáculo que tiene lugar, sucesivamente, en diferentes espacios: en la calle, en el lenguaje y en el calor de la propia casa. A cada uno de ellos le ha de corresponder, respectivamente, tres estados intelectuales propios de quien los contempla: la expectación, la perplejidad y el descubrimiento.

A esos tres espacios de contacto con la muerte los denominamos “encuentros”. Así, el primer encuentro ocurre en la calle, el segundo se produce a través del lenguaje y el último y definitivo ocurre en el hogar familiar.

La primera noticia que el niño Laín tiene de la muerte llega desde la calle y lo hace, como no puede ser de otro modo, revestida de colores y sonidos y acompañada de una gran curiosidad y expectación. Con posterioridad, apenas unos pocos años después, la muerte deja la calle y se instala en el lenguaje, o lo que es igual, deja el mundo perceptual y se instala en el mundo conceptual en forma de problema lingüístico que invita a ser resuelto en tanto que provoca en el pequeño Laín un estado de enorme confusión y perplejidad. El resultado -la

respuesta primera, como colofón y síntesis de la experiencia que en esos dos espacios tiene lugar- llega en la propia casa en la que se habita. Aquí, ante la presencia del cadáver de la prima María, el pequeño Laín descubre el auténtico significado de la muerte: el *nunca más*. Un nunca más que es aplicable a la prima y a cualquier persona fallecida. Paradójicamente, encerrada entre las cuatro paredes de una habitación del hogar familiar, la muerte de una sola persona se convierte en símbolo de la muerte de todas las personas. *Esta* muerte, percibida en su particularidad, deviene, para quien la contempla, en *la* muerte.

Así pues, en el niño Laín, en tanto que vivencia propia, el descubrimiento de lo que la muerte sea representa una especie de síntesis de carácter dialéctico que llega como resultado de sendas experiencias anteriores, experiencias que van desde la inmediatez con que se nos hace presente cuanto ocurre en la calle hasta el abstracto mundo en que nos instala el lenguaje.

1. La muerte en la calle: la expectación.

Todavía en las calles de algunos pueblos y ciudades de la España de los años cincuenta y sesenta era común observar, de vez en cuando, la presencia de compañías familiares de teatro que en cualquier plaza o, incluso, en cualquier rincón que no llegase a tal categoría, montaban con unos palos y unas lonas, en un abrir y cerrar de ojos, un espléndido “teatro” en el que, al anochecer, llevaban a cabo una determinada representación, acompañada siempre del sonido de tambores y trompetas. La expectación que generaban era indiscifrable. Los niños a lo largo del día se arremolinaban para ver en primera línea el montaje y, posteriormente, ya bajo las luces de la noche, acompañados de los padres, asistían entusiasmados a presenciar el increíble espectáculo de luz, sonido y color. Todo era nuevo y grandioso; todo eran sensaciones desconocidas hasta entonces. Esos niños, ávidos de descubrimientos, tenían una gran curiosidad por ver y estaban expectantes ante lo que se avecinaba. Todo era sencillamente asombroso. Pasados los años, quienes vuelven por esas mismas plazas -o, simplemente, rincones- se preguntan cómo era posible que en ese lugar cupiesen tantas personas y se alimentasen tantas ilusiones. Sin duda, la percepción del mundo desde la diminuta talla del niño convertía en inmensos un lugar y unos acontecimientos que, al cabo de los años, resulta difícil identificar. Pero son experiencias de ese tipo, junto a otras tantas, las que van configurando el adulto que se acaba siendo; el mismo que, mucho tiempo después, al volver, recuerda -y ‘se recuerda a sí mismo’- en la distancia.

Si esto era así ante acontecimientos que irradiaban alegría y diversión, qué no decir del espectáculo que suponía, para los mismos niños, ver aparecer unos caballos negros, impecablemente vestidos y con plumas de colores adornando sus crines, tirando de un espectacular carro de puro limpio brillante, también negro, de grandes dimensiones y lleno de ornamentos alegóricos, en el que unos hombres, casi siempre uniformados, situaban una reluciente caja -en la mayoría de las ocasiones- en la que, según se decía, iba metida una persona a la que “el

otro día” se le había visto pasar caminando por la acera mientras los niños jugaban, ajenos totalmente a la presencia de una vida que se diluía. -¿Cómo era posible, qué había pasado?- La gente se amontonaba tras el carruaje para acabar configurando una comitiva vestida mayoritariamente de negro, al frente de la cual se situaban los familiares que, manteniéndose en pie de puro milagro, apoyados unos en otros, al tiempo que con sus gritos y sus llantos rompían el inusual y abismal silencio del barrio, iniciaban un recorrido que les llevaba por las diversas calles de la ciudad hasta el cementerio, completando de este modo el último y definitivo camino del difunto.

Para muchas generaciones de niños esas escenas supusieron el primer encuentro con la muerte y el punto de partida hacia la futura comprensión de tal hecho. De igual modo, el recuerdo de las mismas, por su enormidad, permanece imborrable en la memoria. Una situación similar, tal vez más acrecentada por motivos de espacio y tiempo, es la que debió vivir Laín en su Urrea natal cuando despuntaba el siglo XX. Es por todo lo anteriormente citado por lo que pueden ser entendidas en toda su extensión y profundidad las pocas líneas que en sus páginas autobiográficas dedica Laín a este asunto.

La muerte se convierte en un espectáculo, en una representación que, como tal, consiste en una sucesión de escenas que se siguen unas a otras, con la peculiaridad de que los personajes suelen ser gente conocida que participan, ahora, en una extraña situación, por lo novedosa y solemne, que denota estremecimiento y dolor, y en la que, ante la mirada atenta del pequeño espectador, se mezclan el color negro de las vestimentas con el imponente silencio reinante, sólo roto por el tañer de las campanas de la iglesia y el desgarrador llanto de algunos de los asistentes, los más cercanos a aquél del que se dice que ha muerto, que, metido en una caja, adquiere el papel, siquiera sea por una vez en la vida, de personaje central objeto de todas las miradas. A él remiten todas las palabras y todos los recuerdos. De sus actos, de sus gestos, de su mirada, de sus besos, en definitiva, de lo que fue y dio, se apoderan todos los presentes en aquellos momentos. Quizás, por primera vez, el muerto, en su condición de tal muerto, es el único referente para todos los que allí se congregan.

La escena del acompañamiento había de tener su punto álgido en el enterramiento propiamente dicho. El pequeño Laín, que, junto a sus amigos de correrías, ha dejado la posición de espectador desde la distancia, se mezcla, como un personaje más, en la propia representación, y ya sobre el escenario en el que se desarrolla el sublime acontecimiento, asiste, con la mirada común que se pierde en la fosa -la única tierra propia; ¡Dios, cuánta soledad!-, al estremecedor ruido que provoca la sonora colisión de la tierra con la caja -si se tenía en vida la condición de “rico”-, o bien el sordo golpeo con el desprotegido cuerpo -cuando el difunto tenía la condición de “pobre”-. Según él mismo nos relata ésta es una de las primeras lecciones que sacó de su primer encuentro con la muerte: también en la muerte, las personas, de acuerdo con su condición social, aparecen ante la

mirada de los demás con distintos ropajes. Sólo unos pocos años más tarde, como se ha de ver, Laín comprobará que, no obstante ello, la muerte uniformiza a todos bajo la simple fórmula del “nunca más”.

Tal como nos lo describe, ese fue su primer encuentro con la muerte. Ésta ha entrado de improviso en su mundo, súbitamente, sin pedir permiso. El hombrecito Laín, jugando en la calle, se da de bruces con lo que al niño Laín se le había estado ocultando en casa. Y es que nuestro autor hace de nuestro tema, junto con la sexualidad y el conocimiento del mal, los ejes en torno a los cuales giraba, indirectamente, la educación en los primeros años de vida de los niños en aquella España de las primeras décadas del siglo XX, según la condición social que se ostentara. Así, en el seno de las familias más acomodadas, en la burguesía, a la que él pertenecía, a la muerte se la ignora, y cuando se presentaba -porque había de presentarse alguna vez- se la oculta de la mirada de los niños, se la hace invisible. En cualquier caso, los niños de condición burguesa acababan sabiendo de ella en la calle; era en ésta donde, a decir de Laín, adquirirían la condición de “hombrecitos”, condición que nunca habían de tener en casa.

Laín era el mayor de tres hermanos. Su padre, médico de profesión, y su madre, que había sido en otro tiempo institutriz en una familia de médicos, se esmeraban por dar a sus hijos una educación adecuada a su *status* social. La opción por el agnosticismo del padre se complementaba con la profunda religiosidad católica de la madre. Laín resalta en su biografía la comprensión y la tolerancia hacia opciones diferentes que ya desde pequeño vivió en casa. Indudablemente, en ella había un nivel cultural que no lo había, con toda probabilidad, en las casas de sus compañeros de colegio y amigos de la calle. Una biblioteca familiar repleta de libros alimentó a muy temprana edad la inquietud por el mundo de la lectura y, consecuentemente, del saber. Y sin embargo, para ese niño “medioburgués” -tal como él se define- los descubrimientos más sorprendentes ocurren, como es natural, en la calle.

Dado que en Urrea no pueden cursarse los estudios de bachillerato, y dado que su familia, por lo que se acaba de decir, desea que así sea, Laín partirá hacia Soria, alojándose en casa de unos tíos a los que seguirá allá a donde vayan. Allí iniciará los estudios de educación secundaria.

2. La muerte en el lenguaje: la perplejidad

Si en el primer encuentro con la muerte, la persona fallecida estaba presente, en el segundo ya no hay muerto como tal. La muerte ha dejado de verse y oírse, ha dejado de referirse a un muerto concreto –“el tío Pellón”, por ejemplo- y pasa a ser cosa del pensamiento. La muerte empieza a hacerse concepto. Laín cae en la cuenta de que la muerte puede estar presente incluso no habiendo entierro. Y ese nuevo modo de encontrarse con ella le produce un estado de gran perplejidad, toda vez que los posibles muertos son todas las personas, aun cuando sea una

sola la que muera, tal como ocurría en el pueblo siempre que se celebraba un entierro.

Ha pasado un tiempo. Laín, que cuenta ya con once años, está en Soria cursando sus estudios de bachillerato. Un día, paseando con su tío por las calles de la ciudad castellana, asiste a una conversación entre adultos que supondrá el segundo encuentro con la muerte. El diálogo, que debía girar en torno a la futilidad de la vida, acaba con una sentencia que provoca una enorme perplejidad en un mozalbete ávido por conocer: “¡Al fin y al cabo qué más da: todos nos hemos de dejar algún día la raspa en El Espino!” ¡Dejarse la raspa en El Espino! El sabía lo que El Espino era en Soria, pero ¿de qué estaban hablando su tío y su interlocutor, a la sazón profesor suyo de gramática en el instituto? Muchas vueltas le dio Laín a la tal metáfora. En el lenguaje, pues, se encontró de nuevo con la muerte.

A un Laín impresionado por la gran ciudad y sus monumentos, la citada expresión, puesta en boca de personas mayores que, además, son sus profesores, le deja atónito y perplejo. Y, precisamente, en virtud de esa perplejidad se pone en marcha el proceso de búsqueda de su significado. El resultado de tal indagación se encierra en la conclusión por él obtenida: todo el mundo muere y, por consiguiente, también yo habré de morir un día.

La muerte, que empezó siendo la de un alguien muy concreto, y sólo la de ese alguien, se universaliza al constituirse en concepto, en idea. De ella, pues, se puede hablar en un sentido u otro aun cuando no esté presente ante nuestros sentidos. Ciertamente, en este nuevo campo, la muerte no se nos impone de igual manera. Suena como una palabra más o menos vaga, pero, al fin y al cabo, sólo es una palabra. El pequeño Laín ya sabe que también él ha de morir algún día, pero todavía desconoce el auténtico significado de ese hecho.

3. La muerte en casa: el descubrimiento

En ese movimiento dialéctico que se ha venido señalando como principio de la investigación, es evidente que el encuentro que represente el momento cumbre de la contemplación de la muerte ha de ser la comprensión de tal hecho. Ello ha de suponer la absorción de los dos encuentros anteriores en uno nuevo que de ellos emerge, su momentánea culminación. Merced a las experiencias habidas con anterioridad, tanto en la calle como en el lenguaje, Laín descubre entre las paredes de la casa que habita el profundo significado de lo que encierra el hecho de morir. Quien muere ahora no es uno más, un alguien lejano más o menos desconocido con el que apenas se relacionaba, ni tampoco ahora la muerte se camufla en el envoltorio frío y común que representan las palabras. Ahora quien muere es un allegado, alguien con quien hasta hace bien poco se compartían risas y llantos, juegos y palabras, mesa y mantel, horas de estudio, sueños y proyectos. La muerte se particulariza en un alguien conocido con el que hasta hacía bien poco se compartía el juego de la vida. Y por ello, con su presencia, se

desvela todo su significado y se hace patente el dramatismo que la acompaña. La prima María, la misma a la que hasta hace un momento veía y oía a todas horas, ya no ríe ni habla ni lo hará jamás como lo hacía. ¡Se ha ido para siempre! Este es el gran descubrimiento. En el tercer encuentro con la muerte, Laín ha caído en la cuenta de aquello en que ella consiste: el “nunca más”. Nunca más podrá jugar con ella, ni estudiar con ella, ni reír, ni discutir, ni comer sentado a su lado, ni podrán caminar juntos por la calle mientras se cuentan sus pequeñas cosas,... ¡nunca más nada! ¡Ella ya no existe, ya no será jamás! Poco a poco su reciente presencia recordada se irá difuminando en el devenir del tiempo. Pero lo cierto es que ella nunca más volverá a ser como había sido hasta ahora.

Laín tiene entonces catorce años y, siguiendo a sus tíos, vive ahora en Teruel. En tan corto espacio de tiempo, el pequeño Pedro ha visto pasar ante sí la muerte de unos vecinos de Urrea, ha elevado la muerte a la categoría de concepto y, finalmente, ha vivido la muerte tan de cerca que ha sentido por primera vez en su propia persona el azote que la muerte encierra y ha comprendido en toda su extensión y profundidad lo que significa que “todos nos hemos de dejar algún día la raspa en El Espino”.

En este tiempo de incipiente adolescencia de Laín ocurre un primer encuentro con la esperanza. Los tíos, ante la muerte de su querida hija, según la descripción que él mismo nos hace, debían llevar a cabo algún tipo de ritual esotérico con el ánimo de reencontrarse de algún modo con ella. Laín, detrás de la puerta, debía asistir impávido a ese tipo de prácticas, máxime a una edad en que cualquier acontecimiento anómalo queda profundamente arraigado.

La muerte ha sido un espectáculo para el pequeño Laín. Sentado en un lugar privilegiado la ha ido viendo desfilar ante sí. Ahora ya sabe, de manera más o menos difusa, que en esa representación todos hemos de llegar a tener un papel principal. Cuando ello ocurra, tal vez a otros niños nuestro último personaje les será útil en su camino hacia el descubrimiento de lo que la muerte sea.

De un modo u otro eso mismo debió ocurrir en alguien, tal vez en alguno de sus nietos o biznietos, cuando el abuelo Pedro dejó de respirar en la madrugada de un cinco de junio del año dos mil uno. Y así, unos tras otros, vamos siendo espectadores y actores. De cómo afrontar ese repetitivo e interminable proceso sin aparente finalidad alguna nos hemos de ocupar en otra parte. Desde un punto de vista estrictamente biográfico, en este periodo empieza a tomar cuerpo el interés por el estudio de las ciencias y se produce una primera, y única, crisis religiosa. Atrás queda el niño. Delante espera ya el joven.

CAPÍTULO II

ESTAR CON LA MUERTE: EL CADÁVER (1923-1937)

I. PRIMER ENCUENTRO

LA MUERTE EN UNA TABLA: EL CADÁVER COMO OBJETO

1. AÑOS DE ESTUDIO Y DE BÚSQUEDA (1923-1934)

En la trayectoria biográfica del joven Laín va quedando atrás el periplo por distintas ciudades e institutos de la geografía hispana y mucho más atrás su infancia en Urrea. Cuantos acontecimientos han tenido lugar en el pasado se concentran en un solo punto: el presente, convirtiéndose éste, a su vez, como gustaba decir Ortega del recuerdo, en la carrerilla que nos impulsa hacia el futuro.

Lo vivido, lo hecho y lo experimentado representan ahora lo que ya no es, lo que no existe, lo que murió. Del mismo modo que en la naturaleza se sucede un devenir continuo y constante del ciclo nacimiento-muerte-nacimiento, así en el individuo humano lo nuevo se asienta y se constituye a partir de lo viejo. En Laín, como en todos nosotros, de tal modo va configurándose su biografía; así va quedando trazado su destino personal. En este sentido pueden ser también interpretadas las palabras de Zubiri cuando compara 'lo que ha sido' con el retroceso que permite el brinco hacia delante.

Estamos en 1923, año en que Laín inicia sus estudios en la Universidad de Zaragoza y en que comienza a tomar conciencia de los ejes sobre los que habrá de girar su futuro. Lo expresa de manera clara y rotunda cuando señala las tres notas en las que se apoyaba en aquel momento su andadura por la vida:

Mi alejamiento de cualquier forma de vida religiosa se agudizó; qué distante me sentía -y en cierto modo me siento- de aquellas gentes, sinceras muchas, farisaicas no pocas, que vespéralmente recorrían la calle de Alfonso para hacer su visita católico-regional a "la Pilarica"...

En mi alma latía una genuina vocación intelectual,...Pero, pese a todo, nunca dejó de actuar dentro de mí el tirón moral de mi condición de "buen muchacho" (Laín, 1976: 41).

He ahí a un joven en el que ya está presente la inquietud por dar forma a tres dimensiones fundamentales de su persona: la intelectual, la religiosa y la moral. Empleando sus propias palabras:

- a. La vocación intelectual
- b. La *conversio fidei*
- c. La *conversio morum*

De analizarlas, con el fin de asistir al modo en que se va gestando la personalidad de Laín, se ocupan las páginas que siguen. De este modo, así lo consideramos, podremos llegar a intuir a qué se refiere nuestro autor cuando se presente ante la muerte afirmando: “ésta es mi vida” (1995b: 375).

a. Una itinerante vocación intelectual

a.1 La Física: el despertar de una vocación teórica

Durante su estancia en la facultad de Ciencias, sección de Químicas, de la capital aragonesa, empieza a tomar cuerpo una nueva concepción de lo que ha de significar la ciencia en su vida: “El paso de la ciencia como un puro “conocer” lo que ya se sabía a la ciencia como un menesteroso “buscar” lo que antes se ignoraba” (Laín, 1976: 37).

El joven Laín está volcado en la idea de estudiar ‘ciencias’. Tal vez, la primera lección que aprende sea el carácter de búsqueda que impregna el quehacer científico. Como ya se ha dicho en otro lugar, la verdad no está dada de una vez y para siempre, sino que va mostrándose en un proceso que parece no tener fin. La fascinación que siente el estudiante por la comprensión de un problema se convierte en el punto de partida de una indagación posterior, en un proceso ininterrumpido de búsqueda de la verdad.

Este primer gran descubrimiento de Laín en la Universidad de Zaragoza fue propiciado por el encuentro con determinados profesores que actúan sobre él como auténticos incitadores. En particular, uno o dos de ellos:

El más alto y prestigioso de los profesores en nuestro curso era el químico Rocasolano. Su sabida fama me hizo asistir con expectación a sus clases teóricas y prácticas... Por primera vez contemplé un verdadero maestro universitario, auténtico investigador científico; hombre que con seriedad y honestidad se consagraba a la ciencia y además tenía el oficio de hablar de ella eficazmente (Parada, 1994: 29).

Pero tal vez fue la llegada desde Madrid del catedrático de Física, Blas Cabrera, para impartir unos cursos sobre la entonces nueva teoría de la relatividad de Einstein, lo que acabó propiciando: “Mi primer atisbo de una posibilidad biográfica a la que más tarde... había de ser cobardemente infiel: mi dedicación al cultivo teórico de la fascinante física nueva y de una química física sobre ella fundada” (Laín, 1976: 39).

Por cuestiones económicas hubo de abandonar Zaragoza. Este hecho puntual tal vez pudo llegar a condicionar “la orientación de mi alma ante mi propia realidad y frente a mi propio futuro”. Veamos por qué.

A la casa paterna de Urrea llega la noticia de que había una institución, el Colegio Mayor del Beato Juan de la Ribera, en Burjasot (Valencia), -en la actualidad San Juan de la Ribera- en la que, en caso de superar la prueba de ingreso, se proveía gratuitamente de todo lo necesario para seguir una carrera universitaria, además del alojamiento y gastos. A instancias del padre, vista la situación familiar, Laín se presenta y consigue el ingreso. Allí permanecerá seis años que serán calificados por él como “rigurosamente decisivos en mi vida” o bien como “imborrables”.

Esta estancia en Burjasot contempla dos planos distintos: su vida de estudiante en la Universidad y su vida como interno en el Colegio. Nos corresponde ahora centrarnos en el Laín universitario. Ya en la Universidad de Valencia:

(Los profesores Ipiéns y Cámara) despertaron en mí la ambición intelectual de cultivar teóricamente una química física digna de las exigencias que como ilusionado estudiante yo entonces entreveía. Entonces: los años en que se iniciaba la fecundísima crisis del átomo intuitivo de Bohr-Sommerfeld, po obra de toda una pléyade de geniales físicos jóvenes, Heisenberg, Schrödinger, de Broglie, Dirac. Teóricamente: no porque yo menospreciase como “pucherólogos”... a los químicos de matraz y alambique, sino porque mi habilidad en el laboratorio era escasa... Perfeccioné mi alemán, me inicié en el inglés y compré los libros científicos que a ojo me parecían más sugestivos -Sommerfeld, Planck, Nernst, Kossel, Perrin...; delicia fascinante, la lectura de *Les atomes* de éste- (Laín, 1976: 46-47).

En otro lugar, Laín, hace referencia a esa misma fascinación a la que aludía en la cita anterior:

Nunca olvidaré la fascinación -no encuentro otra palabra- que me produjeron, allá entre mis dieciocho y mis veinte años, el libro de Perrin sobre los átomos, el de Sommerfeld sobre la estructura atómica y las rayas espectrales, el de Planck sobre la radiación térmica, y algunos más de este corte (Laín, 1965a: XIII).

a.1.1 La crisis de las ciencias. Husserl

Durante ese tiempo se está produciendo en el mundo científico la denominada “crisis de las ciencias”. Según escribe el profesor Orringer, Laín “se inició en la crisis de los fundamentos científicos en 1923” a raíz de la conferencia de Blas Cabrera sobre Einstein (Orringer, 1997: 38). De la misma opinión son los profesores Ayala (Ayala, 2001: 664) y Gracia (Gracia, 2002: 134-135)

Los grandes desarrollos materiales llevados a cabo en el siglo XIX y las profundas modificaciones sociales sufridas en el mismo siglo y en el siguiente parecían confirmar las expectativas del hombre moderno. Pero, son precisamente esas transformaciones las que arrojan al ser humano a una vorágine de perpetua desintegración, de ambigüedad y de angustia. El ser humano científico-técnico, dominado por un espíritu práctico y utilitarista, sustituye de forma creciente la esperanza en el mundo del más allá por los goces de este mundo que los nuevos poderes humanos ponían a su alcance. En este sentido, se sustituye a Dios y a la religión por cosas cercanas. La muerte de Dios decretada por Nietzsche -“¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado!” (Nietzsche, 1973: 242)- debía producir estremecimiento y convulsiones inmensas, pues él era el dispensador del orden, el sentido del mundo, la garantía de la verdad y el bien. A partir de ahora, todo ese tremendo peso debía caer sobre los débiles hombros de los humanos.

Si bien en un primer momento, el ser humano se resiste a la muerte de Dios y se inventa otros dioses, como, por ejemplo, la ciencia, para que, en sustitución de Aquél, sirviese de garantía de la eternidad y universalidad de los valores y de la verdad, lo cierto es que el asesinato de Dios había sido consumado y más tarde o más temprano los seres humanos advertirían las consecuencias de dicho acto. Caminaban necesariamente hacia un nihilismo que hiciese imposible nuevos dioses. En Marx, por ejemplo, la supresión de la religión es la condición para llegar al ser humano real. Su filosofía optimista pone el desarrollo industrial y la liberación material que esta supone como base del desarrollo del nuevo hombre. Sin embargo, su desorbitada esperanza, que olvidó los límites de su poder y que el desarrollo industrial no bastaba por sí solo, pronto fue desmentida por la realidad.

Mejorarán las condiciones de vida, pero la humanidad tomó un camino que no era precisamente el que había soñado. La primera gran guerra vino a poner las cosas en su sitio. De ahí surgió una concepción pesimista de la condición humana que se manifiesta en el surgimiento de un nuevo humanismo. El pensamiento existencialista, al que nos hemos referido en otro lugar, representa el reconocimiento del fracaso del gran proyecto vital que los seres humanos habían ideado. La filosofía se presenta como una reflexión impotente que claudica ante la nada. Es en este contexto en el que se está gestando la denominada “crisis de las ciencias”. Pero, ¿en qué consiste? El título de una obra

póstuma de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* sugiere una serie de significados distintos.

- En primer lugar, como expresión de la crisis de finales del siglo XIX y primeros del XX. En este caso, sería un replanteamiento de los logros de la ciencia, de lo que ha hecho hasta ese momento y de cómo se le plantean una serie de problemas a los cuales no puede responder, tanto por los métodos de que dispone como por un cambio de orientación en cuanto a los fines perseguidos, y

- En segundo lugar, como expresión no de una crisis de la ciencia misma, sino de cómo una determinada interpretación (la positivista) de la ciencia ha llevado a relegar la cuestión principal para Husserl: “el sentido o la ausencia de sentido de la existencia humana”.

Husserl siempre reconoció su deuda con Descartes en cuanto que situó al yo en un primer plano como punto de partida para conseguir una filosofía como ciencia estricta. Este será también el proyecto husserliano. Pero le reprocha su ideal científico, esto es, el de la física matemática, puesto que este ideal ha ejercido durante siglos una influencia nefasta. La concepción de la ciencia que tiene el positivismo es de mera ciencias de hechos, reduce la realidad al orden de los fenómenos físicos y psíquicos, dejando de lado aquellas cuestiones que son más propias de la existencia racional del ser humano, ya que no son susceptibles de ser sometidas a las condiciones de verificabilidad requeridas por la ciencia.

Por ahí aparece la fenomenología. Se trata de resituar la originariedad del sujeto, lo más genuino de la humanidad; busca desalinearla de esa facticidad, del cientifismo en que se halla inmersa. E intentará llevarlo a cabo mediante una reducción que nos retome a lo originario, es decir, a aquello que ha antecedido a la posterior positivización y naturalización de la razón y de la existencia humana. A la crítica al positivismo añade también Husserl la crítica al historicismo y al psicologismo, que desembocan en el relativismo y en el escepticismo

Lo cierto es que cuando Laín termina su licenciatura en Ciencias químicas en junio de 1927, con “el propósito de comenzar la de Ciencias físicas en Madrid” (Laín, 1976: 48), sabía que el conocimiento científico no agota en absoluto el conocimiento de la realidad.

Tal como señala Diego Gracia, al hecho de tomar conciencia de ese carácter limitado de la ciencia se le conoció como “crisis de la ciencia” o también crisis de los “fundamentos” de la ciencia. Al respecto, en unas líneas especialmente interesantes, hace referencia al *quid* de esa crisis cuando señala que:

La ciencia no era una representación exacta de la realidad, ni por tanto (los científicos) podían erigirse en sacerdotes de la naturaleza que desvelaban sus leyes inmutables... Laín tuvo esto claro desde el principio. De ahí que diga repetidas veces a lo largo de su obra

que el saber científico es siempre penúltimo, y que el saber último no es nunca científico... Estuvo desde el comienzo a mil leguas del arquetipo del sabio sacerdote o del sabio oráculo. Para él, el científico es un humilde y falible buscador de la verdad. Nada más, pero tampoco nada menos... Nuestro conocimiento de la realidad, o al menos el que nos da la ciencia, es falible y caduco, contingente. La realidad siempre nos puede. La ciencia, sin duda, intenta aproximarse a la realidad, pero esa aproximación es tangencial, o mejor, asintótica. Ciencia y realidad no se encontrarán más que en el infinito; es decir, nunca... La ciencia es asombrosa, increíble, pero tremendamente limitada. No es capaz de agotar el piélago de la realidad. Entre nosotros y la realidad hay siempre un abismo (Gracia, 2002: 134-135).

Ya tenemos, pues, a un joven licenciado en Químicas conocedor del carácter limitado del conocimiento científico, que ha quedado prendado de la dimensión teórica que la indagación científica comporta y que por ello se siente mucho más llamado a la vertiente teórica que a la práctica.

Y no obstante, “aunque Laín -dice Ayala en la referencia arriba citada- no siguió ese camino, sin embargo ha perdurado en él la fascinación por lo teórico, con independencia de los resultados prácticos, y el deseo de sistema”. Era su deseo ir a Madrid a estudiar Ciencias físicas, pues de ello estaba plenamente convencido, pero lo cierto es que no fue así:

¿Por qué no seguí entonces el camino de mi primera vocación? ¿Porqué en la Facultad de que yo era alumno, la de Valencia, no había una sección de Ciencias Físicas, y no me era posible trasladarme a Madrid? ¿Por la imponderable eficacia de ciertos menudos eventos de carácter privado? ¿Por obra de cierta tendencia a la irresolución que siempre ha operado en mí? Tal vez por todo esto. El hecho es que no fui físico (Laín, 1965: XIII).

Tendrá que dejar de lado la Física. Por otros caminos intelectuales habrá de encontrar su yo profundo y dirigir su vida.

(El profesor Francesc Bujosa, de la Universidad de las Islas Baleares, en conversación privada, me comentó que a la altura de 1992 le preguntó a Laín: “Don Pedro, si pudiera volver atrás, ¿volvería a hacer lo mismo?”, a lo que, según cuenta, Laín le contestó: “No, me hubiera dedicado a la Física”. En esa misma línea parece moverse el profesor Nelson Orringer (véase página 135). Sin embargo, esta apreciación parece no encontrar fundamento en los escritos de la última década de Laín, en los que si bien abundan los datos y reflexiones provenientes del mundo de la ciencia, no faltan en absoluto las provenientes del ámbito filosófico. Quede constancia, no obstante, de ello).

a.2 La Medicina: cuando las circunstancias mandan

Ese cambio de camino pudo venir dado, como él mismo nos acaba de señalar, por varias circunstancias. Pero en esos años de dependencia familiar, la razón fundamental fue de índole económica. El padre, seguramente ‘acosado’ por las necesidades económicas que comporta tener tres hijos estudiando fuera de casa, trataría de hacer ver al joven Laín que le iría mucho mejor en la vida si se dedicaba a la Medicina que si estudiaba Física. Él era médico y podía atestiguarlo, y así le habló: “Acaso por mi deseo de que tú no estudiases Medicina, comenzaste Ciencias, pero de ningún modo quiero que por causa mía te apartes de un porvenir que puede ser económicamente holgado y opulento” (Parada, 1994: 36) No es que no quisiera tener en cuenta los intereses del joven hijo, no; simplemente que las circunstancias mandaban. Estudiar en Valencia no conllevaba gasto alguno; hacerlo en Madrid tal vez hubiera sido insoportable, sobre todo cuando de estudiar una segunda licenciatura se trataba.

Convencido por su padre, ese cambio de planes lo debió percibir el joven Laín, haciéndose cargo de la situación, como un mal menor, ya que, inmediatamente, lo reconvirtió en algo positivo merced a sus preferencias intelectuales del momento:

Después de todo, ¿no se puede ser un auténtico hombre de ciencia en el ancho y variado campo de los saberes médicos?... En modo alguno me atraía la posibilidad del ejercicio clínico, aunque éste pudiera ser pingüe. A través de la Medicina y con mi buena formación química... ¿por qué no intentar de otra manera el logro de mi mejor sueño de adolescente: ser un genuino creador de ciencia? (Laín, 1976: 61).

Además, por aquel entonces, “la ingente figura de Cajal no podía dejar de actuar sobre mí como señuelo máximo de manera eficaz” (Parada, 1994: 36). Para Nelson Orringer -así me lo confirmó este profesor en una comunicación escrita-, la figura de Cajal será decisiva en la explicación de las distintas fases por las que, a su juicio, discurre la vida de Laín. En este sentido llega a afirmar que el microfisiólogo aragonés se convertirá en el “alter ego de Laín” (Orringer, 2003). Por su parte, José Luís Abellán, dirá que, en el plano científico, para nuestro autor, fue Cajal como un “faro ejemplar de su conducta” (Abellán, 1989: 211). Unos años más tarde, siendo Laín rector de la Complutense madrileña, publica un pequeño artículo “El ejemplo de Cajal” en el que destaca que éste fue un investigador científico de primer orden, que demostró que los españoles somos capaces de hacer ciencia experimental..., pero, sobre todo, “el modo resuelto y abnegado con que el gran histólogo se entregó al cotidiano cumplimiento de su vocación personal” (Laín, 1952b: 175).

Laín se matricula en Medicina en el otoño de 1927 y en esa Facultad permanecerá hasta junio de 1930, año en que acaba la licenciatura.

¿Respondieron esos tres años a sus expectativas? Seguramente, no. Así nos lo hace saber en su autobiografía: “mis sueños de hacer ciencia en la Facultad de Medicina quedaron muy quebrantados entre 1927 y 1929”, aunque no dejó de intentarlo, como muestra el siguiente texto:

Movido por la convicción de que sería posible aplicar a la biología los esquemas operativos que don Sixto Cámara me había hecho descubrir en la física... presenté al catedrático de Fisiología una elaborada construcción teórica, con la cual, aplicando al caso la doctrina de Donan sobre el equilibrio en membrana, yo trataba de explicar fisicoquímicamente la filtración del plasma sanguíneo a través del epitelio sincitial del glomérulo de Malpigio...Ni siquiera acuse de recibo pude obtener. ¿Valía algo todo aquello? Probablemente, no; yo nunca lo supe. La decepción que ese silencio total me produjo,... todo se concitó para que mi permanencia en la Facultad de Medicina más de una vez me pareciese carente de sentido (Laín, 1976: 65).

Ese fracaso le desilusiona. Se dedica a cumplir el expediente académico y a leer:

Leía y leía... me suscribí a cuatro revistas médicas...que, por una parte, me daban la ilusión, no siempre infundada, de moverme en los niveles del saber médico más altos entonces, y por otra me ayudaban a seudojustificar mi poca o nula atención a las enseñanzas regulares... Junto a todo ello, la literatura; y con anárquica e indisciplinada afición creciente, la filosofía (Laín, 1976: 66).

Con el fin de satisfacer su inquietud intelectual, puesto que el estudio médico-académico no lo colma, lee revistas de medicina, lee literatura y lee filosofía.

Sin grandes dificultades acaba Medicina. A pesar del desencanto ya citado, en este tiempo, se suceden en su vida tres órdenes de cosas que tenemos que resaltar.

- El primero hace referencia a nuestro tema de investigación: la muerte.

Efectivamente, durante este tiempo tiene lugar una nueva experiencia de la muerte. Ésta, revestida de anonimato, frialdad e indiferencia, aparece puesta ante él en una tabla de disección dispuesta a ser manipulada, como una cosa más, con el objetivo de proporcionar un conocimiento exhaustivo de la anatomía humana con fines médicos.

Esta nueva experiencia ocurre por primera vez en la sala de autopsias de la Facultad de Medicina de la mano de un antiguo colaborador de Cajal, don Juan Bartual, profesor de Histología y Anatomía Patológica. Laín se lamentará de las pocas prácticas disectivas habidas en este tiempo. (Situación, por lo demás,

común al resto de materias) A este nuevo encuentro con la muerte nos referimos en otro apartado de este capítulo.

- Los otros dos aspectos determinantes en su itinerante vocación intelectual que se cruzan con él en los últimos años de la carrera de Medicina han de ser, por este orden: el primer encuentro con la Psiquiatría y el primer encuentro con la Filosofía. A ellos nos dedicamos a continuación.

a.3 La Psiquiatría: un nuevo descubrimiento del alma

Si bien es verdad que los estudios de Medicina no iban a convertirle en un creador de ciencia en el sentido descrito, no lo es menos que van a ser determinantes en el encuentro de su vocación definitiva: la antropología médica y filosófica.

¿Cómo llega la psiquiatría a Laín y cómo llega éste a interesarse por ella?

Merced a sendas lecciones-cursos sobre psiquiatría. A saber:

1. Las primeras a cargo de Juan Peset, el cual impartió unas “Lecciones de psiquiatría general, como introducción a la forense; y con su talento...logró que el interés por la enfermedad mental surgiese con fuerza en el alma de algunos de sus oyentes, yo entre ellos”.

2. Un curso impartido por Juan José Barcia Goyanes que versó sobre el psicoanálisis.

Tanto las lecciones de Peset como el curso de Barcia se impartieron en el curso 1929-30 y le sirvieron para “descubrir, para entrever científicamente, si se quiere mayor precisión, un nuevo continente de la realidad: el alma humana”.

3. Al interés que ambos despertaron en él, se unió una conferencia de Novoa Santos sobre la sugestión hipnótica, la cual “incrementó con matices nuevos ese incipiente interés por la antropología, *lato sensu*” (Laín, 1976: 64-67).

He ahí, pues, a un estudiante de Medicina que había empezado estos estudios sin estar plenamente convencido de ello -las circunstancias familiares le empujaron-, que había dejado arrinconado su propósito original de dedicarse a la Física y que ante ello decide, como mal menor, “hacer ciencia” en la dimensión médica.

Es el mismo estudiante que durante los estudios de Medicina acabará descubriendo el alma humana -¿Acaso hay algo más metafísico?- y con ello imprime una nueva orientación en su vida intelectual, pues: “mi afición a contemplar teóricamente la realidad me había llevado desde la materia cósmica hasta la intimidad del hombre” (Laín, 1976: 68).

Al finalizar Medicina marcha a Madrid a realizar los cursos de doctorado en Química y Medicina. Allí acude a las diferentes actividades científicas y culturales que en la capital se dan cita y conoce a la que será su mujer. De todo cuanto llevó a cabo durante su primera estancia en Madrid,

Un deseo me quedó dentro: asistir a la tertulia, mítica para mí, de la Revista de Occidente: Ortega, Zubiri, Morente... pero nunca tuve, pobre de mí, quien me introdujese en ella, y siempre me faltó desparpajo para pedir por mí mismo la admisión en el eximio areópago (Laín, 1976: 90).

En el orden personal, Laín sigue debatiéndose en la búsqueda de su propia identidad:

Para el joven perplejo e indeciso que a la sazón era yo, más precisamente, para una persona que había iniciado su vida propia metiéndose más y más en la tarea de buscarse a sí mismo, para un hombre, en fin, al que no le era posible decir: “¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!”, como Michelet y Unamuno, por la potísima razón de que aún no sabía cuál iba a ser su “yo” auténtico... Como persona titular de mi propia vida, ¿qué era, que iba a ser yo?... (y más adelante, señala) ¿Qué era yo hacia dentro de mí mismo? (Laín, 1976: 91-95).

Desde luego, los estudios de Medicina no le han servido para despertar en él una vocación médica clínica, pero sí, indirectamente, por medio de lecciones o cursos ocasionales, para encontrar un nuevo camino hasta entonces insospechado.

En ese tiempo de búsqueda, ante el fracaso de sus dos proyectos anteriores, Laín acaba atisbando en el horizonte un tercer camino:

¿No podría ser la psiquiatría, una psiquiatría más antropológica que manicomial, la definitiva tierra de promisión de las constantes inquietudes -o las constantes veleidades- de mi itinerante vocación intelectual? (Laín, 1976: 68).

Y a ello va a dedicarse: entre 1930 y finales de 1933 como “aprendiz de psiquiatra” y desde finales de 1933 hasta 1936 como “incipiente psiquiatra en ejercicio” (Laín, 1965: XIV).

a.3.1 Un aprendiz de psiquiatra

En 1930, ya en Madrid, Laín asiste como oyente a las sesiones clínicas que Marañón protagonizaba en el Hospital General y a las lecciones que impartía Jiménez Díaz. Pero, sin duda, en el recientemente inaugurado nuevo camino,

quien va a ejercer más influencia fue el psiquiatra valenciano José Sanchís Banús.

Además, Laín leía a las figuras principales en el campo de la psiquiatría del momento: Freud, Kretschmer, Bumke, Bleuler, Kraepelín... Llegamos así al otoño de 1931 en que se hace más asidua la asistencia al servicio neuropsiquiátrico de Sanchís Banús con “la resuelta decisión de seguir ese camino profesional”. Participa en grupos de trabajo en los que, según cuenta, “hablaba poco”, “oía a los demás” y “hacía alguna historia clínica”.

El mundo de la psiquiatría en Madrid se le queda pequeño y con el fin de “alcanzar cuanto antes el nivel a que científicamente me fuese dado llegar” se va a Viena, a comienzos de 1932, a la clínica del profesor Otto Pötzl, becado por la Junta de Ampliación de Estudios.

Menos de un año permaneció en Viena este “psiquiatra incipiente y nunca psiquiatra consumado”. Y aunque tampoco durante su estancia allí “no hubiera de ser yo el que yo vagamente quería ser”, lo cierto es que posibilitó “toda una gavilla de bienes intelectuales”, entre los que cita:

1. La atención a no perder de vista... la relación entre la enfermedad mental, por una parte, y la anatomía y la fisiología del cerebro, por otra,...
 2. La visión del psiquiatra como médico, esto es, como hombre cuya misión propia no consiste tan sólo en “conocer” científicamente la enfermedad, sino en técnicamente “curarla”...
 3. La ruptura con el fatalismo que respecto de la enfermedad mental imponía la habitual ortodoxia nosográfica... a favor de una idea de ella más dinámica y biológica... La contribución del psicoanálisis al hecho de esa ruptura –tan fecunda en consecuencias terapéuticas– no puede ser más evidente.
 4. La 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. No poco hizo en ese sentido... un urólogo a quien por sus aficiones antropológico-filosóficas llamaban en Viena *Urosoph*, “urósofo”. (Se refiere a O. Schwarz)
- En definitiva, la influencia de Viena sobre mí fue más ambiental que técnica (Laín, 1976: 112).

Refiriéndose a esta estancia en Viena, años más tarde le indica a Agustín Albarracín que “creo que ahí quedó mi vocación psiquiátrica” (Albarracín, 1994: 24). En esta ciudad, también se acercó a “la Facultad de Filosofía... y a la huella del eminente magisterio de Karl Bühler. Todo lo cual nos indica que en su peregrinación en busca de su auténtica vocación intelectual y, con ello, de su “yo”, esta nueva etapa de la psiquiatría no le ha de reportar grandes novedades en

los conocimientos específicos propios de tal especialidad, pero sí, en cambio, en su formación genérica: “balance final de mi experiencia vienesa: más formación general (ambiental) que producción especializada (técnica)”, y con ello la constatación de un hecho ya intuido desde hacía tiempo:

Mi entera incapacidad para lo que suelen llamar “vida práctica”, y más en particular con respecto al ejercicio de la profesión médica, ya que era manifiesto, tal como señala “mi ignorante perplejidad ante el espectáculo de un fondo de ojo o ante el ruido de un corazón enfermo, (o) mi escasa afición a dialogar pacientemente con un enfermo acerca de los entresijos de su enfermedad (Laín, 1976: 114).

Mejor opinión tiene de esta estancia Lázaro Sánchez, para quien “todo el que esté familiarizado con la obra posterior de Laín reconocerá sin duda que no perdió precisamente el tiempo en su estancia vienesa, aunque se entregase a un cierto vagabundeo intelectual y no hiciese ninguna tesis doctoral” (Lázaro, 2004: 156).

No obstante el sentimiento de cierta incompletud que le proporcionaba el estudio de la psiquiatría y del que las palabras dichas a Albarracín son una muestra palpable, lo cierto es que, acuciado por las necesidades económicas, a instancias de su amigo Marco Merenciano, vuelve a Valencia para opositar a un puesto de médico de guardia en el Manicomio de esta ciudad. No aprobó. “El fracaso me deprimió. ¿Qué haré? No podía volver a Viena. La aventura de la práctica profesional era descabellada”.

a.3.2 Un incipiente psiquiatra en ejercicio (I)

En el otoño de 1933 se instala en Sevilla para trabajar desinteresadamente junto a Pablo Gotor, “el más fino, acreditado y competente psiquiatra de la ciudad”.

Con dudas andaba en este tiempo: buscar un trabajo y gozar de la vida sevillana -“mi yo superficial”- o hacer “algo más” -“mi yo profundo”-. De esa situación le saca una nueva carta de Marco Merenciano en la que le notifica que en el Manicomio de Valencia se había creado una nueva plaza que había de ser provista por oposición. Se presentó y -esta vez sí- las aprobó. Ya tenemos a Laín ejerciendo como médico psiquiatra de guardia del Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano. Estamos en la primavera de 1934.

a.4 La Filosofía: una experiencia decisiva e irrevocable

Recientemente, ha escrito Diego Gracia, el discípulo que, a mi juicio, más rigurosamente ha escrito sobre el pensamiento antropológico-filosófico de Laín, que durante el tiempo de estudiante del último curso de Medicina descubre que “su verdadera vocación es la filosofía” (Gracia, 2008b: 147).

Pues bien, en base a ello y a que la perspectiva adoptada en el presente trabajo es la propia de la filosofía, nos corresponde en este punto plantear al contexto en que Laín se encuentra se encuentra con ella para ver a continuación quiénes fueron sus “maestros” en este campo.

En el siglo XX la nota más característica de la filosofía es quizá el pluralismo de perspectivas desde las que se abordan las diferentes problemáticas. En la tradición europea se incluyen aquellos pensadores y corrientes que han abordado el tema del hombre, en tanto que reflexionan sobre la vida humana, el sentido de la existencia, la condición de persona del ser humano y el sentido de la técnica. El método que utilizan es por lo común la fenomenología de Husserl. Las influencias filosóficas que reciben hay que buscarlas, por un lado, en las filosofía antihegelianas del siglo XIX, en el existencialismo de Kierkegaard, el irracionalismo de Schopenhauer y el vitalismo de Nietzsche; por otro lado, en la tradición humanista cristiana que se remonta hasta santo Tomás de Aquino.

La influencia de Kierkegaard se hizo patente en el existencialismo posterior -al que ya nos hemos referido en la primera parte de este estudio con ocasión de plantear el problema de la muerte-, el cual hizo de la existencia (y su sentido) el objeto primordial de la reflexión filosófica. Muy al contrario de Hegel, Kierkegaard pensaba que lo más importante es el individuo y su situación de libertad, la cual le ocasiona angustia ante la indeterminación y brevedad de su existencia. Esta filosofía enlaza con la de Heidegger. Otros filósofos que han de seguir la estela de éste son: Sartre, Jaspers, Marcel y, entre nosotros, Unamuno.

Entre las filosofías vitalistas surgidas a partir del vitalismo de Nietzsche, cabe citar: el vitalismo biográfico de Dilthey, el vitalismo metafísico (espiritual) de Bergson y el raciovitalismo de Ortega. Éste renovó la filosofía española. Entre los discípulos que en él tuvieron su punto de partida figuran García Morente, Xavier Zubiri, María Zambrano, Julián Marías y José Gaos.

Por su parte, la tradición humanista cristiana desembocará en el personalismo. Gráficamente, considerado como un árbol, el personalismo se mueve en el cruce de cinco aportaciones básicas: hunde sus raíces en el cristianismo, eleva su tronco por Kant -que calificó a la persona como “fin en sí”, valor absoluto y moralmente autónomo-, por la fenomenología de Husserl y por la axiología de Max Scheler, y finalmente adquiere un gran número de ramificaciones. Una de ellas, como ya se indicó en otro lugar, es la rama que representa Zubiri y que conduce a Laín Entralgo.

Esta es la tradición en la que, preferentemente, se moverá el “Laín, filósofo de la cultura española”, como le denomina José Luís Abellán, aun cuando él mismo dijera de sí en repetidas ocasiones que no era filósofo, sino tan sólo buscador de los fundamentos de su saber y de sus posibilidades en las lecturas filosóficas, un “filo-filósofo”.

a.4.1 La filosofía en Laín

Decíamos en otro lugar, al hablar de la vocación de Laín por la ciencia, que la crisis de las ciencias representó la crisis de una razón científico-matemática que desde el siglo XVII confiaba plenamente en su capacidad de escrutar, hasta en sus últimas líneas, una realidad, incluida la humana, que durante siglos se le había resistido. Ya avanzado el siglo XX, los hombres de ciencia renunciaron a ese dogmatismo, por cuanto constataron, por una parte, una degradante realidad social: la situación a la que la ciencia había abocado al ser humano en su práctica totalidad, al considerarlo en todos los ámbitos como un mero objeto y, por otra parte, una cuestión metodológica ya expuesta: el abismo que media entre el sujeto que conoce y la realidad que se pretende conocer. Respecto a esta última, el conocimiento humano es eso y sólo eso: humano. Nada nos asegura que haya una total correspondencia entre nuestra facultad de conocer y lo que la realidad sea en sí misma. A la ciencia le corresponde con humildad ir desvelando la realidad en aquello en que ésta se le hace presente, se le muestra. La ciencia no es infalible, sino falible: muchísimas veces ha de volver sobre sus pasos.

La filosofía del siglo XVII había traído bajo el brazo una razón capaz, desde sí misma y por sí misma, de agotar la realidad, de conocerla en su esencia. Descartes quiere seguir el ejemplo de Galileo y dotar a la filosofía de la misma certeza que ostentan las matemáticas. Por ello no duda en acabar demostrando, sin acudir a ningún dato de los sentidos, que tanto el alma como Dios existen. Todo, absolutamente todo, hasta lo más oscuro y complejo, se vuelve claro y distinto ante la mirada atenta y metódica de la razón. Así hasta llegar a Hegel.

Tras la muerte de Hegel, a mediados del siglo XIX, el idealismo empieza a palidecer. La filosofía toma conciencia de sus limitaciones en orden al conocimiento y, de este modo, el concepto tradicional de ‘verdad’ como *adaequatio* -la razón enmarca la realidad atrapándola tal cual es- va dejando paso a la concepción propia del mundo griego, *alétheia* -el acceso a lo que la realidad sea ocurre en el tiempo y de forma gradual, sin que el desvelamiento total quede en modo alguno garantizado-. Tal vez nunca llegue a producirse el desocultamiento pleno; la realidad misma y el conocimiento humano es un proceso -he ahí la huella de Hegel-. Es la historia de una búsqueda y de una aproximación; en definitiva, es la historia de un des-cubrimiento que, en lo sucesivo, va a presentarse como una empresa descubridora compartida.

Una de las voces críticas que se alzaron contra el idealismo y que propiciaron esta nueva forma de referirse a la realidad es, como hemos visto anteriormente, la de Nietzsche. Para este filósofo, entre la realidad y el intelecto hay tan sólo una relación metafórica. Sin ningún fundamento en el que apoyarse, el ser humano inventa conceptos con los que trata de aprehender la realidad. ¡Qué sabrá ella de nuestras construcciones lingüísticas! Como no puede ser de otro modo, el humano acaba antropomorfizando la realidad y no toma conciencia de que el suyo es un uso sesgado y parcial, metafórico. De ahí que el intelecto, en posesión de lo que él toma como “la verdad” se olvide del origen del concepto y acabe hinchándose como un odre al menor soplo –el que representa el conocimiento- y acabe pensando que a él, y sólo a él, le espera un futuro diferente al del resto de seres vivos (Nietzsche, 1980).

Es en este contexto -representado por una ciencia y una filosofía que han caído en la cuenta de que la realidad de mucho más de sí de lo que se pensaba y de que el conocimiento humano no es, respecto a las cuestiones últimas tan cierto como se le suponía-, en el que nos encontramos de nuevo con Laín Entralgo.

En sus años de estudiante de Medicina, Laín debía ser consciente, en virtud de su formación académico-científica, de esta limitación de la razón en orden al logro de un conocimiento pleno de la realidad y, en consecuencia, de las dificultades de encontrarse cara a cara con la verdad. Ya hemos dicho en otro lugar que la carrera de Medicina no colma sus intereses intelectuales y que el inquieto Laín necesita dar cumplimiento de la desazón que el vacío produce en quien lo experimenta. De ahí que dedique buena parte de su tiempo a leer revistas de medicina, literatura y filosofía con el ánimo de saciar momentáneamente su sed. Años más tarde, Laín escribirá estas bellas palabras:

Vivir humanamente es ir sintiendo una sed rara y esencial...Quiera yo o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisada sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es -otra vez- tener sed (Laín, 1963a: 264-266).

¿Cómo llega Laín a la filosofía? ¿De manos de quién queda atado de por vida a ella? ¿Cuál fue su primer encuentro?

(Leía medicina, literatura y...) Con anárquica e indisciplinada afición creciente, la filosofía; algo de la que a la sazón comenzaba a publicar *Revista de Occidente*; el inevitable Balmes. Poca cosa, desde luego; pero suficiente para convencerme de que en lo sucesivo nunca podría quedar tranquila mi inteligencia mientras, ayudada por quien fuese, no lograra dar una respuesta también filosófica, no sólo científica, al tema por ella estudiado. Al pobre e inconstante científico de afición que yo venía siendo, iba a unirse desde entonces, irrevocablemente, un filósofo de ocasión más pobre aún. Tres nombres... se dibujaron por entonces en mi horizonte de

lector español: Ortega, Ors y como sorprendente estrella auroral, por lo que de él comenzaba a oírse, un recientísimo catedrático exquisitamente llamado Xavier Zubiri.

¿Enriquecimiento de mi mente? Desde luego. ¿Dispersión evasiva de ella ante mi primaria obligación de concentrarme al máximo en una sola cosa? Acaso. ¿Nueva veleidad de una evocación intelectual genéricamente abierta a la teoría, cualquiera que fuera la forma específica de ésta? Tal vez.

En cualquier caso... experiencia decisiva e irrevocable (Laín, 1976: 66-67).

Ya tenemos a Laín en contacto con la filosofía. De ella no ha de prescindir ya jamás. A sus análisis científicos sobre la realidad le acompañarán en lo sucesivo las reflexiones de carácter filosófico. En toda su obra antropológica no han de faltar. Una lectura de la práctica totalidad de su obra lo ha de confirmar. Baste señalar aquí, como muestra, el título de uno de sus escritos “Metafísica de la enfermedad” (véase la bibliografía).

Con el descubrimiento de la filosofía, una nueva perturbación. Ha pasado de profesar una clara vocación científica -la Física- a constatar una incipiente fascinación procedente del campo de las “letras”. A buen seguro, aturdido debía andar un joven que buscaba su propio camino. ¿Resultará posible establecer una relación amistosa entre ambos senderos, de tal manera que acaben convergiendo en un amplio y apasionante camino sin otro límite ante sí que el que nuestra mirada nos otorgue?

En este sentido, según Nelson Orringer, el papel que jugará la filosofía a lo largo de la vida de Laín oscilará entre una fase de predominio de ésta sobre la ciencia -de 1935 a 1948-, pasando por otra -1949 a 1983, año, este último, de la muerte de Zubiri- de un cierto equilibrio de ambas, a una tercera -1984 a 2001- en la que se observa una mayor valoración de la ciencia sobre la filosofía “debido a que Laín pierde fe en las orientaciones antropológicas zubirianas por incompletas -me lo ha dicho él mismo”-, nos ha dicho asimismo Orringer a nosotros, siendo entonces cuando “se complace en citar a los científicos -microbiólogos o astrofísicos-“ (Orringer, 2003). (Esta opinión estaría en la línea de lo que me comentó el profesor Bujosa. Véase la página 125).

Entre 1927 y 1930, Laín empieza a leer y a sentirse fascinado por la filosofía. Él mismo nos acaba de señalar el inicio de ese camino en el campo español: en un principio, Ortega, D’Ors y después -y sobre todo- Zubiri.

- Ortega

Durante los estudios de Medicina, Laín, merced a las publicaciones de la Revista de Occidente, entra en contacto con la filosofía de Ortega y con la filosofía alemana.

♦ ¿Qué lee Laín del pensador madrileño, en un primer momento, y qué incorpora tras ello a su acervo intelectual?

Para dar cuenta de la influencia de Ortega en Laín en los primeros años de contacto con la filosofía, seguiremos la exposición que al respecto hace el profesor Gracia. Laín debió leer por estas fechas, entre otros, *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923. Por ejemplo, este conocido pasaje:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera... ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos e acuerdo en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Eso supondría que hay un tercer paisaje auténtico...Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de su deformación es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo (Ortega, 187: 147).

En unas preciosas palabras que expresan a la perfección el sentimiento que acompaña la lectura del discurso filosófico, comprensible sólo tal vez por quienes se acercan a la filosofía de manera inevitable para tratar acerca de “cosas que parecen no servir de nada”, como señala Platón en el *Parménides*, imagina Gracia, como reviviéndolo en carne propia, el deleite que debió sentir Laín con su lectura: “¡Qué belleza! ¡Qué placer estético! ¡Qué banquete intelectual!”

Y de igual modo, un doble descubrimiento que le deslumbró:

- Frente al racionalismo y el relativismo, el perspectivismo como superación de ambas.
- Frente a la razón pura, la razón histórica.

En la obra reseñada, Ortega crítica la filosofía anterior por su carácter utópico, en el sentido de querer ser válida para todos los tiempos y para todos los hombres, ya que, en cuanto carente de “dimensión vital, histórica, perspectivista”, está abocada al fracaso. En su lugar, propone la doctrina del

punto de vista que “exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos”. En este sentido, “la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital”. Y más adelante, citando de nuevo a Ortega, señala Gracia que “la verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo... Cada individuo es un punto de vista esencial” (Gracia, 2003, 113).

Así pues, Laín recoge de Ortega:

- Frente al racionalismo y su opuesto, el relativismo, la superación de ambas: el perspectivismo. En el camino hacia la verdad todos los puntos de vista son necesarios.
- Frente a la razón absoluta e intemporal, una razón “situada y tempórea, histórica”. “La razón no es sólo lógica, sino también histórica”.
- Su interés por la Historia como propedéutica.
- Frente al concepto de verdad como *adaequatio*, la verdad como *alétheia*; frente a la estaticidad que supone la adecuación, el proceso histórico que conlleva la desvelación, y frente al carácter solitario de la primera, el carácter colectivo de la segunda.
- La “voluntad asuntiva y superadora” como método de afrontar el estudio de las cuestiones teóricas, así como de aunar y superar a través del diálogo las distintas posiciones antagónicas y aparentemente irreconciliables que configuran la vida en sociedad. Por ejemplo, la existente en la España de entonces entre “la derecha tradicionalista y clerical” y la “no menos dogmática izquierda revolucionaria”.

En su obra *Menéndez Pelayo*, Laín recoge unas líneas de Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* que bien pueden estar en la base de esa conducta observada por Laín en la resolución de conflictos. Dicen así:

La peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de la realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible... Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta” (Gracia, 2003c: 41).

En opinión del autor al que venimos siguiendo, el contacto con Ortega va a marcar los ejes fundamentales de Laín en el campo del pensamiento, en cuanto se acaba de decir, y en el de la ética -al que nos hemos de referir en uno de los apartados siguientes (c)-.

♦ A lo largo de su vida, ¿qué improntas recoge Laín del pensamiento orteguiano?

Dado el carácter de este trabajo, nos limitaremos a ofrecer un pequeño esbozo de lo que al respecto han escrito algunos estudiosos de la obra lainiana.

El mismo profesor Gracia ha señalado en una conferencia titulada “Los maestros de Laín” con motivo del Congreso *Humanismo, Ciencia y Filosofía. Pedro Laín Entralgo*, celebrado recientemente en Madrid (21 al 25 de abril) con ocasión del centenario del nacimiento del autor, además de todo lo citado, que Laín recoge de Ortega lo que bien puede denominarse “religión del respeto”, lo que muchos años más tarde querrá llevar a la transición española: el respeto al otro y a sus ideas; en este sentido, el contrincante no ha de convertirse nunca en un enemigo personal (Gracia, 2008a).

Según Pedro Cerezo, Laín hereda de Ortega “la categoría de la vida como realidad radical y el carácter primariamente ejecutivo de la vida como habérselas con el mundo” (Cerezo, 1998: 27).

Otro prolijo y fecundo estudioso de su obra, el profesor Nelson Orringer, señala, al hablar de las influencias orteguianas en Laín, las siguientes:

La antropología filosófica de Max Scheler, con su concepto de persona y su idea de fundamentar la medicina en la ciencia de definir el ser humano. A través de Ortega llegó a Dilthey y al método de historia antes, teoría después; y este método se repite en todos sus escritos científicos a partir de 1950. En fin, de Ortega proceden muchas ideas de Laín sobre la inseguridad y la menesterosidad radical de los hombres y el consecuente papel de creencias, esperanza y predilecciones en la existencia humana... Además, Ortega ha modulado su precisión filosófica con una ironía deportiva que ha afectado también al estilo mental de Laín. Pero Laín ha cristianizado el deportivismo orteguiano, reconociendo la limitación de los esfuerzos más nobles del hombre a más acá de su existencia” (Orringer, 1997: 328).

Por su parte, José Luís Abellán indica que Laín recoge de Ortega (y de Zubiri) la dirección propuesta por aquél en *Historia como sistema* -el comentario de Laín a esta obra aparece en *Vestigios*-, consistente en el empleo de la historia de un determinado tema como preámbulo de la reflexión sistemática sobre el mismo. De igual modo, se hace eco del carácter del ser humano como una “empresa dinámica que es su propia biografía”, en tanto que abierto al futuro, así como de la necesidad de contar con otros seres humanos para dar cuenta de su cumplimiento (Abellán, 1987: 424-429).

Finalmente, el profesor Franco Meregalli consideraba que en Ortega Laín echa de menos la exigencia religiosa. Y a propósito de la obra arriba citada, señala Laín que es la “obra de Ortega filosóficamente más densa” y, a estas alturas (esta obra se publicó en 1941) nuestro autor se permite ya una crítica al decir que a Ortega le ha faltado “hasta hoy el necesario heroísmo ascético que la tarea filosófica requiere”. Sobran metáforas y falta “quintaesenciado extracto” (Meregalli, 1987: 83).

La razón de ser de esta frase de Laín que cita el ya fallecido profesor Meregalli la da él mismo cuando señala en la obra referida: “felicitémonos desde ahora los lectores de tiempo escaso, ávidos como estamos de ingerir el pensamiento en quintaesenciado extracto” (Laín, 1968: 340).

♦ Para terminar, se citan algunos de los legados recibidos de Ortega, tal como lo concibe y escribe el propio Laín

Hablando del legado que había dejado Ortega a los españoles, en un homenaje póstumo de la Universidad de Madrid a su figura, señala el entonces Rector de la Complutense, “el derecho y el deber de proclamar en la Universidad nuestra deuda intelectual con Ortega”, que más adelante concreta en “su pensamiento filosófico, en buena parte todavía no impreso; el rico filón de sus ideas historiográficas, sociológicas, antropológicas y estéticas; su fulgente estilo literario” (Laín, 1959: 94).

En otro artículo, a raíz de la publicación del libro *La filosofía de Ortega y Gasset*, de Santiago Ramírez, Laín sale en defensa de Ortega ante el ataque que sufre éste desde ciertos sectores del catolicismo dominante. Tras una argumentación impecable, concluye señalando, entre otras cosas, que Ortega ha desempeñado un papel de extraordinaria importancia en la historia de la vida intelectual española, pues apenas hay en España un lector de calidad -incluidos, por supuesto, los que le combaten- que no esté en deuda con él y, - sigue diciendo- “mirados en su conjunto, los escritos de Ortega no mueven al pesimismo ni a la desesperación; son, por el contrario, una constante incitación al vigor del ánimo y a la calidad de la acción personal” (Laín, 1959: 72).

En un libro bastante posterior en el tiempo, Laín sigue reconociendo la deuda contraída con Ortega en conceptos tales como “crisis”, “generación”, “ideas” y “creencias” (Laín, 1993b: 11-17). Y en otro, *Hacia la recta final*, al pasar revista a los que han sido sus Maestros, denomina a Ortega *magíster omnium hispanorum*, y señala que “maestro mío es cada vez que releo unas cuantas páginas tuyas”, añadiendo a continuación algunas de las notas que aquí ya han sido dichas (Laín, 1998a: 378).

Dentro de las limitaciones que el tema de nuestra investigación nos impone, hemos querido mostrar algunos rasgos de la influencia que tuvo la obra de Ortega en Laín, tan importantes en su trayectoria intelectual como en la

dimensión ética de su persona. He ahí, pues, uno de los fundamentos teóricos de algo que, como vivencia puramente emocional, había comenzado su andadura en los años de su infancia en el seno familiar: el talante integrador en la vida de nuestro autor.

- La filosofía alemana.

En *Descargo de conciencia*, Laín tiene un párrafo conmovedor y revelador del interés que suscita en él la lectura filosófica. Estamos en la primavera de 1933. Por aquel entonces está ejerciendo como médico rural. Lo que interiormente presentía, la experiencia acaba corroborándolo: lo suyo no es el ejercicio práctico de una profesión; sí lo es, en cambio, su vertiente teórica. Del tiempo dedicado al ejercicio de la medicina nos hemos de ocupar más adelante. Este es el párrafo:

Pero mi yo, mi más auténtico yo, no podía identificarse con aquellas andanzas, y menos cuando en los ratos de soledad posteriores a la siesta lograba hacer compatibles el sudor y la lectura. Especialmente incitadora y revulsiva fue la de los primeros números de *Cruz y Raya*, que yo compraba en mis escapadas a Sevilla. “Hegel y el problema metafísico” de Zubiri; un amplio y penetrante comentario de María Zambrano a las *Obras* de Ortega, “Átomos y electrones”, de Julio Palacios, “Una voz en la calle (Aben Guzmán)”, de Emilio García Gómez; un luminoso artículo político-religioso de Alfredo Mendizábal; el anuncio de otro de Carlos Jiménez Díaz sobre la significación biológica de la alergia... ¿No era éste mi mundo, y no el que juntos formaban el paludismo, el caballo y el gazpacho? Desde mi distraído y esporádico yo superficial tenía que salir de nuevo en busca de mi lejano y problemático yo profundo (Laín, 1976: 125).

A nuestro juicio, tres cosas merecen ser destacadas de este párrafo:

1. Que Laín se da cuenta una vez más de que “su mundo”, aquel que le resulta más propio, el único en el que verdaderamente encuentra su ‘hogar’, su ‘morada’, no es otro que el de la lectura y la reflexión sobre temas de carácter científico y filosófico y no, desde luego, el que representa el ejercicio práctico de una profesión; en este caso, la medicina.

2. Que entra en contacto por primera vez con la filosofía de Zubiri, el cual acabará siendo, según sus propias palabras, su “padre, maestro, amigo” y de cuya obra ya no se separará. En esas tardes de sudor y lectura, hay que suponer que incrementa sus conocimientos de la filosofía alemana, a través del comentario de María Zambrano a las *Obras* de Ortega.

3. La lucha interior que sigue manteniendo por encontrar su auténtica vocación y, con ella, una dedicación profesional que, además de instalarle económicamente, le posibilite su propio desarrollo personal.

Si antes dimos cuenta de la influencia de Ortega en su pensamiento, es ahora el momento de referirnos a la influencia de la filosofía alemana.

Laín llega a la filosofía alemana de la mano de Ortega y de sus publicaciones de la *Revista de Occidente*. En ello coinciden tres estudiosos de su obra:

- Jorge Ayala, para el que “a través de la *Revista de Occidente*, muy atenta al problema de la “crisis de la ciencia”, la lectura de Ortega y Gasset le pone en contacto con los filósofos alemanes Simmel, Dilthey y Max Scheler (Ayala, 2001: 665).
- Nelson Orringer, por su parte, señala que a través de la lectura de los ensayos de la *Revista de Occidente*, Laín entra en contacto, de la mano de Ortega, con Scheler, Dilthey y Heidegger y añade: “al aludirlos durante conversaciones privadas conmigo en junio de 1987, Laín acarició con la memoria los lomos naranjas de las Obras (Espasa-Calpe) de Ortega en las cuales había leído por primera vez de ellos” (Orringer, 1988: 473).
- Diego Gracia, que por ser quien más ha escrito sobre Laín es el que más se explaya a la hora de describir ese encuentro. Por tanto, en lo que él ha escrito se apoya lo que sigue.

Se citan aquí los rasgos fundamentales del descubrimiento de Dilthey y Heidegger. Del encuentro con Max Scheler se da cuenta, por razones metodológicas, en otro lugar de este mismo capítulo (II.b.1).

- Dilthey

Frente a una concepción positivista de la ciencia que convierte en sinónimos “ciencia” y “ciencias de la naturaleza”, la gran aportación de Dilthey consiste en reivindicar para la Historia -y para las ciencias del espíritu en general- una metodología y una fundamentación científica propias. Es decir, lo que pretende es hacer de la historiografía una ciencia rigurosa sin que por ello tener que subordinarla a los modelos de las ciencias de la naturaleza. Básicamente, ese rechazo se puede condensar en dos puntos: 1. Crítica de la metafísica idealista, entendiéndolo aquí por metafísica toda pretensión de subordinar la historia a entidades suprahistóricas, ya sea porque se crea que la historia está guiada hacia un fin último -por ejemplo el Espíritu absoluto hegeliano-, o porque se recurra a nociones suprahistóricas -por ejemplo, una naturaleza humana

intemporal- para explicarla. 2. Rechaza la metodología positivista de la escuela histórica, que pretende atenerse a los simples hechos.

En estos dos casos se está reduciendo la historia a algo que no es. En el primer caso se subordina la historia a algo que está fuera de la historia, gobernándola: En el segundo, se reduce la historia a una acumulación de datos muertos, lo que puede ser válido en las ciencias físico-matemáticas, pero falsea lo específico de la historia.

Laín va a hacer suyos conceptos tales como: vivencia, temporalidad, historicidad, comprensión, concepción del mundo y hermenéutica; todos ellos van a estar desde entonces cada vez más presentes en su obra. Si el conocimiento matemático había sido considerado como el paradigma de la racionalidad, con Dilthey el conocimiento histórico se descubre como igualmente legítimo para acercarnos a la comprensión de los fenómenos humanos. Ya no es sólo la racionalidad ínsita en el discurso lógico la única imperante; la historia tiene su propia racionalidad, ella nos garantiza de igual modo un conocimiento que ahora ya no busca la explicación, sino que busca la comprensión. En definitiva, frente a la razón matemática, la razón histórica. Y con ello, como método propio de indagación, frente al método hipotético-deductivo, la hermenéutica.

Ahora bien, el peligro al que aboca la propuesta de Dilthey, en ausencia de un fundamento firme desde el que comprender la historia, es el historicismo y su consecuencia: el relativismo. Laín, que en un principio se adhirió a Dilthey, acabará separándose de las tierras movedizas en las que se mueve el historicismo en cuanto encuentre un suelo firme en el que se apoye el continuo devenir histórico. Precisamente, ese basamento se lo va a proporcionar la filosofía de Zubiri. De su planteamiento quedará tan prendado que ya no se moverá de él.

- Heidegger

La pretensión de Heidegger fue reconducir a la filosofía a su papel originario, cuando su preocupación fundamental era el ser. Para Heidegger la realidad más radical sobre la que se debe reflexionar la filosofía es el ser. El ser es antes que el *cogito* cartesiano, que el mundo o que la vida. Todas estas realidades son manifestaciones del ser. De ahí que la filosofía deba reflexionar sólo sobre el ser -si se quiere un saber último y radical-, preguntándose no sólo en qué consiste, sino por qué es. Por eso, para Heidegger las preguntas fundamentales de la filosofía podrían quedar reducidas a dos: ¿Por qué el ser y no la nada? ¿En qué consiste ser?

A la primera pregunta, a la que en repetidas ocasiones hace referencia Laín, la filosofía no puede responder: es un misterio absoluto. Sólo nos queda entonces reflexionar sobre el ser. Para ello hemos de detener nuestra mirada,

utilizando el método fenomenológico, sobre los seres que existen, particularmente sobre el ser humano, que él llama *dasein* o ser-ahí. A partir de esa reflexión que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo* podremos ir descubriendo la esencia del ser.

La distinción entre ser y ente es la distinción básica de su filosofía. El ente es lo que existe, y el ser la característica de la existencia. Hay distintos modos de ser: el ser de las cosas, de los animales, del hombre. El nivel del ente es el nivel óntico, el nivel del ser es el nivel ontológico. De acuerdo con ello, puede decirse que la primera parte de la filosofía de Heidegger es un estudio del ente, y la segunda parte un estudio del ser. Esta distinción ha llevado a muchos estudiosos a distinguir entre un “primer” y un “segundo” o “último” Heidegger.

El “primer” Heidegger, con el que entra en contacto Laín en 1933 a través del librito *Tragische Existenz* de A. Delp, es el que reflexiona sobre el “ser-ahí”, es decir, sobre la concreta existencia humana. Es el Heidegger de *Ser y Tiempo* y de *¿Qué es Metafísica?*, que se vale de la fenomenología de su maestro Husserl para ir describiéndonos la esencia de la existencia humana y que, al mismo tiempo desarrolla (sin pretenderlo) una ética al distinguir entre un modo auténtico y un modo inauténtico de vivir.

Refiriéndose a este periodo, ha escrito Gracia que lo que se propone el autor alemán en *Sein und Zeit* es “fundamentar una filosofía no abstracta e irreal, de conceptos pretendidamente inmutables, necesarios y eternos, sino una ontología concreta, es decir, mundana, tempórea, histórica” Y sigue diciendo: “se trata de asumir la historicidad sin renunciar a la ontología, y por tanto superando el peligro del historicismo, tan amenazante en Dilthey”, de lo que Laín pronto “supo advertir su trascendencia” (Gracia, 2003b:114).

El “segundo” Heidegger sería el filósofo existencial que reflexiona sobre el ser en general. Es el Heidegger de *Sendas perdidas* y *Carta sobre el humanismo*, que comienza a expresarse de forma poética convencido de que para hablar del ser debemos emplear el lenguaje poético ante la incapacidad de poder expresar la inefabilidad del ser con el lenguaje metafísico.

Una de las características del *dasein*, del ente humano, a la que nos habremos de referir en otro contexto, es que es un ser-para-la-muerte (Marías habla de ser-a-muerte, al traducir el *Sein-zum-Tod*). Las otras serán: ser-en-el mundo, ser-técnico y ser-por-hacerse.

Al margen de la influencia que habrá de tener Heidegger en el origen del tema de la esperanza en Laín -como veremos en la Cuarta parte de este trabajo, II.2.a-, Gracia, en el Congreso recientemente celebrado sobre el centenario del nacimiento de Laín, señala que hay un concepto heideggeriano que en esta época ha de influir en nuestro autor -y en los falangistas, en general-. Se refiere a “destino comunal”, “destino colectivo”. Para el filósofo alemán, y también para

Laín, hay -había- personas colectivas con sus correspondientes destinos colectivos. Una prueba de ello, entre los varios que se citan en el Capítulo I de la tercera parte, es el artículo titulado “La unidad de destino en José Antonio”, en donde Laín presenta como “uno de los tres primeros puntos iniciales del Nationalsindicalismo” el célebre eslogan que caracterizó a una determinada época política de la vida española: “España es una unidad de destino en lo universal” (Laín, 1938b: 347) -Los otros dos son: “Creemos en la suprema realidad de España” y “Tenemos voluntad de Imperio”-.

- Zubiri

Zubiri había defendido en 1921 su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, que había realizado bajo la dirección de Ortega y con el que permanece estrechamente unido hasta 1928, año en que se va a Alemania para conocer la filosofía de un Husserl que está en su último año de magisterio y la de un Heidegger que empieza ahora su carrera docente. Zubiri vuelve a Madrid en 1931 “entusiasmado con la filosofía heideggeriana y a Ortega le duele ese entusiasmo de su discípulo, del que muy probablemente hubiera deseado una mayor fidelidad” (Gracia, 2003b: 115). Hay que decir que Ortega había tenido sus más y sus menos con Heidegger, por considerar que los principales conceptos empleados por éste los había utilizado ya él bastante tiempo atrás. A Ortega le duele que gente como Zubiri, aun cuando actuase de buena fe, o precisamente por ello, no reconozca su originalidad frente al posible plagio de Heidegger.

• ¿Qué es lo que leyó Laín de Zubiri durante su estancia como médico en la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir y que tan profunda “fascinación intelectual” le causó?

Sin duda, sendos artículos aparecidos en 1933 y publicados en la *Revista de Occidente* y en *Cruz y Raya*, respectivamente. Son las primeras publicaciones de Zubiri: “Sobre el problema de la filosofía” y “Hegel y el problema metafísico”.

Comentábamos una líneas atrás, cuando nos referíamos al peligro que suponía el historicismo de Dilthey, que Laín estaba ávido de encontrar un fundamento que, como le ocurre a la historia, no estuviese él mismo sometido al devenir temporal de los acontecimiento, so pena de no caer en un puro relativismo. Decíamos que la respuesta parece encontrarla en Zubiri y en sus reflexiones queda atrapado.

A esa inquietud que padece Laín, “necesitamos vivir inquietos” (Laín, 1936: 44), provocada por la tensión existente entre la firme creencia del intelectual en la validez de la razón histórica y del perspectivismo a ella inherente como modo de acceso al conocimiento de la realidad humana en detrimento de la razón lógica-matemática y la no menos firme creencia del cristiano en la existencia de verdades absolutas, se refiere Gracia cuando

describe el momento de perplejidad por el que debía estar pasando nuestro autor antes de encontrarse con Zubiri:

Laín está preocupado por el carácter exclusivamente ‘mundano’ e ‘histórico’ de la verdad, tal como se encuentra en Dilthey, en Ortega y en el propio Heidegger. ¿Es que no hay nada absoluto? ¿En qué queda entonces el tema Dios? De hecho, Ortega y Heidegger eran, cuando menos, agnósticos. ¿Es que no resultaba posible compaginar armónicamente historicidad y eternidad, mundanidad y trascendencia? ¿Y no sería ese el modo de alejar definitivamente todo atisbo de relativismo? El pensamiento cristiano tradicional se había quedado en una devaluación de lo tempóreo, histórico y mundano de la realidad, elaborando claramente una filosofía transmudana o teológica. Él no quiere volver a eso, que considera definitivamente superado. Pero tampoco quiere caer en el extremo opuesto, en la devaluación de lo eterno. ¿Es que no es posible compaginar los dos extremos armoniosamente? ¿Es que no se puede ser intelectual, filósofo y cristiano a la altura del siglo XX? (Gracia, 2003b: 116-117).

En el planteamiento de esta inquietud y, sobre todo, en la propuesta por paliarla, asoma ya lo que ha de ser el carácter de Laín: buscando superar, asumiéndolas, posturas aparentemente irreconciliables. ¿Pueden llegar a superarse dos concepciones tan antagónicas?

En realidad, aun cuando el problema al que se enfrenta Laín no es nuevo en la historia de la filosofía -con razón afirmó Whitehead que desde Platón la filosofía no consiste sino en poner notas a pie de página a las reflexiones del ateniense-, sí lo es en cada persona en el desarrollo de sus inquietudes filosóficas. En relación con lo que estamos planteando, ¿de qué es sino expresión el mito de la caverna platónico? ¿Qué es lo que encuentra Laín en los escritos de 1933? “Por lo pronto ha encontrado un pensador cristiano que se codea con Ortega y con Heidegger y que quiere hacer filosofía a la altura del siglo XX”, señala Gracia, a quien seguimos. En la lectura de “Sobre el problema de la filosofía” descubre Laín un pensamiento en que “parecían aunarse pura filosofía, pensamiento a la altura del siglo XX y cristianismo”.

En el segundo, “Hegel y el problema metafísico”, como ya había hecho antes Heidegger, tras reconocer en Hegel la culminación de la metafísica, Zubiri apuesta por enfrentarse críticamente a él cuando escribe que se trata de “una conversación con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problema, y no solamente tema de conversación, lo que también para él fue problema” (Gracia, 2003, 118). Fruto de ello es la consideración tempórea del ser humano, al igual que en Heidegger, frente a la consideración temporal de Hegel. No es que el ser se despliegue en el tiempo, no; es que el ser es esencialmente tiempo. Ese, no lo olvidemos, es uno de los caracteres básicos del existencialismo: la existencia no

consiste en una esencia que se despliega en el tiempo; la existencia va siendo sólo en la medida en que ella misma es *tempórea*.

En ese texto, Zubiri hace referencia también a las dos metáforas que emplea Ortega para dividir la historia de la filosofía en dos etapas: la antigua, según la cual “el ser humano es un trozo de universo, una cosa más que está ahí”, y la moderna, en la cual el ser humano “no es visto como un trozo del universo, sino algo en cuyo saber va contenido todo lo que el universo es” -esta es, al fin y al cabo, la postura de Hegel-. Y a partir de ahí, Zubiri lanza una tercera propuesta (metáfora), según la cual la existencia humana no es un trozo del universo ni una envolvente espiritual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo. De este modo, el ser humano se constituye en “la verdadera luz de las cosas”. De ahí que las cosas son en la medida que el ser humano es. No es que las cosas no existieran como tales en el supuesto de no haber existido el hombre; hay que suponer que el mundo sería como hoy lo vemos. Lo que se está diciendo es que quien habla de ser es el único que puede hacerlo: el humano. Las cosas estarían-ahí, sí, pero sólo el intelecto humano las eleva a la categoría de ser. El ser de las cosas aparece cuando hay un humano que lo “ilumina”, que lo descubre al nombrarlo. Lo hemos dicho en otro lugar: si el ser humano no hubiera existido -u otro ser inteligente- la realidad, aun estando ahí, no sería, por cuanto sólo el humano descubre el ser. Esto es también lo que dice Heidegger: “el *dasein* es el lugar donde las cosas son”. En el humano, el ser se hace patente, pero no se identifica con él. El humano es tan sólo uno de los posibles modos de ser; es un ser-ahí.

Ahora bien, tras esta exposición siguiendo a Heidegger, Zubiri, en el artículo que comentamos, va más allá cuando señala que lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? O lo que es igual, ¿qué es lo que hace que el ser humano pueda convertirse, iluminando las cosas, en ser descubridor? ¿Por qué ha aparecido un ente que habla del ser y que posibilita que las cosas sean? Esa es la cuestión: ¿en que se fundamenta tal capacidad? De ahí que la cuestión última ya no sea la pregunta por el ser -¿qué es el ser?-, sino algo que está más allá del ser.

Esto es lo que debió leer Laín en 1933; no debemos extrañarnos que con veinticinco años no quedara fascinado. Si quien siente una fuerte atracción por la filosofía -incomprensible para una mayoría que busca el lado práctico en su quehacer: “eso no sirve para nada”, e incomprensible también, cómo no, aunque en sentido opuesto, para quien de tal modo es atraído: “¿por qué me pasará a mí esto ya desde tan joven si ninguna circunstancia familiar ni social ni de ningún tipo me empujaban a ello?- no deja de experimentar la misma fascinación cuantas veces lee y escribe sobre ella, aun cuando haya vuelto repetidas veces sobre un mismo texto, ¿cómo no comprender la fascinación de aquel joven

leyendo, tal vez a la sombra de un árbol en una tarde de primavera, esas maravillas de Zubiri en las que, acompasadamente, va descubriendo su propia vena filosófica?

Ahí está de nuevo el joven Laín, como ya antes ocurriera con el descubrimiento de Ortega: “¡Qué belleza! ¡Qué placer estético! ¡Qué banquete intelectual!”

Veinte años más tarde, en 1953, escribe Laín un artículo: “Xavier Zubiri”, publicado más adelante en *La empresa de ser hombre*, que lo inicia con estas palabras:

Quien desee conocer desde su fundamento el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, hará bien leyendo las tres páginas finales del estudio *Hegel y el problema metafísico*. La tercera metáfora sobre el ser humano que en ella se propone -“el hombre como la auténtica, la verdadera luz de las cosas”- le ayudará a comprender la personal situación de Zubiri en la historia de la filosofía; la escueta afirmación de que el primero y el último de los problemas filosóficos no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que “está más allá del ser”... le mostrará quintaesencialmente la posición del filósofo en el pensamiento español (Laín, 1963a: 183).

• ¿Qué descubrió Laín en Zubiri más allá del primer contacto acaecido en 1933?

Zubiri publica entre 1934 y 1935 los siguientes artículos: “La nueva física (Un problema de filosofía)” (1934), en *Cruz y Raya*; “Filosofía y Metafísica” (1935), también en *Cruz y Raya*; “En torno al problema de Dios” (1935), en *Revista de Occidente* y “Ortega, maestro de filosofía” (1935), en *El Sol*. Todos ellos los debe leer Laín en esos años. ¿Qué se dice en ellos? ¿Qué recibe Laín?

A propósito del comentario a “Hegel y el problema metafísico” nos habíamos quedado en que el ser remitía a algo anterior a él. Allí se nos decía que hay algo en las cosas anterior a su dimensión ontológica, que es metafísicamente esencial. Hay que llevar el método fenomenológico hasta ese nivel primario, cosa que Heidegger no ha hecho. En caso contrario, el propio concepto de ser quedaría como algo vaporoso, carente de fundamento. Para Zubiri ese fundamento primario, al que llama el haber o realidad de las cosas, es anterior al ser. El ser y la realidad son cosas distintas.

La realidad es lo que es de suyo, es autarquía, suficiencia, lo que posee sustantividad. El ser hace referencia a “la actualidad de la realidad”. A la pluralidad de entidades reales les acontece poseer actualidad en el cosmos, y con

ello 'ser'. De este modo, lo que hay, lo real, se manifiesta en el devenir cobrando actualidad. El ser es la realidad en tanto que cobra actualidad desplegándose.

El propio Laín asumirá este *status* primario de la realidad que defiende Zubiri cuando, hablando de la técnica, afirma que: “en su reflexión filosófica, Heidegger no pasa de moverse en el orden del ente y del ser. Pero como una y otra vez ha dicho Zubiri, ¿no es cierto que la “realidad” de las cosas es anterior a su patentización en nuestra mente bajo forma de “ser”? (Laín, 1986a: 58), y en su última obra *¿Qué es el hombre?*, haciéndose eco también de esta distinción zubiriana manifiesta que

La realidad es lo que hay, exista o no exista una mente humana que lo conozca...y las cosas son reales en cuanto “son de suyo”; esto es, por el hecho de poseer de manera esencial las notas que las constituyen, notas que se hacen patentes a la mente humana cuando la cosa es conocida. Lo cual quiere decir que la realidad de las cosas, conocidas o no, es en sí y por sí misma *realitas in essendo*, realidad que existe siendo lo que actual y manifiestamente es. Lo real adquiere “entidad”, se hace “ente”, por obra de la inteligencia que la conoce... las cosas son... “en acto segundo” (Laín, 1999a: 31).

La realidad como dato absoluto es aprehendida en tanto que dato fenomenológico primario en lo que Zubiri llamará *impresión de la realidad*. En ella la realidad se me hace patente. La realidad es un absoluto mundano, pues sólo a él puede alcanzar la exploración fenomenológica. Pero este absoluto

No es Dios, no puede ser Dios. Dios no es algo inmediatamente dado al ser humano, sino el término de un proceso que parte, precisamente, de ese absoluto dato en aprehensión primordial. Eso es lo que Zubiri llamó en el año 1935 *religación*. En el principio no está Dios, ni la religión, sino lo que Zubiri llama *religación*” (Gracia, 2003b: 120).

En el capítulo titulado “Realidad y ser de la filosofía española” de su obra *La Escuela de Madrid*, Julián Marías, después de hacerse eco de

La insatisfacción que la filosofía española de nuestro tiempo ha sentido frente a la noción de ser y que la ha llevado a plantear -por lo menos a empezar a plantear- el problema filosófico de la realidad como tal o del haber, y por tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y que pueda dar razón de ella” (Marías, 1959: 349).

Atribuye de manera inequívoca el planteamiento de esta cuestión con todo rigor a Ortega. Y lo hace en polémica con un autor uruguayo para quien Zubiri es el

primer filósofo español que ha logrado ir más allá del ser y de su comprensión, más allá del plano del sentido y de las significaciones y, por lo tanto, el primer filósofo que ha superado la fenomenología. Frente a esta opinión, Marías le reprocha que “esto significa desconocer tanto el pensamiento de Zubiri como la filosofía española pensada y escrita antes de él y al mismo tiempo que él” (Marías, 1959: 356). ¿Y qué es, pues, lo que Marías atribuye en esta controversia como lo “original y propio de Zubiri”?

La interpretación que hace Marías viene a completar lo que veníamos diciendo e introduce una nueva categoría que va a ser fundamental en Zubiri y, por tanto, también en Laín. Si el absoluto que andaba buscando nuestro autor frente al discurrir de los acontecimientos temporales es la realidad, ¿significa acaso eso que no hay Dios? -acabaría preguntándose-.

He aquí que, partiendo del planteamiento de Ortega y de una polémica con un tercero, Marías afirma que una de las aportaciones de Zubiri, y no la menor, al tema de la relación realidad-ser está en lo siguiente:

La idea de que no ya el *ser*, sino el *haber* de Dios es peculiar y no puede confundirse con el de ninguna otra realidad, porque no es simplemente que *haya* Dios, sino que su modo de haber es “hacer que haya”. Esto hace que el mismo haber sea distinto para las cosas -están ahí, las *hay*- y para la Divinidad -*hace* que haya haber-. Lo cual, a su vez, pone a Dios en una relación con la existencia humana que no puede ser la de las cosas, que no se puede reducir a la noción del “encuentro” (Marías, 1959: 357).

Así pues, una cosa es la realidad como fundamento mundano a la que estamos religados y que por ello mismo es digna, como dirá Laín, de fe, esperanza y amor, y que, en tanto que posibilitante, nos ofrece todas las posibilidades de ser, por lo que hemos de confiar en ella (por ahí la esperanza), y otra cosa muy distinta es Dios, en cuanto fundamento de esa realidad, “lo que hace que haya”. De ahí que Dios no sea un dato inmediato ni tan siquiera de la conciencia, ni, por supuesto, el resultado de un razonamiento, ni tampoco un encuentro -nos encontramos con las cosas o con los demás-.

Pensamos que éste es uno de los grandes legados que va a recibir Laín de Zubiri. No es de extrañar que suspirase por ir a sus clases -como a las de Ortega- y por conocerle personalmente.

En definitiva, lo que Laín aprende de Zubiri entre los años 1933 y 1935 es que “se puede filosofar a la altura del siglo XX, tener un concepto débil de la racionalidad y aceptar la historicidad del conocimiento humano, y la vez salvar el relativismo y dar razón filosófica de su religiosidad (Gracia, 2003b: 120). Además, como hemos de ver, la filosofía de Zubiri le permitirá avanzar desde la

simple intelección a la comprensión, lo cual ha de tener una importancia decisiva tanto en su vida como en su obra.

Si hasta aquí se ha atendido a la influencia que ejercieron en Laín las primeras lecturas de Zubiri, por cuestiones metodológicas, tal como se hizo en el caso de Ortega, se expondrá a continuación la influencia que recibió en toda su trayectoria. Y lo haremos a través del comentario de algunos autores que han estudiado su obra.

♦ A lo largo de toda su vida, ¿qué influencia tuvo la filosofía de Zubiri en Laín?

El profesor Jesús Conill da cumplida cuenta de esa influencia. Para este autor, la antropología científico-filosófica de Laín proviene en gran medida de la metafísica de Zubiri. Conceptos tales, como realidad, materia, formalización, sustantividad, estructura, brotar-desde, dinamicismo,..., junto a otras propuestas zubirianas, como las que siguen, son todas ellas de clara raíz zubiriana:

La consideración del ser humano “desde dentro” y “desde fuera”..., los diversos modos en que se actualiza la unitaria relación del hombre con su “sí mismo” (agente, autor y actor de sí mismo)... la propuesta de una plesilogía como conocimiento de la relación personificadota de “proximidad” entre los seres humanos... y la configuración de una nueva instancia unificadora de la realidad humana, superadora del “yo”, a saber , la realidad personal y corporal” (Conill, 2002a: 185-186).

A ello añade que Laín tiene en tan alta estima la filosofía de Zubiri por varias razones. Entre ellas, porque supuso una “salida a la crisis del pensamiento contemporáneo”, porque su pensamiento se constituye en una excelente base para fundamentar desde ella una antropología por igual científica y filosófica, sin desnudarla de contenido histórico, y porque siendo capaz de responder al vertiginoso desarrollo de la ciencia y la técnica, Laín ha sabido construir a partir del enfoque estructurista-dinamicista del último Zubiri una teoría del cuerpo humano acorde con lo que decían a finales del siglo XX las diversas ciencias (Conill, 2002a:178-179).

También desde el campo de la filosofía, Pedro Cerezo considera que Laín

Hereda de su maestro y amigo la metafísica dinamicista, y en lo que respecta al tema del hombre, la tematización zubiriana de la inteligencia sentiente con su impresión primordial de realidad, que hace del hombre un animal de realidades, abierto al todo de lo real y a sí mismo (Cerezo, 1998: 27).

De igual modo, Ayala considera que la influencia de Zubiri en Laín recorre las diversas etapas de éste, comprendiendo desde la apertura del hombre a lo divino hasta la aclaración del hombre como sujeto de la antropología médica (Ayala, 1993: 125), y en otro lugar escribe que de Zubiri toma “la idea de estructurismo. Cada realidad es una substantividad, es decir un sistema cíclico y cerrado de notas constitutivamente propias de ella” (Ayala, 2001: 668), así como la afirmación de que Laín no es un filósofo de profesión, sino un autodidacta formado a través del trato con Zubiri.

Ya en el campo más propio de la antropología médica, Orringer afirma que Laín le debe a Zubiri algunas precisas modificaciones de Scheler sobre la persona y sobre la relación cuerpo-psyque; la idea de la innovación histórica como cuasi-creación de nuevas posibilidades, la noción de la formación de la personalidad como autoposesión, y el contraste entre el personalismo semítico y el naturalismo indoeuropeo, base de la antropología de la salud y de la relación entre enfermedad y pecado en Laín. Y además, añade

Zubiri ha enseñado a Laín la idea del hombre como “animal de realidades”, un hecho-evento religado a otros seres, al mundo y a un primer principio que le dota de realidad. (También) la visión del hombre (y del cuerpo humano) como agente, autor y actor de su propia conducta... En fin, Zubiri afecta a la metafísica de la enfermedad de Laín en su doctrina de la dolencia como recurso personal (Orringer, 1997: 328-329).

Según este mismo autor, el influjo de Ortega, omnipresente en un principio, poco a poco fue siendo reemplazado por el de Zubiri, aunque nunca llegó a desaparecer del todo. A su juicio, uno de los méritos de la filosofía de Zubiri consiste en “la libertad en que sus doctrinas dejan a sus discípulos para innovar en sus propios campos” (Orringer, 1997: 166). Un ejemplo de ello lo constituye el hecho de que Laín se distancie de Zubiri en su antropología médica al “unir de modo deliberado sus influencias filosóficas -de Zubiri- con las científicas”.

El propio Orringer publica un artículo “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo” en el que hace un repaso por las distintas etapas intelectuales de Zubiri y de cómo el pensamiento mantenido en ellas influye en la configuración de las distintas etapas del pensamiento lainiano (Orringer, 1988).

En ese mismo campo de la antropología médica, Fernanda Monasterio considera que Francisco Vega es quien ha visto mejor... la conjunción Laín-Zubiri, puesto que Laín ha iniciado y desarrollado una filosofía muy completa sobre el quehacer médico, a través de esta premisas: 1. Esquematizar una teoría del cuerpo, en sus funciones organizadoras, configuradoras y estrictamente somáticas; 2. Establecer una disyuntiva de los modos cardinales en que la realidad exterior de la circunstancia médica se ofrece a la mente humana: la cosa “realidad” y la cosa “sentido”. Así ha entronizado a efectos médicos las ideas de

Zubiri (*Jano*, VI-1981), señalando a continuación Monasterio que “Zubiri en metafísico y Laín en filósofo médico han armado una construcción teórica de los más altos vuelos” (Monasterio, 1987: 248).

Mariano Yela, desde el campo de la psicología, considera que Laín recoge de Zubiri “la interpretación del hombre como substantividad de notas psíquicas y orgánicas, irreductibles entre sí, pero referidas todas intrínsecamente a la estructura total” (Yela, 1987: 200).

Desde este mismo campo, Carpintero escribe que “Laín recoge la idea de Zubiri según la cual la actualidad del hombre se ‘reactualiza’ en tres niveles o grados, a los que éste denominará ‘me’, ‘mi’ y ‘yo’” (Carpintero, 1992: 138).

- ♦ ¿Cómo vivió esa influencia el propio Laín y cómo la describió?

Son numerosos los lugares en los que Laín reconoce su deuda con el filósofo vasco. De entre todos ellos, recogemos aquí una pequeña muestra.

En un precioso pasaje, Laín relata, sin disimulada emoción, las lecciones ocasionales de filosofía griega con las que Zubiri, a primera hora de la mañana de unas vacaciones estivales, les obsequiaba a él, a Javier Conde, a Milagro Martínez, esposa de Laín, y a Carmen Castro, esposa del propio Zubiri. Constituye, a nuestro entender, un testimonio extraordinario de la enorme fascinación que por aquel entonces ejercía la filosofía en Laín. A ello se une la admiración que siente por Zubiri, al que de leerlo bajo un árbol en un paraje seco y caluroso durante su estancia como médico en la cuenca del Guadalquivir, sin conocerlo, ha pasado a oírlo, como el que escucha a un amigo, en un castillo teniendo como telón de fondo el mar.

Es el mes de agosto de 1942 y la acción discurre en el castillo de Ameigenda, en la ría de Corcubión.

(Inolvidables días)..., sobre todo, por el maravilloso curso sobre el orto del pensamiento filosófico que a primera hora de la mañana cotidianamente nos dio Zubiri. En lo más alto del castillo había una torreta cuadrangular, acristalada por sus cuatro costados, y en ella improvisamos el aula. Tema: el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia; el tránsito de la mentalidad mítica anterior a los presocráticos, a la mentalidad incipientemente racional de éstos.; en suma, la constitución histórica de los conceptos de *physis* o “naturaleza” y de *on* o ente. Qué maravilla, ver por todas partes el azul del mar, recibir en la cabeza el sol rasante de la hora de prima y sentir que la mente propia, volando contra el correr del tiempo, se le convierte pasajera y a uno en la de un jonio cinco siglos anterior a Cristo. *Vom Mitos zum Logos* (Laín, 1976: 330).

A Zubiri lo había conocido un poco antes, en 1939, terminada ya la guerra civil. Recordando ese hecho, “con el que pude cumplir un viejo y vivo deseo mío”, da cuenta de su relación con Zubiri

Miguel Ortega y Javier Conde me lo presentaron en el desaparecido Hotel Roma, de la Gran Vía, y ese día nació una relación amistosa que en dos básicos órdenes de mi vida, el intelectual y el afectivo, iba a ser para mí rigurosamente decisiva. En el orden intelectual, porque al magisterio de Zubiri -triple magisterio: sus escritos, sus lecciones, nuestra frecuente conversación privada- debo mucho de lo poco que actualmente soy. En el orden afectivo, porque su amistad siempre me ha permitido encontrar en él todo lo que en él yo he buscado, compañía, consejo, ayuda y, cuando éste ha sido necesario, consuelo (Laín, 1976: 301).

En una “Carta a Xavier Zubiri”, escrita en 1944, y que antecede a la obra *Las generaciones en la historia*, describe de nuevo su gratitud:

Ha sido tu amistad, Xavier, monte todo orégano, venero indeficiente y benéfico... de ti he aprendido la lección más importante para todo el que aspira a una vida intelectual medianamente eficaz: que sólo es vivo y verdadero nuestro saber cuando, sin poner en duda nuestra posibilidad de conocer algo con firmeza, contemplamos como permanente problema aquello que sabemos o aprendemos (Laín, 1945: 10-11).

Unos años más tarde, en 1948, Laín ensalza junto al rigor, la sutileza y la hondura de su mente, la universalidad de su saber, afirmando que “no creo exagerar una pizca diciendo que desde Suárez no hubo en España un espíritu filosófico tan riguroso, tan sutil y tan hondo como el de Zubiri” (Laín, 1948a: 396).

En el artículo “Xavier Zubiri en el pensamiento español”, que aparece publicado en *España como problema* (II) y más tarde en *La empresa de ser hombre*, acaba Laín declarando “el amor que algunos tenemos a la filosofía de Zubiri” (Laín, 1956a: 549).

En otro artículo de nombre similar al anterior “Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico”, tras señalar las notas más fundamentales de Zubiri, según su modo de ver: la autenticidad, la integridad y la precisión, señala que “para mí ningún filósofo actual hace metafísica de modo tan riguroso y eminente”, para acabar diciendo que “la obra de Zubiri debe ser entendida como un poderoso, riguroso, espléndido esfuerzo hacia la salvación intelectual de la realidad a través de la historia, la ciencia y la metafísica” (Laín, 1981a: 33 y 37).

En el prólogo a su obra *Sobre la amistad*, escribe Laín “este libro va dedicado a Xavier Zubiri. Mínima retribución a quien me ha ayudado tanto con su pensamiento a formular la esencia de la amistad, tal como yo la entiendo, y tanto me ha dado con su vida para experimentar la realidad de ella, tal como yo la deseo (Laín, 1986b: 28).

En una de sus últimas obras, recordando a quienes han sido sus maestros, al detenerse en Zubiri, afirma Laín que

Desde *Medicina e Historia* (1941) hasta *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989), ni uno solo de mis libros sería concebible sin la penetrante influencia de su pensamiento. La apuntaré ahora, en lo tocante a los tres aspectos más esenciales de mi vida intelectual:

1. Como cultivador de la Historia de la medicina: la contraposición y la complementariedad de las mentalidades indoeuropeas y semítica, el origen del pensamiento presocrático y del pensamiento moderno, el contraste entre la física galileana y la “nueva física”, la idea de la historia como conquista de posibilidades y capacidades.

2. Como cultivador de la antropología: la idea de del hombre como animal de realidades, como sistema psicoorgánico y como agente, actor y autor de su vida, su idea de la persona; sus esbozos para la elaboración de una antropología maderista y no materialista de la realidad del hombre y para la concepción científica del cuerpo humano a ella correspondiente. Tantos y tantos motivos más

3. Como cristiano: el constante y punzante sentimiento de la condición de cristiano no como rémora del pensamiento, sino como acicate para su ejercicio.

Xavier Zubiri, maestro y amigo: *dimidium animae meae* me llama, horacianamente, en el reverso de la vieja fotografía suya que hace muchos años me dedicó (Laín, 1998a: 383).

Y, finalmente, a las puertas del nuevo siglo, con motivo del centenario de Zubiri, escribe que Zubiri ha dejado un triple legado a la cultura del siglo XXI:

Para los cultivadores de la filosofía, un sistema filosófico nuevo y abierto; para los hombres de ciencia, una vía para radicalizar filosóficamente su propio saber; para los meramente aficionados a profundizar lo que saben, una amplia colección de lecturas sugestivas. Pero no se acaba aquí el legado de Zubiri. A algunos, entre los que me cuento, nos ha dejado algo más: el vivo recuerdo de un amigo insustituible (Laín, 1998b).

Todos estos testimonios representan, creemos que muy acertadamente, lo que Zubiri significó para Laín desde aquel año de 1933 en que por primera vez se encontró con sus palabras mientras andaba buscando su vocación en tan inciertos como polvorientos caminos.

Después de haber repasado en una aproximación la relación que mantuvo Laín con la filosofía, he aquí, en dos frases, dos testimonios de lo que ésta fue para él: “nervio y fundamento de todo saber científico si quien la posee no quiere quedarse en la superficie de las cosas” (Monasterio, 1987: 245), mientras que para Julián Marías la contribución de Laín a la filosofía es simplemente irrenunciable, aun cuando el propio Laín diga de sí que no es filósofo y que tan sólo ha buscado el fundamento de su saber y de sus posibilidades en lecturas filosóficas.

Como muestra del carácter filosófico que impregna toda la obra lainiana, véanse, a título de ejemplo, sus artículos “El cristianismo y la técnica médica” (1960) y “El silencio y la palabra del médico” (1964), que, aparentemente, nada dicen al respecto.

a.5 La Medicina como profesión: un ocasional modo de vivir

Estamos a finales de 1932. Como ya vimos, Laín regresa de Viena para opositar a médico de guardia en el Manicomio de Valencia y fracasa en ese intento. El panorama profesional que se abre ante él es bastante complicado y las necesidades económicas se agudizan, toda vez que desea contraer matrimonio con Milagro Martínez, a quien había conocido dos años antes en los cursos de doctorado de Química en la Universidad de Madrid. En ese contexto, merced a “los buenos oficios” de su suegro, médico en Sevilla, consigue una plaza de médico en la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir. “El sueldo era bueno, yo podía ahorrar a costa de soportar el trabajo duro que exigía... Queríamos casarnos lo más pronto posible, pero no podíamos aún” (Parada, 1994: 47).

El trabajo consistirá, preferentemente, en prevenir el paludismo en una población de unos tres mil obreros y sus correspondientes familias, a lo largo de una línea de unos treinta y cinco kilómetros, junto al río Viar, en la provincia de Sevilla. El medio de locomoción era el caballo (Albarracín, 1988: 41).

También montado a caballo se desplazaba cuando -según nos cuenta Jesús Tena-, siendo ya estudiante de Medicina, volvía a Urrea los veranos y

Suplía a su padre en algunas visitas a la partida del Regadío... Uno de aquellos veranos cayó enfermo mi suegro, José, cuando todavía era un niño. Me contó que, al llegar *Pedrito* a su dormitorio que daba al tejado, y por eso paulatinamente iban bajando en altura los maderos, al dirigirse al lecho en que estaba mi suegro, no se percató de ello y se dio un buen golpe en la cabeza en uno de los maderos; y con ironía comentó: “Ser alto también tiene sus inconvenientes” (Tena, 2006).

Tal vez debió ser en esta especie de “prácticas” cuando Laín empezó a entrever su nula afición por la Medicina clínica. Pero volvamos al Viar. De las aulas a los caminos de polvo y a la pobreza y miseria de las personas y de los lugares; de las inquietudes teóricas a tener que enfrentarse a enfermedades reales en hombres y mujeres de carne y hueso; de la tranquilidad física que supone el mundo intelectual a un ir y venir continuo allá donde se presente la enfermedad llamando desgarrada y urgentemente. Un gran cambio, sin duda. Para Laín aquella experiencia supone el primer contacto con la enfermedad, el enfermo y con el ser humano real, “un hombre que pertenece noble, generosa y estoicamente al grupo de los marginados sociales... la España real de 1933, con sus miserias, se le abre súbitamente” (Albarracín, 1987: 63).

En *Descargo de conciencia* describe la situación y las vivencias que le acompañaron por aquellas tierras.

En tres casitas, construidas durante la Primera Guerra Mundial, sin luz eléctrica ni agua corriente, nos alojábamos... la nuestra era una vida de *western* andaluz, sin *saloons*, sin “colts” al cinto y con un machucho, pacífico e ibérico sargento de la guardia civil como *sheriff*... tomaba a los presuntos palúdicos muestras de sangre, palpaba bazos de niños y atendía lo mejor posible -lo menos mal posible- a enfermos de lo que fuere... (por las noche hacía) el examen microscópico de las muestras tomadas por las mañana (Laín, 1976: 117).

Relata también Laín algunas de sus actuaciones directas con enfermos:

Cierta cálida noche llegó a toda prisa un mensajero para comunicarme que uno de sus camaradas de trabajo se estaba desangrando por la boca, sobre el suelo del tajo. Hice que a toda prisa me ensillaran el caballo, tome una jeringa y los nada fiables medicamentos que había en mi menguado botiquín de urgencias, y al trote largo recorrí los varios kilómetros que me separaban del lugar del suceso. Qué escena, santo Dios, para un aguafuerte goyesco. Sobre la desnudez de la tierra, un viejo tendido dando gritos y vomitando sangre. En torno a él, a varios metros, un círculo de silenciosos compañeros suyos, iluminando con lámparas de acetileno lo que creían un irremisible trance agónico. Con angustia en el corazón y perplejidad en la mente, saqué fuerzas de flaqueza y me acerqué al pobre paciente. Respecto al diagnóstico no había duda: una hematemesis grave consecutiva a una úlcera de estómago y sobrevenida en el curso de una monumental borrachera. Hice lo que pude... Al día siguiente volví lleno de temor, y con enorme alivio comprobé que el peligro había pasado.... El cuerpo del ulceroso dipsómano se libró aquella vez del macabro destino que allí pesaba sobre los cadáveres: ser transportados como un talego

sobre la albarda de un borrico hasta el cementerio (Laín, 1976: 121).

Otras experiencias de tipo social vivió en aquellas tierras. Laín reconoce que aquella insólita vida ejercía sobre él un fuerte atractivo, por lo que representaba de formación personal y aprendizaje médico, pero que, no obstante, no era su verdadero “hogar”. Así lo escribe: ¿“Quién puede considerar perdidos unos meses de su existencia, si éstos insospechadamente la enriquecen? Pero mi yo, mi más auténtico yo no podía identificarse con aquellas andanzas” (Laín, 1976: 116-125).

En otoño de este año, 1933, deja ese puesto y asiste como voluntario al Manicomio de Miraflores en Sevilla para aprender, como ya se ha dicho, de la mano del psiquiatra Pablo Gotor.

De nuevo las dudas y la inseguridad que le acompañarán durante todos estos años de búsqueda. Pues si bien pudo haberse instalado con un “puesto retribuido en el Manicomio y algún trabajo complementario en la Facultad de Medicina” y vivir, cómodamente instalado, en la vida sevillana, la inquietud de quien no puede evitar caminar en pos de una vida de marcado carácter intelectual le sigue acechando en forma de pregunta:

De nuevo la colisión entre mi yo superficial y mi yo profundo, porque éste, por modo insobornable, pretendía algo más que ganar un poco de dinero y gozar sevillanamente de la vida... ¿Qué iba a triunfar en mí, lo encimero o lo hondo, el halago o la exigencia? (Laín, 1976: 127).

Sin duda, lo hondo y la exigencia.

Hasta aquí la trayectoria intelectual de Laín en este periodo que, siguiendo el hilo argumental que nos va mostrando la presencia de la muerte en su vida, hemos cerrado en 1934.

Apenas un año de ejercicio médico fue suficiente para que el joven Laín comprobase que su futuro no podía estar, como le hubiese gustado a su padre, en la práctica médica. No obstante, no ha de ser ésta su última experiencia. Otra tendrá, también muy breve. Las dos serán, sin duda, una buena piedra de toque para el encuentro de su vocación definitiva que, de manera clara, se le presentará, preferentemente, de la mano de sus lecturas científicas y filosóficas.

b. *La conversio fidei*

Al comienzo de este capítulo nos decía Laín, recién llegado a Zaragoza para comenzar sus estudios universitarios, que tres cuestiones centraban por aquellos días su inquietud: encontrar una indefinida vocación intelectual que bullía en él, la crisis religiosa en la que se hallaba inmerso y su disposición a seguir siendo el “buen muchacho” que ya era.

Habíamos dejado a un joven Laín en su primer año de universitario en Zaragoza aquejado de una cierta crisis religiosa. Como ya sabemos, tuvo que dejar la ciudad del Ebro y pasar a vivir a la ciudad del Turia. En tierras valencianas, en el Colegio del Beato Juan de Ribera, en la localidad de Burjasot, va a vivir seis años que “intelectual, religiosa y profesionalmente fueron decisivos para mí”,

Si su paso por las Facultades de Química y Medicina nos ha llevado a seguir el rastro de su trayectoria intelectual, nos resta analizar las vivencias de su estancia en el Colegio. Y es aquí donde nos vamos a encontrar con las otras dos inquietudes que asomaban en su vida. Él mismo nos describe lo que significó en el campo de sus creencias religiosas su estancia en Burjasot, merced, sobre todo, a la presencia de dos personas, el fraile franciscano Antonio Torró y el sacerdote secular Antonio Rodilla.

Mi vida religiosa pasó de la indiferencia aproblemática anteriormente descrita a un cristianismo sincero, bien que nunca exento de problemas... en mi persona se produjo una *conversio fidei* y, como consecuencia de ella, una *conversio morum*; un profundo cambio en lo tocante a la fe y en lo tocante a las costumbres (Laín, 1976: 52).

Los hechos que posibilitaron su reconversión a la fe cristiana son tratados por él con cierta extensión en su libro autobiográfico *Descargo de conciencia* y en el libro de Agustín Albarracín: *Pedro Laín, historia de una utopía*, en concreto en el capítulo VII “Dios a la vista”. En éste, manifiesta que durante su estancia allí

Tres cosas se me fueron haciendo más y más evidentes: (1) Que mucho más allá de todo cuanto sobre la doctrina y la esencia del cristianismo me habían dicho y yo podía pensar, la idea del amor... es la más honda, original y eficaz de cuantas trajo al mundo el Evangelio... (2) Que aunque muchos la desconozcan, no la cumplan o se opongan a ella... sin ella no sería posible entre los hombres una convivencia humanamente digna... (3) Que lo que hasta entonces venía siendo el más puro incentivo de mi vocación personal, un conocimiento científico de la verdad del mundo, no es

a la postre otra cosa que el resultado intelectual de un previo amor iluminante a la realidad (Albarracín, 1994:97).

Allí cuenta que en la base de la definitiva conversión al cristianismo está el descubrimiento del Dios amor, algo que procurará vivir y que repetirá en su extensa obra. Ese mismo amor es el principio que impulsa su afán de conocer, su relación con la realidad en general y la humana, en particular.

A lo largo de su extensa vida repetirá que aunque su fe no está exenta de interrogaciones, “siempre he podido salir a flote en esos invisibles debates con lo más hondo de mi mismo... mediante la luz y la fuerza que en mí ha tenido y tiene esa prodigiosa, inagotable idea cristiana del amor” (Albarracín, 1994: 98).

En la importancia que va a tener ese descubrimiento en las más diversas facetas de su vida insiste Álvarez Bolado cuando señala que en Laín se hace presente la doctrina del amor cristiano que, en su caso, se manifiesta en “amor alumbrador al mundo y referencia a la trascendencia, avidez de realidad que se siente originada en aquel amor originante y un rigor científico al servicio de una humanidad que sólo se realizará... propulsada por ese amor” (Álvarez, 2003: 162).

c. *La conversio morum*

Desde el punto de vista de sus costumbres, ¿cómo era y qué hacía el joven que llegó a Burjasot?

Exteriormente regida por la disciplina externa del Colegio, esa conversión tenía que producirse y se produjo. ¿En medida que un varón espiritual pudiera juzgar ascéticamente satisfactoria? No lo creo. No; el tónico y desenfadado estudiantón que yo hubiese podido ser siguiendo en Zaragoza, ése no se dio en mí ni había de darse jamás; pero una mal contenida vena de mi temperamento... me impidió ser entonces eso que unos llaman “joven piadoso” y otros, los de la acera opuesta, “un beato”. Movido desde dentro por esa curiosidad hedonística y lúdica de mi naturaleza, y desde fuera por la instancia de algunos compañeros de la facultad de ciencias, llegué, colosal devaneo, hasta a entrar un par de veces en el “Bataclán”, vitando lugar de variedades altísimo *sensu* que había en la calle de Ruzafa; para, a la postre, si no abominar a lo Valdés Leal del incentivo de la carne, que a tanto nunca ha llegado mi virtud, sí para descubrir que ni ética, ni estéticamente podía ser aquello posada en mi camino (Laín, 1976: 57-58).

Laín se describe como un joven “normal” en modo alguno “piadoso” ni “beato” que gusta de hacer lo que hacen los jóvenes: ver y experimentar, pero que empieza a tener claro el modo de hacer y, por ende, dónde se encuentra “su sitio” y dónde no. En ese joven ejercerán mucha mayor atracción determinadas personas, bien a través de sus enseñanzas personales, bien a través de sus lecturas, confluyentes ambas, sin duda, en la *conversio morum* de la que él mismo nos habla. Con su presencia y su palabra coadyuvaron en ella las dos personas ya citadas en su *conversio fidei*, las cuales, del mismo modo, se constituyeron para el joven Laín en todo un referente moral con sus reflexiones en torno al amor cristiano.

Pero, desde un punto de vista laico, durante el tiempo de permanencia en Burjasot, según Gracia, también ejerció una gran influencia en su concepción ética del actuar humano la lectura de la obra de Ortega.

A la influencia estrictamente filosófica de Ortega ya nos hemos referido al hablar en un punto anterior sobre su trayectoria intelectual. Nos corresponde ahora incidir en lo que supuso Ortega en el campo de la ética para Laín. Podemos imaginarnos al joven Pedro Laín Entralgo leyendo y meditando esas páginas en la Valencia de final de los años veinte... ¿Cuál sería su reacción? (Gracia, 2005: 41-42). ¿A qué páginas se refiere Gracia? ¿Qué se dice en ellas? ¿Qué es lo que de ellas influyó en Laín? Se refiere al libro de Ortega: las *Meditaciones del Quijote*, en el que hay unas páginas, las primeras, que “son fundamentales para entender una dimensión fundamental de la ética española del siglo XX”. Su lectura, sin duda, fascinó a Laín. “No era para menos”, señala el discípulo.

Son páginas fundamentales para entender todo lo que Ortega hizo y todo lo que quiso hacer... lo que se proponía hacer en su primer libro y lo que quiso hacer a lo largo de toda su vida. *No sólo qué hacer, sino cómo hacerlo*. Es toda una confesión. Quien entiende estas páginas entiende a Ortega entero (Gracia, 2005: 36).

Hemos puesto en cursiva una frase que, a nuestro juicio, ha de retratar con suma fidelidad la actitud moral de Laín, tal como él mismo ha repetido a lo largo de su obra. La cuestión no ha de estar tanto en lo que se hace en la vida: ser alfarero o ser científico, sino en cómo se hace lo que se hace. Las circunstancias ambientales, históricas y personales nos llevan a un sitio u otro: en ellas no puede descansar la consideración moral de las personas; sí, en cambio en la actitud con que cada uno se enfrenta a lo que hace. Si el qué no puede ser universal, es claro que el cómo sí puede serlo. De ahí la importancia que ha de adquirir en la construcción personal (moral) de las personas. No ha de ser el “qué”, lo que se hace, lo que otorgue “peso”, “bagaje”, a la vida de cada uno y, por consiguiente, aquello que se convierta en la dádiva objeto de ofrecimiento en el momento de la muerte –“aquí está mi vida”-, sino el “cómo”, el modo con que se han hecho todas las cosas -una vasija, una teoría científica, impartir una clase, poner un

ladrillo, conducir, tratar a los demás...- lo que otorga a la vida de cada uno el “peso” que la hace propia y digna.

Ahora bien, ¿cómo hay que hacer lo que hay que hacer? Parece evidente que todas las personas, por mera supervivencia, aceptarán de buen grado la existencia de unas normas que regulen la vida de las personas en sociedad que, implícitamente, han de descansar en unas máximas de conducta personal garantes de una buena relación social. Para ello, ¿cómo se ha de comportar cada persona?

Kant, frente a una ética de contenidos: haz esto, haz lo otro (los *qués*) opta por una ética formal: apunta sólo al modo de actuar (al *cómo*) independientemente de la acción concreta (el *qué*) que haya de realizarse. La cuestión, nos enseña Kant, no está en hacer esto o lo otro, sino en hacerlo de una determinada forma. Esto es lo que hace que una acción, según el filósofo de Königsberg, sea moralmente correcta. Esa manera de hacer ha de ser universal, se expresa en forma de imperativo categórico -obliga en toda circunstancia; no tiene, por tanto, carácter hipotético: actúa de tal modo si... te conviene, lo que la convertiría en particular- y en Kant esa norma de actuación la descubre el ser humano como un *a priori* de la razón práctica. La razón humana por el hecho de serlo produce y encuentra en sí una ley que obliga con carácter imperativo.

Lamentablemente, vemos que en la realidad social no se da esa uniformidad en la manera de actuar; no se trata, claro está, de que todos hagan lo mismo (el *qué*), sino de que todos, hagan lo que hagan, lo realicen con la misma actitud (el *cómo*). En Kant, esa ley moral se presenta de distintas maneras. Una de ellas establece que actuemos en todo momento y bajo toda condición de manera tal que lo que vayamos a hacer quisiéramos que lo hiciese, en esas mismas circunstancias, cada una de las personas, la humanidad entera. No nos señala qué debemos hacer en cada momento, sino cómo: hazlo de tal manera que verías bien que todos lo hicieran como tú vas a hacerlo. La otra acepción establece que cuando vayamos a hacer algo lo hagamos teniendo en cuenta que las personas directa o indirectamente relacionadas con nuestra acción han de ser tratadas siempre como fines en sí mismas y nunca como meros objetos.

Si nos hemos detenido en Kant ha sido para ver la postura de Ortega. Pues Laín descubrió a Ortega en sus años de Valencia. Y si hemos visto en otro lugar la influencia que ello supuso en la dimensión intelectual de su persona, nos hemos de ocupar ahora de la que tuvo en su dimensión moral.

Ortega acepta el hecho de que las leyes morales obliguen con carácter imperativo, pero discrepa de Kant en que sea la razón la que produzca y descubra en sí misma tal ley moral. Ortega ha optado por el perspectivismo: cada punto de vista es igualmente necesario para ver el paisaje. No hay, no puede haberlo, un punto de vista ideal para contemplar el paisaje en su verdad. La mirada de cada uno es un trozo de verdad, un muñón, pero en modo alguno la verdad. Ésta pues,

es fruto de una mirada colectiva, de todos y cada uno de los presentes ante el paisaje Y lo que la mirada colectiva ofrece no puede estar en cada uno; la mía siempre será una visión parcial, sesgada.

Así se comprende mejor lo que pasa en el mundo: puesto que cada uno contempla el paisaje desde su peculiar perspectiva, en base a su circunstancia particular o de grupo, no todos actuamos de igual modo, pues no todos vemos la “verdad” de una actuación moral (lo correcto, lo bueno) de idéntico modo; de ahí las diferencias y los grandes conflictos. Entonces; si esto es así, ¿deberemos conformarnos con el relativismo moral?

Según señala Gracia, Ortega establece la comprensión como imperativo moral. La suya es una ética de la comprensión y, por tanto, una ética de la tolerancia. Y a esa comprensión confluyen tanto la teoría de la verdad como perspectiva, a la que nos acabamos de referir, como la teoría del amor.

He ahí lo que Ortega quiere, lo que se propone, salvar las cosas, transfigurarlas, transustanciarlas. Parece un ejercicio de encantamiento. Y lo es, pero debido a la magia del amor. Él es el que nos permite ver las cosas de otra manera, con ojos nuevos, descubrir su verdadero secreto... De ahí que, siguiendo de nuevo a Platón defina la filosofía como ‘doctrina del amor’. No se conoce con plenitud más que lo que se ama (Gracia, 2005, 37).

Así, a través del amor y del perspectivismo, Ortega establece una ética de la comprensión que es “una ética de la responsabilidad”.

El joven Laín leyó en Valencia tanto *El tema de nuestro tiempo* como *Las Meditaciones del Quijote*. ¿Es qué acaso el amor cristiano del que hemos hablado antes, el *agápe*, el amor como efusión, no enriquece la visión de la realidad en general, iluminando lo que las cosas son, posibilitando así el conocimiento, y, a la par, no le lleva a ponerse en el lugar del otro?

Scheler había distinguido entre el amor como *eros*, amor de aspiración: el que mueve a dos personas cuando se unen para en algún sentido ser conjuntamente más de lo que eran, y el amor como *agape*, amor de efusión: aquel en que el amante se efunde con el amado, se da en él en una u otra forma. Tal distinción es fecunda, asegura Laín, pero “como mostró Zubiri, en el amor perfecto, cristiano o no, se funden complementariamente el *eros* y el *agápe*” (Albarracín, 1994, 35).

Es preciso ver la moral cristiana como una moral del amor; de un amor que es sobrenatural, pero que tiene una base natural... que era la que poco a poco iba perfilando intelectualmente Laín en esos años juveniles. La realidad exige una actitud comprensiva, llena de

fe, de esperanza y de amor. Quien conoce su obra madura sabe que toda ella está entera en esa intuición juvenil (Gracia, 2005: 43).

Esta es, pues, la “opción fundamental” de Laín: la opción por una manera de hacer (el *cómo*) en todas y cada una de las cosas (los *qués*). Y ese modo no es otro que el imperativo de la comprensión o el imperativo del amor; un modo que impregna la vida entera, pues “la vida moral es un continuo, una actitud, más que una suma de actos”. Aristóteles para expresar esto mismo decía que “una golondrina no hace verano ni un solo día de calor tampoco”.

La *conversio morum* en Laín está asentada, pues, en determinadas creencias religiosas, las cristianas, y en lecturas filosóficas no precisamente tales. Como punto de partida, ¿no supone ello acaso un ejemplo de comprensión?

Al respecto, el profesor Jesús Conill ha escrito un artículo con el sugerente título: “La ética en el pensamiento de Laín Entralgo”, al que remitimos, que se centra en enumerar las aportaciones de Laín al campo de la ética (Conill, 2002b).

Para finalizar este apartado, y como ejemplo de que esa opción fundamental, la actitud comprensiva, que se gestó en su juventud le acompañó a lo largo de toda su vida, se citan las opiniones de algunas personas que le trataron en vida. A nuestro juicio confirman lo que ya hemos dicho en otro lugar: la coherencia, la autenticidad, de que dotó Laín al binomio conducta-discurso. Todos estos testimonios pueden leerse en *Retrato de Pedro Laín Entralgo* (Albarracín, 1988: 98-99). Domingo García-Sabell dice que Laín es “un forzado del deber. Dicho de otro modo: es un prisionero de lo moral... sus obras enseñan, y enseñan, antes que otra cosa, a ser verdaderos, a ser auténticos”. Francisco Vega señala que “en mi cualificación de la personalidad humana de Laín destaca ostensiblemente su posición ética”. Para Mariano Yela, “Laín es el prototipo del pensador que hace puentes, que abarca y unifica”. De la misma opinión es José Luís Abellán: “Laín, hombre pontifical -edificador de puentes- en el sentido más noble y original de la palabra”. Y Antonio Tovar destaca que “Laín deja un ejemplo científico y moral porque en cada momento se ha preguntado, con toda exigencia, si estaba a la altura de su misión”.

Como ejemplo de la importancia que nuestro autor dio a esa coherencia o falta de ella, transcribimos un párrafo de uno de los primeros textos, escrito en 1936: “Clamamos contra la ruina de los valores del espíritu y lo hacemos tan farisaicamente que sólo nos sentimos heridos cuando alcanzan a nuestro privilegio o a nuestra comodidad (Laín, 1936: 41).

2. LA MUERTE EN UNA TABLA

Desde la muerte de su prima María no consta en los libros autobiográficos de Laín referencia alguna a una muerte cercana, cálida y sentida hasta la que acontecerá en la persona de su madre, ya en 1935.

Hasta que ello llegue, como ocurriera cuando contemplaba el desfile de cadáveres camino del cementerio en su Urrea natal, para Laín la muerte vuelve a presentarse como algo a cuyo alrededor hay mucha gente observando; la muerte, de nuevo, se hace espectáculo. Pero ahora ya no observa casi furtivamente, a escondidas, sino que viene a formar parte del propio decorado, situándose incluso a escasos metros de quien hasta hacía bien poco era una persona que quería, gozaba o sufría, pensaba y se expresaba y que, entre otras muchas más cosas, soñaba con alcanzar el futuro.

En los años de estudiante de Medicina y durante su estancia en Viena, la relación de Laín con la muerte responde a un doble motivo: o bien es una cuestión académica o bien una incipiente inquietud profesional; en cualquier caso, el cadáver queda despojado de su carácter personal y se convierte en un mero objeto de conocimiento y como tal es tratado. Es, sin duda, otra perspectiva de la muerte. Si a determinados animales, los “carroñeros”, el cuerpo muerto de otro animal les procura la supervivencia como individuos y como especie, así, a nosotros, los humanos, las enseñanzas extraídas a partir del cadáver de otro humano muerto nos abren al conocimiento de lo que como cuerpo somos y con ello nos garantizan una mayor longevidad a nivel particular y también como especie. La diferencia es evidente: el intelecto humano ha llegado a hacer del cuerpo inerte una fuente de conocimiento para saber y prevenir. En cualquier caso, la muerte de un animal sirve a la vida misma, la misma que él ya dejó atrás. Y de este modo la vida sigue abriéndose paso sin cesar, perpetuándose generación tras generación sin más objetivo aparente que el propio de perpetuarse.

a. El nuevo espectáculo de la muerte: el anfiteatro anatómico

Si la primera vivencia de la muerte la tuvo el pequeño Laín en las calles de Urrea, en donde, atónito y acompañado de sus amigos, asistía a lo que, sin duda, era un majestuoso espectáculo para un niño: un silencio conmovedor desgarrado tan sólo por el desconsolado llanto de los familiares y el tañer de las campanas; el riguroso negro de las vestimentas como señal de duelo -en las mujeres, un pañuelo negro cubre la cabeza y el vestido, también negro, tiene su continuidad en unas “medias” asimismo negras-; tal vez, unos caballos negros, bellamente adornados para la ocasión, arrastrando un carruaje -o una carreta- sobre el que se

sitúa una caja donde se esconde una persona normalmente muy mayor para aquel niño que todavía no reflexiona, y detrás casi todo el pueblo -siempre faltan algunos- en respetuoso silencio. Y la tumba, y todo lo que entre las blancas paredes del cementerio ocurre. Algo de lo que Laín ya nos habló.

Unos años más tarde, el niño es ya un joven. El espectáculo se desplaza de la calle a un anfiteatro, pero sigue siendo un espectáculo. En el primer encuentro de esta nueva experiencia de la muerte, el color blanco de las batas sustituye al negro del duelo y las palabras del profesor reemplazan al llanto de los familiares. El lugar del séquito lo ocupan unos estudiantes ávidos por aprender y el simple mirar del niño es sustituido por un mirar con atención, un quedar admirado ante la enorme complejidad de un cuerpo humano que, no obstante, el conglomerado continuo que forman huesos, tejidos, venas y arterias, nervios, glándulas, órganos, etc., funciona a la perfección -mientras funciona, claro-; una 'caja' abierta al exterior por unos orificios nos lleva de aquí para allá durante muchas horas, días y años. El respeto al muerto que se observa en el cementerio deja paso a la manipulación de lo que fue un cuerpo humano y, por otra parte, lo que el paso del tiempo hace en la tumba: dejar al descubierto nuestra "interioridad", lo hace ahora la mano de una persona versada en diseccionar. La incompreensión de lo que ha pasado y la ignorancia sobre su posible significado han dejado su sitio a la explicación acerca de los órganos del cuerpo y su funcionamiento y al conocimiento de las causas de la muerte: el enigma de la muerte no parece serlo ya. Todo se hace patente, pues lo que somos a la vista está.

No obstante, la solemnidad que acompaña a todo gran espectáculo sigue estando presente, porque lo que convierte en solemne este espectáculo, tanto ahora como entonces, es, en una primera instancia, "el residuo que deja el morir", a saber, el cadáver de lo que fue una persona; conocida en el entierro, con un nombre -el tío Pellón, por ejemplo- y anónima ahora. Pero, en última instancia, la verdadera protagonista, en tanto que siempre está presente, no es otra que la muerte. Lo que verdaderamente nos impone, lo que nos causa pavor, lo que nos sumerge en un silencio conmovedor que rompe el aire es la muerte: el nunca más.

El primer encuentro de Laín con el cadáver tiene lugar en sus años de estudiante de Medicina en Valencia. Allí, en la sala de autopsias de la Facultad, de nuevo ve la muerte (Laín, 1976: 63). Sobre una fría tabla, un cuerpo desnudo, convenientemente preparado, está dispuesto para la disección. Si en vida, tan difícil resulta conocernos a nosotros mismos y conocer a los demás (afortunado el Quijote porque puede decir de sí mismo "yo sé quién soy"; ejemplo citado por Laín), resultando que lo poco o mucho a lo que llegamos en ese conocimiento tanto tiempo nos lleva, bastan ahora, sin embargo, unas pinzas con las que ir quitando tejido tras tejido para que, en tan sólo unos minutos, se nos aparezca nuestra autenticidad. ¿Eso es todo?

Sí, desde el punto de vista del anatomista que se enfrenta a un cadáver, eso es todo. Un objeto en el que escudriñar para conocer. En definitiva un objeto de conocimiento. Eso será también para Laín la muerte en el primer encuentro de lo que hemos denominado segundo momento, estar con la muerte: el cadáver.

Lo que fue una persona es ahora tan sólo un objeto y como tal será tratado. Desde este punto de vista, el hombre de ciencia descubre una maquinaria sumamente compleja en su estructura que ahora ya no funciona, pero en la que la disposición de todas y cada una de las piezas y la interrelación mutua de ellas hizo posible la vida de un ser pensante. Para dar cuenta de esta actitud, nos basamos en la figura de Ramón y Cajal, el modelo de hombre de ciencia para Laín, uno de sus “maestros”.

a.1 Ramón y Cajal: el hombre de ciencia ante el cadáver

La figura de Ramón y Cajal fue siempre para Laín, a lo largo de toda su vida, un referente. No ha de extrañarnos que él mismo lo considerara su “alter ego”, según nos ha dicho Orringer, y que Pedro Cerezo escribiera que “podríamos representarnos este espacio (la tradición hispánica contemporánea en la que se alimenta Laín) por tres vértices, ocupados por Ortega, Zubiri y Unamuno, y en cuyo centro estuviera Ramón y Cajal” (Cerezo, 1998: 27). En el centro, ni más ni menos. De Ortega y Zubiri ya nos hemos ocupado. Vayamos ahora con el Premio Nobel aragonés. Ante el cadáver, Cajal, ejemplo y prototipo del hombre de ciencia, queda asombrado por tan maravillosa maquinaria y se pregunta e indaga hurgando en él, convirtiendo de este modo ese “residuo del vivir” (en expresión de Ferrater Mora) en un maravilloso objeto de conocimiento.

No ha de resultarnos ‘macabro’ ni ha de sorprendernos que ante tal amalgama de células, tejidos, vísceras, órganos... -para los no versados, carne, en definitiva-, Cajal dijese que: ”ante la imponente losa anatómica protestaran al principio cerebro y estómago: pronto vino, empero, la adaptación”, para terminar exclamando: “En adelante vi en el cadáver, no la muerte, sino el admirable artificio de la vida” (Laín, 1952a: 16). En el librito en que Laín se hace eco de estas palabras, *Cajal y el problema del saber*, comenta nuestro autor los motivos de asombro que al científico aragonés le despierta la realidad -la perenne “asombrosidad” de la realidad visible-. Una de las caras en que ésta se expresa es la que nos ofrece la ciencia natural.

Desde muy joven, Cajal había caído en la cuenta de que las verdades matemáticas representan una imposición ineluctable del mundo objetivo, algo así como la quinta esencia. El Universo, tanto en los dominios de lo infinitamente grande como en el arcano de lo infinitamente pequeño, está construido con arreglo a las normas de una sabia geometría y de una admirable dinámica.

Merced a sus estudios de Medicina, descubrió Cajal muy pronto el cuerpo humano y, con un asombro sin par, el cerebro, esa “obra maestra de la vida”, logrando convertir el nada bello despojo humano en una obra “admirable”, en un “centro de estímulos”, y en un “puro objeto intelectual” la presencia de una persona muerta. Su actitud representa la actitud del hombre en tanto que hacedor de ciencia.

Escribe Laín que Cajal, situado ante el cadáver humano, del siguiente modo describía su admiración:

Se me ofrecía un campo maravilloso de exploraciones, lleno de gratísimas sorpresas... Comenzaba a deletrear con delectación el admirable libro de la organización íntima y microscópica del cuerpo humano. Y en el asombro frente a la textura fina del sistema nervioso -“esa obra maestra de la vida”- tuvo su principio el definitivo y fecundo “culto al cerebro” de nuestro máximo sabio (Laín 1952a: 17).

En otro libro biográfico sencillamente maravilloso: *Santiago Ramón y Cajal*, escrito por Agustín Albarracín y con una amplia Introducción de Laín -¡cuánto debemos a quienes nos han precedido!-, se relatan algunas vivencias de Cajal en el ámbito que venimos comentando, como la tan conocida de las “mariposas del alma”.

¡Como el entomólogo a la caza de mariposas de vistosos matices, mi atención perseguía, en el vergel de la sustancia gris, células de formas delicadas y elegantes, las misteriosas *mariposas del alma*, cuyo batir de alas quién sabe si esclarecerá algún día el secreto de la vida mental! (Albarracín, 1982: 138).

Este asombro de Cajal ante la materia muerta, recuerda el mismo que describía Laín cuando se encontró con Ortega o con Zubiri. Obviamente, son distintos los puntos de vista desde los que acontece el asombro, pero como función intelectual en el camino hacia el conocimiento han de significar lo mismo.

Tenía razón Platón cuando en el *Teeteto* (155 d) le hace decir a Sócrates al dirigirse al curioso Teeteo que “el estado de ánimo del filósofo es la admiración, porque no es otro el origen de la filosofía” (Platón, 1988: 202). Evidentemente, para Platón la reflexión filosófica era una reflexión sobre la totalidad. ¡Cómo negar a la ciencia ese carácter!

Pero el primer asombro genera en nosotros una inquietud que, expresada en forma de pregunta, nos lanza hacia al camino del saber. La pregunta es así el bastón con que nos vamos abriendo paso entre la dificultad del camino. “Solo las cabeza sencillas, o las ayunas de curiosidad filosófica o científica, gozan del reposo y de la fe. Al modo del aire en las cordilleras, en los espíritus elevados el

pensamiento está en perpetua inquietud” (Laín, 1952a: 23). La pregunta científica, a la que Cajal denomina hipótesis, es “el primer balbuceo de la razón en medio de las tinieblas de lo desconocido”. Desde ella, el ser humano va avanzando en el conocimiento.

Si como hombre de ciencia, hablando del mundo sensible, señala que “todo en él es arcano, misterio y maravilla” y ante la muerte individual se consuela “proclamando la eternidad y la continuidad del protoplasma”, el hombre Cajal no puede evitar, sin embargo, sentirse “anonadado, inútil y desvalido” y creer que en un momento se alzaría del lecho donde reposa -mientras la contempla derrumbado en un sillón- el cadáver de quien fue su esposa durante cincuenta y un años. He aquí, pues, el ejemplo del científico Cajal y del ser humano del mismo nombre. En este punto, hemos querido destacar al primero de ellos.

- ¿Qué influencias ha recibido Laín de Cajal?

Según Cerezo, es el hombre de ciencia al que más ha admirado y,

Posiblemente, si mucho no me equivoco, su verdadero héroe en la galería de sus *daimones* tutelares. De Cajal hereda, aparte del *pathos* científico... el “culto al cerebro”, poblado por neuronas, “las mariposas del alma”, en que está alentado eso que llamamos espíritu (Cerezo, 1998: 27).

Laín, por su parte, se siente discípulo de Cajal en la medida en que constituye

Un soberbio ejemplo de cumplir el imperativo de “trabajar con lo que se tiene”... la constante referencia de lo que se hace a la vida histórica del grupo humano a que se pertenece... y porque ha confirmado en mí una ingénita preocupación por el sentido del saber científico para la vida del que lo posee (Laín, 1998a: 373).

b. Laín ante la mesa de disección

Tal vez una muestra inequívoca del poco interés de Laín por la vertiente práctica del ejercicio médico sea el hecho de que sólo hemos encontrado una pequeña descripción de una disección en la que él mismo estuviera presente. Sí son muchas, en cambio, las descripciones que hace de las que otros realizaron y que él, como teórico e historiador de la medicina, nos ha transmitido. En este apartado, daremos cuenta de la única vivencia detallada que conocemos en la que Laín se encuentra ante una mesa de disección.

De su primera vivencia en la Facultad de Medicina de Valencia, en la asignatura *Histología y Anatomía Patológica* como alumno del catedrático Juan Bartual, a la que nos hemos referido, sólo nos ha llegado en su autobiografía *Descargo de conciencia* el conocimiento de su existencia en voz crítica por la escasez de prácticas y medios con las que se llevaban a cabo. Pero, en ningún caso, se cuenta nada más; sólo se cita.

En *Conversaciones con Pedro Laín*, de nuevo insiste en este panorama: “Apenas disequé... En *Anatomía Patológica* las prácticas eran pura teoría, en el más popular y menos aristotélico sentido de esta palabra” y como extrapolando ese panorama al conjunto de las prácticas médicas, asegura “no vi un solo parto e historie pocos enfermos”.

Su segunda vivencia ante un cadáver sobre la mesa de disecciones vino de la mano de Juan Peset, profesor de *Medicina Legal*, con quien “practiqué bastantes autopsias medicolegales” (Gracia, 1983: 22). (El cursillo que hizo con Peset, como se ha dicho en otro lugar, fue una de las razones que le empujaron a la psiquiatría).

La tercera, y última, de la que tenemos noticia, se producirá durante su estancia en Viena. En el Instituto de Medicina Legal de esta ciudad “pude saber... lo que es una autopsia correctamente hecha”. Una muy breve descripción acompaña el dictamen que acaba de hacer:

Muy bien recuerdo la maestría disectiva de Anton Werkgätner, que pronto había de suceder al gran maestro Albin Haberda, mientras dictaba al mecanógrafo, con clara voz y perfecta sintaxis germánica, todos los pormenores de la pesquisa médico-forense:... y en el interior del ventrículo izquierdo, una pequeña cantidad de sangre, en parte líquida y en parte coagulada (Laín, 1976: 113).

E inmediatamente después, algo que ya sabemos: “comprobé una vez más mi entera incapacidad para lo que suelen llamar “vida práctica”.

Dos son, pues, las experiencias relatadas con suma parquedad por Laín en primera persona. Y ello, curiosamente, contrasta con el gran número de descripciones de autopsias que hace en tanto que historiador de la medicina. ¿A qué pudo deberse aquel silencio? Quien no tenía paciencia para escuchar los males de los enfermos, según sus propias palabras, ¿cómo va a tener ganas de rememorar su presencia ante lo que Cajal definía como “despojos humanos”? ¿Significa eso falta de curiosidad, de asombro, ante la maravillosa maquinaria humana? No, no lo creemos. Para quien ha escrito como él sobre el ser humano, no puede ser negativa la respuesta. La suya es una visión de conjunto, una visión teórica.

3. EL CADÁVER COMO OBJETO DE CONOCIMIENTO

Si la presencia de Laín ante una mesa de disecciones fue tan escasa, ¿de qué modo se expresa su relación con el cadáver en tanto que objeto de conocimiento?

Sin duda, a través de las numerosas obras de carácter histórico-médico que escribió y en las que con mayor o menor extensión se refiere a las autopsias realizadas a lo largo de la historia de la medicina, siguiendo la evolución de los diferentes métodos bajo los que eran realizadas. Su paulatina perfección convirtió al cadáver en una fuente inagotable de conocimientos. Hoy, sin ser conscientes de ello, mucho debemos a esas disecciones; muchísimas de ellas realizadas en unas condiciones tales que no somos capaces ni tan siquiera de imaginar.

En la disección de cadáveres se juntan -como en Cajal y en Bichat, por ejemplo- una enorme curiosidad predominantemente intelectual por descifrar la maquinaria humana y una imperiosa necesidad de saber para prevenir -como en tantos otros casos-. Sin duda, ambas formas de situarse frente al cadáver han posibilitado, y siguen haciéndolo, que la medicina haya avanzado tanto y que enfermedades que hasta hace bien poco eran incurables hoy sean sanables. Por si esto era poco, la enorme especialización de la ciencia ha permitido que nuevas ramas del saber científico se acerquen a la causa orgánica de la muerte, vislumbrando un futuro en el que serán curadas enfermedades que todavía hoy no lo son.

En su obra *La Historia clínica*, Laín recoge algunos ejemplos de disecciones practicadas a lo largo de la historia de la medicina. Dado que nuestro objetivo aquí es tan sólo mostrar el modo en que el cadáver sirve al conocimiento humano, elegimos dos sin otra ulterior pretensión que la que acabamos de anunciar. Ahora bien, la elección de ambos relatos no es gratuita. Cada una de ellas representa un modo de situarse ante el cadáver; lo que, según la consideración de Laín, o bien sería una buena conducta del médico ante el cadáver, o bien otra que no lo sería tanto. Independientemente, de que todas las necropsias tengan como fin investigar para saber, la actitud de quien las lleva a cabo pone de manifiesto el respeto -o la falta de él- que hay que dispensar al cadáver en tanto que fue una persona. La extensión de los dos textos creemos que está fundamentada por su enorme interés descriptivo.

La primera que hemos elegido está recogida en la obra *Sepulchretum sive anatomia practica* (1679), que es una recopilación comentada de todas las autopsias realizadas hasta entonces y que fue llevada a cabo por Théophile Bonet. Es un ejemplo de lo que Laín consideraría como una conducta no adecuada, reprochable. Lo que parece estar en juego es el prestigio de unos médicos. Se trata de comprobar quién tenía razón en el diagnóstico. A eso parece estar dirigida la disección. Las risas y la tensión por ver quién acierta son, sin duda, elementos determinantes en aquel juicio.

El 18 de mayo del año 1677 fue entregado al escarpelo anatómico el cadáver de D.N., muerto a los veinticinco años, después de veintisiete meses de enfermedad. Fue comienzo de ésta un enorme vómito de sangre, en el cual, y de golpe, expulsó el paciente hasta más de seis libras. Aun cuando era robusto y se hallaba en la flor de su edad, este accidente le puso al borde de la muerte. Repuesto... a los dos meses se repitió el vómito... (Dos médicos que le atienden discrepan sobre la causa: uno la sitúa en el bazo y otro en el riñón izquierdo, y tras aplicarle diversas medicaciones, el paciente “descansó en la muerte”)

Después de ésta... ambos solicitaron de los parientes la autopsia del cadáver, la cual fue realizada a las pocas horas. Aplicado el cuchillo al abdomen, apareció un hígado de gran volumen que, partido en trozos, dejó fluir más de dos libras de suero amarillo; suero de que, por lo demás, se hallaba exenta la cavidad abdominal. Cuando descubrió el bazo, el cirujano Vaser dijo a los médicos, que se habían apartado a causa del hedor, como los judíos ante el cadáver de Lázaro: “Tengo en mis manos el riñón izquierdo”. Entonces Ticio (uno de los médicos) que se había pronunciado por el bazo, *plurima dixit in laevum conversus, et illi dextra jacebat bellua* (dijo muchas cosas vuelto hacia el lado izquierdo, cuando la fiera yacía a su derecha).

Entre tanto, el cirujano disecciona el supuesto riñón (bazo real), que en la superficie mostraba señales de integridad, y no halla en su interior otra cosa que un putrúlagos, deshecho en partículas al menor contacto con los dedos. Aquí Sempronio (el otro médico), sin advertir el engaño, canta su victoria y dice que él adivinó la verdad del caso, y que nadie hubo más perspicaz para escudriñar las causas de la enfermedad, y que esta vez no le falló su sagacidad innata y que el cuerpo del enfermo había sido transparente a sus ojos, y sus vísceras como un libro abierto, y otras baladronadas semejantes. Hasta que el cirujano incapaz de contener la risa, prorrumpió en carcajadas y confesó haber diseccionado el bazo. Tras lo cual Ticio, antes vapuleado cierra contar su adversario con no más blando látigo: *caedimus inque vicen praebemus terga sagittis* (Herimos, y a nuestra vez ofrecemos la espalda a las saetas)...

La porción del colon más próxima al bazo, por vecindad y contacto con él, había adquirido un tinte cárdeno. Viéndolo Sempronio, pretende dirimir la contienda y negar la victoria a las dos partes litigantes, afirmando que allí debía buscarse la sede de la enfermedad... El riñón izquierdo no mostró nada anómalo... Abierto el tórax, se vio que su cavidad estaba repleta de suero. Los pulmones aparecieron pútridos por doquier, aun cuando la respiración no se había alterado en todo el transcurso de la enfermedad. Carecía totalmente de líquido el pericardio. La causa del dolor del pecho y del costado derecho, tan pertinazmente

molesto para el enfermo, pareció poder atribuirse a la acrimonia del suero en partes muy sensibles al dolor, o bien al pus que exudaban los pulmones pútridos, aunque a ciertas zonas bien pudo haber llegado una sanies tenue, segregada por el bazo corrupto, e invadir así la cavidad del pecho. Esta es la razón por la cual los hipocondríacos, cuyo bazo está casi siempre dañado, se quejan de dolores análogos (Laín, 1998c: 196-198).

La segunda, de la que reproducimos un breve fragmento, pertenece a la historia *Atrocis rarissimique histori alter* (1728) de Herman Boerhaave, que constituye, a juicio de Laín, “uno de los más importantes monumentos de la historia de la narración patográfica... no sólo por la trágica belleza literaria de la descripción, sino por lo que representa para la constitución de la medicina actual”.

La diferencia con la anterior -esa ha sido la razón de su elección- es notoria. La actitud del cirujano es completamente distinta a la que acabamos de ver. Reúne las condiciones para ser considerada por Laín como ejemplo de una conducta correcta ante el cadáver en tanto que objeto de conocimiento.

(Al día siguiente del fallecimiento) Practiqué sin apoyar la mano una sección superficial, sólo de la piel desde la primera costilla derecha... Seccionadas la túnica adiposa y la musculatura, y separadas las costillas... incidí por allí con gran cuidado la membrana que reviste el tórax. Apenas hecha una breve incisión, viendo que de aquella prominencia del cuerpo, colocado como estaba en decúbito supino, brotaba con fuerza, como a presión, un líquido tenue, amarillo, inodoro, copioso. Medité lo que esto podía significar... Después de absorber con esponjas el líquido vi que seguía fluyendo, pero sin fuerza ya... mostrábase el pecho como lleno de agua...

Después de haber mostrado esto a los presentes, a fin de que lo observasen y anotasen... pensé que nada sería mejor que abrir el pecho... quedé al punto asombrado con el hallazgo de una ingente masa, sólidamente adherida a la pleura... Llamé la atención de los presentes hacia tan admirable e insólito hallazgo, sin poder conjeturar lo que éste fuese... Introduciendo el dedo por la incisión antes practicada... era ya posible contemplar el interior del tórax. La parte visible del pecho estaba ocupada desde el cuello hasta el mediastino, por un cuerpo de color blanco... Piensa lector, el terror con que todos contemplamos esta informe e ingente monstruosidad, situada en la cavidad natural de las vísceras nobles. Cuando nos repusimos un poco y procedimos a explorar más precisamente encontramos que en la cavidad izquierda del tórax era mucho mayor la masa de este tumor que en la derecha...

Después de haber visto en el pecho del cadáver todas estas asombrosas cosas, creímos haber descubierto con claridad las

causas por las cuales podía ser bien entendida la historia de todos los síntomas observados en el curso de la terrible enfermedad, sin excepción alguna, así como la inevitable necesidad de la muerte. Por tanto, no creímos oportuno proseguir la disección.

¡Véase un nuevo ejemplo de la humana miseria! Un humor inocente, blando, graso, sólo por su acúmulo en un lugar inadecuado, produjo tan crueles, tan extraños, tan incurables síntomas, y hasta la muerte misma....

¡Ay, si el ingenio del médico experimentado lograra percibir tal enfermedad en su primer origen, cuando empieza a formarse!... Pues cuando ya se han formado, ningún arte puede disolverlas, digerirlas o eliminarlas... (Laín, 1998c: 210-221).

Laín ha tratado en varias obras -*Historia Universal de la Medicina*, vol.4, *Historia de la Medicina e Historia de la medicina Moderna y Contemporánea*-, además de las aquí reseñadas, sobre Anatomía en tanto que historiador de la medicina, interés que, según Albarracín, arranca en 1945. Exponente de ese interés ha sido su propuesta de estudio de la historia del método anatomoclínico según los tres principales modos de aparecer ante el médico el desorden anatómico, que no son otros que la lesión como hallazgo de autopsia (de una autopsia practicada para, sin especiales problemas diagnósticos previos a ella, comprobar *de visu* de qué había muerto el enfermo), la lesión como clave del diagnóstico (de un diagnóstico que durante la vida del enfermo no había sabido hacer el médico) y la lesión como fundamento del conocimiento científico y clínico de la enfermedad. (Laín, 1982: 55). Años más tarde, Laín sigue considerando al estudio necróptico de las lesiones anatómicas como “una de las fuentes principales del saber neurológico actual” (Laín, 1993c: 65).

En un estudio sobre Laënnec (1781-1826), inventor del estetoscopio, Laín pone en boca de éste una sencilla pero clara descripción del método al que nos venimos refiriendo y con el que el cadáver es puesto al servicio del conocimiento médico. Dice Laënnec que “el método anatomoclínico consiste en comparar sistemáticamente la experiencia ante el enfermo con los hallazgos en la autopsia del cadáver” (Laín, 1954a, 31).

Como muestra del interés teórico de Laín por la anatomía, Elvira Arquiola, discípula de Laín, escribía en *Cuadernos Hispanoamericanos* que ya en 1949, en el primer volumen de *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica* (más tarde, *Asclepio*), en un artículo titulado “Conceptos fundamentales para una historia de la Anatomía” insistía nuestro autor en la necesidad de considerar primariamente el modo que cada autor tuvo de hacerla y saberla. Ni siquiera basta investigar el “modo de saber”, junto al “más saber” y al “mejor saber” de un anatomista. Es preciso, a mi juicio, entender ese “más” y ese “mejor”... en función del modo como se sabe, del “cómo” y éste, a su vez, según la intención de saber el autor, de sus problemas como anatomista. La autora del artículo da cuenta del interés que siempre ha

despertado la anatomía en Laín, lo que se demuestra en las numerosas conferencias, seminarios, artículos, etc. (Arquiola, 1987: 403).

Esta misma autora, en otro artículo publicado en *Arbor*, advertía del peligro que suponía la fascinación entre la clase médica por el valor científico del cadáver, en la medida que la alejaba del enfermo real, cuando escribía que para “los hijos de la medicina científico-natural” siempre ha sido preferible la sala de autopsias o el laboratorio al contacto con el enfermo. Para ello aduce dos testimonios: von Weizsäcker y Claude Bernard. Para el primero: “la visita hospitalaria del asistente joven no duraba mucho, pero su trabajo en el laboratorio consumía horas y horas del día y de la noche”. Para el segundo: “el laboratorio se había convertido en el verdadero santuario de la medicina” (Arquiola, 1992: 228). La inscripción *Taciturna mors plus quam loquax vita docet*, que figura a la entrada de una de las salas de autopsia de la Facultad de Medicina de Madrid es prueba evidente de lo que Laín denomina “la ambiciosa conciencia científica de todos los anatomopatólogos”, coincidente con la tendencia habida en determinado momento histórico, de la que nos hablaba Arquiola.

Como también lo es el hecho que describimos a continuación, realmente sorprendente, que da cuenta de la magnitud que el encuentro con la muerte en una mesa de disección ha podido -y puede- provocar en el inquieto ser humano.

Se trata de una descripción realmente estremecedora que hace Laín sobre el quehacer en este campo del médico francés Bichat (1771-1802), en un libro del mismo título. Escribe Laín acerca del trabajo diario de Bichat que llega a ser, literalmente, febril:

Vivisecciones, disecciones anatómicas, autopsias anatomopatológicas, experimentos de laboratorio con piezas semicorrompidas... Dirige personalmente las disecciones de ochenta alumnos, abre en un solo invierno seiscientos cadáveres, vive y duerme en la sala de disección. Ni siquiera esto le sacia. En el invierno de 1799 logró una autorización para trabajar con cadáveres de guillotinos “Los tenía a mi disposición –escribe Bichat en *Recherches sur la vie et la mort*- treinta a cuarenta minutos después del suplicio”. Su extrema avidez de cadáveres le llevará hasta entablar un tráfico clandestino con cierto sepulturero del cementerio de Santa Catalina (Laín, 1946: 14).

a. La conducta ante el cadáver según Laín

Este título es el utilizado por nuestro autor como colofón de uno de los pocos capítulos dedicados íntegramente a tratar el problema de la muerte en toda su extensa obra. El título del capítulo, de apenas veinte páginas de extensión, es “La muerte del enfermo” y pertenece a su *Antropología médica para clínicos* (1984).

Allí asegura que: “El cadáver de un hombre no es, sin más, una cosa: es el cuerpo en que y con que una persona realizó su existencia en el mundo”. Laín trata de decir, así lo interpretamos, dos cosas. La primera, que el cadáver es ahora lo que antes fue el cuerpo del que se valió una persona para llegar a ser tal. Eso implica que el cadáver, aun cuando ya no esté aquel que fue su “posibilitador”, precisamente por ello -y esta es la segunda cuestión- debe ser tratado de igual modo. Lo que quiere decir que si bien el cadáver ha de estar al servicio de la ciencia, en el ejercicio de la disección ha de ser tratado con total dignidad y respeto. “Quiero únicamente decir que el estudio anatomopatológico del cadáver puede ser también antropológico, además de ser científico-natural, si se le practica con real integridad científica y con intención tácitamente ético-social” (Laín, 1984c: 484).

Y al señalar las notas que debe presidir toda “necropsia bien hecha” establece que quien la lleve a cabo ha de: 1. Tener en cuenta el historial clínico del paciente, tanto en lo que el médico observó como en aquello que el propio paciente expuso sobre sus dolencias y sensaciones, y 2. Que lo que se está haciendo es posible merced al consentimiento de los parientes y que el fin único de esa autorización es contribuir al progreso del saber médico y, por consiguiente, “mejorar la futura atención al enfermo”.

Los ejemplos que hemos puesto y que hemos comentado son una buena muestra para determinar -esa ha sido la intención de su inclusión- lo que Laín acaba de llamar “una necropsia bien hecha”, a saber, dotar al estudio anatomopatológico, además del carácter científico-natural a él inherente, de un carácter antropológico que no está implícito necesariamente en él. De ahí la dimensión ética que posee en quien de un modo u otro realiza la disección.

Así pues, al cadáver como objeto de conocimiento, Laín, obviamente, le dice sí, pero a la práctica que a ello nos conduzca le pone unas condiciones. En último extremo que ese cadáver nos instale en la persona que estuvo ahí.

Hacia el encuentro con la persona que yace se dirige nuestra investigación. Pero antes, como paso intermedio, en el proceso dialéctico que supone este momento, al que hemos denominado “estar con la muerte”, hemos de enfrentarnos a la consideración del cadáver como idea.

II. SEGUNDO ENCUENTRO

LA MUERTE EN UN UNIFORME: EL CADÁVER COMO IDEA

1. AÑOS DIFÍCILES (1935-1937)

a. La Psiquiatría: un incipiente psiquiatra en ejercicio (II)

Habíamos dejado a Laín como titular de una plaza de médico de guardia en el Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano, al que la gente del lugar llamaba “Manicomio de Jesús”. Estamos en la primavera de 1934.

Allí tiene como compañeros a quienes ya lo habían sido durante su estancia como colegas en Burjasot: Marco Merenciano, que era el que le tenía informado de las vacantes y de la convocatoria de oposiciones en ese Instituto Psiquiátrico, y López Ibor.

Su trabajo, que “no era mucho”, consistía en atender todas las incidencias que ocurriesen allí dentro durante las veinticuatro horas de guardia -una cada cuatro días- y atender a quienes ingresaban. Recuerda Laín como anécdota el “soberano bofetón” que le propinó una enferma al bajar del taxi que le traía al Psiquiátrico. El tiempo libre lo empleaba, preferentemente, en leer, puesto que “los juegos de cartas siempre me han producido tedio mortal”. Sus lecturas comprendían dos campos: el saber psiquiátrico-psicológico-filosófico y la novela policíaca. Por lo que hace referencia al primero, leyó “la monografía de Berze y Gruhle sobre la psicología de la esquizofrenia, de la cual yo pensaba hacer el fundamento de mi tesis doctoral”.

Durante ese tiempo, desde un punto de vista más personal, Laín contraerá matrimonio en diciembre de ese año. Las circunstancias económicas le llevaron a montar una consulta psiquiátrica de carácter privado junto a Marco Merenciano, pero aquello no tuvo éxito. Según relata, la remuneración por su trabajo en el Psiquiátrico eran cuatrocientas diez pesetas.

De sus visitas al Colegio Mayor de Burjasot para visitar a los viejos amigos, nació la idea de fundar una revista. De ella participan también Marco Merenciano y Antonio Torró. La idea acabó siendo una realidad. En marzo de 1935 sale el primer número de *Norma. Revista de exaltación universitaria*. Aparece publicado un artículo suyo: “El sentido humano de la ciencia natural”. En abril de 1936 sale el segundo número, en el que publica tres artículos: “Dos

libros sobre la cultura”, “Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual” y “La cátedra Luís Vives”. El tercero de los números dispuesto para el verano de 1936 ya no pudo ver la luz, ya que fue “prudente y concienzudamente destruido por el dueño del taller en que había de ser impreso”.

Mientras tanto, seguía leyendo -“¡Cuánto sigo debiendo a los libros entonces publicados por *La Revista de Occidente!*”- y asistiendo a cuantos actos proponía la no excesiva oferta cultural de Valencia por aquel entonces. En noviembre de 1935 nace su hija.

b. Un nuevo horizonte: una antropología por igual filosófica y médica

En enero de 1936 recibe una llamada de un viejo conocido, Barcia Goyanes, que le propone preparar conjuntamente un curso de Antropología médica al que ha sido invitado y que había de impartir en julio de ese mismo año en el Colegio Cántabro de Santander. Laín no lo duda. El tema lo acuerdan inmediatamente: “El esbozo teórico de una medicina cuyo fundamento real fuese el hombre en tanto que hombre, el ser humano en su integridad”. Barcia, en tanto que morfólogo, haría una exposición antropológica del cuerpo humano y Laín se encargaría, desde el punto de vista de la Psiquiatría, de ofrecer “una concepción del alma humana descriptiva y dinámicamente atendida a la realización somática de su actividad”. Ese envite iba a suponer mucho en la búsqueda de su “itinerante vocación intelectual”. Se ve obligado durante un semestre a leer mucho: “leí y leí con tensa vehemencia; compuse multitud de esquemas personales; escribí varias de mis lecciones”.

Esta nueva inquietud por la Antropología médica se ha de enmarcar en un determinado contexto. Efectivamente, en las primeras décadas del siglo XX había surgido en Alemania, de la mano de Max Scheler, un “fuerte movimiento de Antropología filosófica” y tras él, en el ámbito de la medicina alemana, un “vigoroso movimiento de Antropología médica”

Detengámonos en este punto para exponer, a modo de pincelada y con el mero fin de contextualizar, la influencia que ambos movimientos tuvieron en la trayectoria intelectual de Laín. Lo haremos de la mano de Max Scheler y Víktor von Weizsäcker, representantes, respectivamente, de cada uno de ellos.

b.1 Max Scheler

Laín entra en contacto con Scheler a través de la lectura de Ortega. Según dice Orringer, lo hizo devorando sus obras: *El resentimiento en la moral*, *El lugar del hombre en el cosmos* y *Ser y formas de simpatía*. El sentimiento de admiración

y la influencia que su lectura provocaron en él quedan patentes en las siguientes palabras:

Qué sugestiva, qué incitante aventura adentrarse con Scheler por la veredas de una visión filosófica del ser humano. Y aunque la antropología filosófica de Zubiri -ulterior experiencia mía- supere tan clara y fundamentalmente la que Scheler no terminó de elaborar, todavía influye. Sí, Max Scheler influyó poderosamente en mí (Orringer, 1997, 40).

De la misma opinión es Diego Gracia, para quien Laín encuentra en Scheler “toda la teoría de los valores -esencias intencionales captadas por vía emocional-, la idea de jerarquía y el tema del amor”, además del concepto de persona como sujeto de valores -el soporte de los valores personales-, el concepto de “nación” que, en tanto que persona común o colectiva, es también sujeto de valores. Por su parte, la persona total se identifica con Dios. Sin duda, para este autor, Scheler es el filósofo no español que más influye en Laín (Gracia, 2008b).

Es opinión común pensar que la antropología filosófica como disciplina específica arranca con la obra de Scheler, lo cual no quiere decir que antes no se hubiese reflexionado sobre el hombre, sino que con él se elabora por primera vez un programa sistemático de lo que debía ser una antropología filosófica.

En 1926, en su ensayo *Hombre e Historia* definió esta disciplina como

Una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de la dirección y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades. En esa ciencia se hallan contenidos el problema psicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital (Orringer, 1977: 30).

Scheler propuso dotar a la antropología filosófica de un *status* de ciencia, a partir de la cual se fundamentasen todas las ciencias humanas, incluida la medicina. Que tal pretensión llegara a buen puerto es algo de lo que duda Pintor Ramos. Para este gran conocedor de Scheler este es el punto más descuidado de su obra: “la ausencia de un tratamiento riguroso que aclare explícitamente el estatuto epistemológico que correspondería a una disciplina que se denomina “antropología filosófica”” (Pintor, 1976: 99).

Ya Heidegger, al poco tiempo de la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* (1927), le replicó diciendo que “se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación” (Ayala, 1993: 100).

Toda la problemática filosófica de Scheler concluye con el problema del hombre. Además, se da cuenta de que ésta es también la cuestión que subyace a todas las discusiones de su tiempo. Así lo escribe en 1915 en *Sobre la idea del hombre*:

En una comprensión consciente todos los problemas fundamentales de la filosofía pueden reducirse a la pregunta qué sea el hombre y cuál su lugar y posición dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios... Toda la filosofía actual está en realidad empapada del contenido de este problema” y en su obra ya citada de 1927 plantea la ausencia de una respuesta unitaria en la historia ante la pregunta por lo que el hombre sea: “Si se pregunta a un europeo culto lo que piensa al oír la palabra hombre, casi siempre comenzarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas totalmente inconciliables entre sí... el círculo de ideas de la tradición judeo-cristiana... el de la antigüedad clásica... y el forjado por la moderna ciencia de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace tiempo; según ellas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta tierra... Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad (Pintor, 1976: 84-85).

Pues bien, Scheler se plantea el tema del hombre como totalidad, evitando los reduccionismos y los dualismos. Utiliza las aportaciones de la Antropología científica pero se centra en el “concepto esencial del hombre”. De acuerdo con las aportaciones científicas, el hombre no se opone a los demás seres vivos, sino que los supone y sintetiza. Es más, la diferencia esencial del ser humano con los demás animales no está en la inteligencia, perteneciente ésta a la esfera vital, de la que se ocupa la psicología; la diferencia radica en el espíritu, cuyo centro activo es la persona. Una segunda diferencia es que el humano puede “recogerse” en sí mismo pudiendo llegar de este modo a conocerse, a poseer un saber especial y específico de su propia esencia.

Finalmente, destacamos dos de las influencias que recibió Laín de Scheler. Se refieren las dos a una presencia: la del cuerpo, en el estudio sobre el ser humano, y la del amor, como fundamento de toda vida humana.

Respecto a la primera, Scheler influye en Laín en el descubrimiento del nexo existente entre cuerpo e intimidad personal. De hecho, “las primeras teorías que Laín publicó sobre el cuerpo estuvieron influidas en 1941 por Scheler” (Orringer, 1997: 145).

Respecto a la segunda, Laín sacó ya muy pronto la conclusión de que “la realidad se le actualiza al ser humano no sólo por sus sentidos externos sino también por sus sentimientos”, lección que debió obtener de la lectura de la obra de Scheler: *Ordo amoris*, en la que éste llega a escribir que “es siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer; más aún es la madre del espíritu y de la razón misma” (Gracia, 2001: 356).

b.2 Víktor von Weizsäcker.

En la Alemania de principios del siglo XX hay un movimiento muy vigoroso por humanizar la Medicina. Laín ya lo conoce merced a la lectura de sendas revistas alemanas que compraba siendo estudiante de la Facultad de Medicina: la *Klinische Wochenschrift* y la *Deutsche Medizinische Wochenschrift* y otras tantas francesas: *La Presse Médicale* y *París Médical*. Hasta tal punto lo conocía y le interesaba que en el artículo que escribió en marzo de 1935 en *Norma* ya alertaba sobre el hecho de que “Médicos como Graus, Krehl y Weizsäcker, cirujanos como Bier, Sauerbruch y Leriche, toman parte de la cruzada en pro de la humanización de la Medicina que ahora comienza” (Laín 1976: 137). Cuenta Laín en su artículo “Víktor von Weizsäcker en la historia del pensamiento médico”, publicado en *Asclepio*, en 1958, cómo llega al conocimiento del médico alemán.

Preparando el curso de Santander entra en contacto con dos de los pioneros de este movimiento: Schwarz y Weizsäcker. Del primero lee el primer libro formalmente dedicado a la Antropología médica, *Medizinische Anthropologie*, y del segundo dos opúsculos: *Aerztliche Fragen* y *Studien zur Pathogenese*, que le acabaron revelando “su concepción biográfica de la patología”, el descubrimiento, en fin, de “la medicina biográfica”. Ello representó “un sorprendente y sugestivo hallazgo”. Sorpresa por el enorme cambio que esta nueva perspectiva suponía respecto a la actitud médica ante el enfermo que había aprendido en los manuales de su formación académica, que era, por otra parte, el magisterio clínico tradicional.

Este cambio, explica Laín, llega finalmente al campo de la medicina de la mano de Weizsäcker, entre otros, pero hunde sus raíces en el pensamiento filosófico de finales del XIX que, con Dilthey, Nietzsche, Bergson y Scheler, “venía denunciando que el cristal del tiempo dejaba de mostrar al hombre como “objeto físico”, e iba haciéndolo ver como “ser viviente” y como “persona”. A ello se unió el hecho, dice Laín, de que “una fuerte onda neurótica hizo patente en los consultorios europeos, hacia el Fin de Siglo, la crisis de la existencia individual y colectiva con que la novedad histórica se iniciaba” (Laín, 1958b: 199).

En el campo de la patología, señala Laín, no se comenzó hasta el decenio 1920-1930 a “postular una patología humana temáticamente acorde con la

humana condición de las enfermedades que los médicos estudian”. Gracias a las publicaciones de la Revista de Occidente empezó a llegar la evidencia de que se había superado el positivismo y el mecanicismo, “al menos en lo tocante a los problemas humanos”. En ese contexto leyó a Weizsäcker y con ello se despertó su “afición intelectual a los muchos y graves problemas antropológicos que (la lectura) suscitaba”.

Sirviéndose de una metáfora utilizada por Weizsäcker, una partida de ajedrez, Laín da cuenta de su aportación al campo de la antropología médica. Escribe:

Cada una de las preguntas y de las acciones del médico es... una “jugada”, y el enfermo, el adversario de la partida. Reglas del juego son ahora las “leyes de la naturaleza”. Hace el médico su pregunta y conjetura la respuesta o “contrajugada” del adversario. Ésta no puede infringir las reglas del juego: nunca quebrantará las “leyes de la naturaleza” Pero dentro de ellas es *relativamente* indeterminada y libre, y, por lo tanto, radicalmente imprevisible. El buen médico y el buen jugador de ajedrez pueden “conjeturar” con gran probabilidad de acierto, mas no prever con certidumbre. De otro modo, no habría juego de ajedrez, y la medicina sería pura ingeniería (Laín, 1958b: 201).

Una de las aportaciones fundamentales de Weizsäcker, según Laín, es que el enfermo no es mero “cuerpo”, ni simple “ser viviente”, sino “persona”... y de ahí que el diagnóstico no sea ya el “simple nombre de una lesión”... sino el “conocimiento de un hombre”, al que, desde luego, también pertenece el conocimiento de las lesiones. En definitiva, toda enfermedad humana debe ser estudiada según lo que de “empresa biográfica” tiene, en la medida en que “quien la padece es un ser constitutivamente “emprendedor”: es decir, un hombre”.

Pasado el tiempo, Laín llegará a conocer a Weizsäcker, y a otros representantes de la antropología médica, tales como Richard Siebeck y Arthur Jores.

La preparación del curso de verano en Santander debió generar en Laín una inquietud de la que, a buen seguro, estaba falto, toda vez que el trabajo en el Psiquiátrico era monótono y para él en absoluto apasionante. La noticia de tener ante sí un reto que respondía al interés que en él despertaba el conocimiento teórico, tanto de índole científico como filosófico, debieron hacerle reaccionar. El mejor Laín en acción. Tal vez era el comienzo del encuentro con su vocación más originaria, tras haber tenido que descartar años atrás su dedicación a la Física. Ante él, como nueva aurora, un estimulante nuevo horizonte: “La perspectiva de caminar hacia una antropología por igual filosófica y médica colmaba mi ilusión” (Laín, 1976: 138).

Esta ha de ser, pues, la segunda vocación de Laín: la Antropología filosófica y la Antropología médica. (La primera, recordémoslo, fue la química física).

Durante el primer semestre de 1936, Laín soñaba y soñaba; soñaba con hacer lo mismo que antes hiciera Bergson en *Matière et mémoire*, a saber, relacionar cuerpo y psique; indagar el modo en que los médicos harían suyas, en el ejercicio de su profesión, las aportaciones de los psicólogos más importantes para él: Bühler, Köhler; Koffka y Külpe; estudiar el modo en que una enfermedad orgánica acaba siendo un suceso en la vida de toda persona; y tantas otras más. Ante él una gran prueba, pero dispuesto a afrontarla: su insuficiente preparación en estas cuestiones en aquellos momentos no iba a poder alejarle de lo que “colmaba toda su ilusión”. He ahí a Laín en estado puro.

Y también soñaba con alcanzar definitivamente su futuro profesional y conocer a sus dos grandes maestros en el campo de la Filosofía:

Supongamos que mi curso en Santander llega a ser todo lo que de él yo espero... ¿quién considerará descabellada la pretensión de lograr en Madrid un puesto docente, modesto, desde luego, pero suficiente para que nosotros tres, mi mujer, mi hija y yo, podamos vivir allí? Una vez en Madrid, estudiaré Filosofía en la Facultad donde enseñan los dos maestros que ahora necesito, Ortega y Zubiri y teniendo en cuenta que nadie en España anda seriamente el camino a la vez antropológico, filosófico y médico por el cual pienso moverme, ¿por qué no verlo como vía de acceso a una futura cátedra universitaria en la cual yo, esta íntima ambición de mi vida a la cual y sólo a la cual puedo llamar yo, pese a no ser hoy sino imaginada e ilusionante posibilidad mía, me sienta auténtica y definitivamente realizado? (Laín 1976: 138-139).

No hay que olvidar que Laín está trabajando como médico en un psiquiátrico. Por si sus testimonios anteriores acerca de su afición por la práctica no eran suficientes, exponamos uno más: “no sé ver enfermos, y acaso por esto nunca me ha gustado ver enfermos”. La inquietud en la que ahora se mueve es una prueba más que evidente de cuáles eran sus verdaderos intereses intelectuales y profesionales. Seis meses preparando el curso y otros tantos soñando -¡siempre soñando!- en un futuro esperanzador para él y para su familia.

c. El despertar de un sueño: la guerra civil

Llegó el mes de julio de 1936 y Laín, como todos los españoles, dejó de soñar. El cambio no pudo ser mayor. Pero, desde luego, no en la dirección que él había estado soñando: “(la guerra) supuso una alteración radical en el curso de mi vida”. Lo que durante muchos meses de esfuerzo y esperanza había sido la “almendra” (una sabrosa almendra) de sus cavilaciones, acabó convirtiéndose un 18 de julio en la más amarga de todas ellas.

Sólo Barcia pudo llegar a dar dos lecciones en el Curso. Laín ni tan siquiera pudo estrenarse. Ahora bien, desde el punto de vista de su formación intelectual, muy poco perdió, pues “esas no profesadas lecciones han sido decisivas respecto a mi ulterior vida intelectual”. Algunas de las lecciones que iba a dar eran: “Fenomenología del espíritu. Vías para una comprensión del espíritu”, “La percepción en tanto que actividad del espíritu”. “La memoria. Lo material y lo inmaterial en la memoria”. “La conciencia. Fenomenología del yo”. “Voluntad y libertad. Libertad del espíritu y libertad del hombre”... así hasta doce, más otras siete cuya preparación y exposición compartía con Barcia.

El desconcierto del momento debía ser muy grande. A título personal, una gran incertidumbre sobre las cuestiones más perentoriamente vitales; también económicas y familiares. ¿Qué hacer? En aquel estado de cosas había que tomar decisiones y actuar en un sentido u otro. Y lo hizo.

Laín optó por adscribirse al bando “nacional”. Sobre los posibles motivos de tal adscripción, Albarracín en su libro *Retrato de Pedro Laín* señala que

Su decisión es consciente... Porque, ¿acaso no ofrece el que luego llamarían el “glorioso Movimiento Nacional” la posibilidad de una nueva esperanza de convivencia, la última, la definitiva?. La realidad de una serie ininterrumpida de fracasos, o por mejor decir de opciones imposibles de la izquierda en la vida nacional, le cierra esta otra vía, impulsándole así a esa derecha... (Albarracín, 1988: 42).

El mismo Laín, en la misma obra, en la entrevista que aparece en sus últimas páginas, ratifica esta versión

Libremente, y según lo que yo hasta entonces había sido y era, me adscribí a uno de los bandos de la contienda; aun cuando múltiples razones –unas de orden familiar y temperamental, tocantes otras a mi manera de entender y sentir mi condición de español-, me movieron ya desde entonces al empeño de superar o intentar superar de algún modo, en mi conciencia y en mi conducta, esa sangrienta división de mi pueblo (Albarracín, 1988: 84).

Evidentemente, las cosas no ocurren de la noche a la mañana. Laín va viendo como se suceden las cosas y en él se va gestando una opinión sobre ellas. En este sentido, la última decisión no puede consistir en un simple juego de “cara o cruz”, pues, incluso reconociendo, con Popper, que toda decisión no consiste en última instancia sino en un acto de fe, la que él adoptó debió venir condicionada por determinadas razones.

Otro discípulo de Laín, Diego Gracia, piensa, en cambio, que la primera decisión que toma Laín viene determinada preferentemente por un componente religioso. Para nuestro autor, la catolicidad de España (y España misma como nación) era algo esencial y, por tanto, “innegociable”. Escribe Gracia: “Laín ha visto muy bien que su generación... vivió la contienda como una “guerra de religión”. Y para corroborarlo reproduce un párrafo de *España como problema* que acaba así:

Los demás, carentes de refugio, con el alma semiformada, vimos complicada nuestra personal deficiencia con el imperativo de una opción dramática: a un lado, la afirmación católica y nacional; a otro, la pura negación de esos dos principios o la afirmación de otros que los excluían *a limine*. Cada cual eligió lo que su propia biografía le hizo creer preferible (Gracia, 2005: 62).

Según este autor, Laín optó por un bando “por pura coherencia religiosa; mejor aún, por coherencia moral”, lo cual, en realidad, venía a ser lo mismo en el contexto católico de entonces.

De la misma opinión es Jorge M. Ayala; para este profesor fue la fe católica de Laín, una fe recuperada durante su estancia en Burjasot, la que le llevó a sentirse más unido al alzamiento nacional y a confiar en lo que “este alzamiento tenía que ser” y, añade, poniendo en boca de Laín, que:

Poco a poco iría dándome cuenta de que en mí, más que proyectos regían otra vez las ilusiones: acabar con el materialismo histórico, acabar con el separatismo, acabar con el desorden social permanente, reconquistar una patria históricamente arraigada, reconquistar la verdadera libertad de la Iglesia...Y una decisión firme: de momento haré lo que yo -ilusionadamente, sí- creo que debo hacer (Ayala, 2002: 202).

Mucho se ha escrito sobre las causas de la guerra civil. No es este el lugar para hablar de ello. Nos corresponde aquí traer a colación a dos filósofos que hablaron sobre lo inevitable de la guerra en la especie humana (y en el resto de las cosas existentes) y que para ello utilizaron sendos conceptos que nos servirán para confrontarlos con la actitud que nacerá en Laín en este tiempo de guerra y que será santo y seña de toda su vida y de su obra.

c.1 De la guerra: dos visiones paralelas

c.1.1 Heráclito

Heráclito, conocido como “el oscuro”, había dejado dicho que “la guerra es la madre de todas las cosas” (en griego, el “padre”). Parte en su análisis de la situación de la sociedad para extrapolarlo a continuación a la totalidad del cosmos. Para él, en la *polis* hay una diferencia de clases y en la medida en que los intereses de unas y otras son distintos, incluso opuestos, entran en conflicto. La polis es un espacio que siempre permanece transformándose en la lucha. La polis es el origen de las luchas.

Esa ley que reconoce la contradictoriedad social debe ser aplicada a la totalidad de las cosas. A esta ley la podemos llamar “dialéctica”. Extrapolando esta ley al cosmos dirá que éste es eterno y que está estructurado en continuas transformaciones, resultado de una tensión armónica de contrarios. Para el filósofo de Éfeso, el universo está movido por un fuego central que lo agita y disgrega todo. El mundo es una equilibrada tensión de fuerzas contrarias, “como el arco y la lira”. Todas las cosas son una pero surgen movidas por la discordia, en ese perenne proceso de juntarse y separarse que es el devenir del mundo.

Nada nuevo bajo el sol: la guerra civil española como una más de las miles y miles de guerras que ha habido, hay y habrá. Unos humanos con unas determinadas ideas se enfrentan a otros humanos con otras determinadas ideas. Después de muchas muertes, la paz. De hecho, así se ha construido la historia de los pueblos. La nueva situación de paz se asienta siempre sobre el suelo que recubre los cadáveres de los millones y millones de seres humanos que han muerto... ¿por una caprichosa voluntad humana? ¿O acaso por una inexorable ley natural? Para Heráclito, la respuesta es evidente. La guerra forma parte del ser de las cosas, o mejor, es aquello que lo procura. Las cosas surgen de la discordia.

c.1.2 Schopenhauer

Unos veinticinco siglos más tarde, un extraordinario filósofo alemán, Arthur Schopenhauer, coetáneo y autoproclamado rival -sin demasiado éxito- de Hegel, con otros vocablos, viene a expresar la misma idea. El filósofo de Danzig hace de la Voluntad el concepto clave. De ella dice que es una Voluntad única e indistinta que consiste en un deseo permanente y ciego, sin meta y sin razón. Esta Voluntad se objetiva en la naturaleza, en el mundo, como su representación, como fenómeno que individualiza la Voluntad única en la pluralidad de sujetos espaciotemporales.

La Voluntad es una pero cristaliza en multitud de seres individuales arrastrados cada uno de ellos por un mismo impulso ciego. Al ser arrastrados por

esa Voluntad que les constituye, los individuos entran en una especie de guerra de todos contra todos -en la línea que había mantenido Hobbes-, convirtiendo el mundo en un lugar espantoso de dolor y sufrimiento constantes.

Los seres humanos, al igual que el resto de la naturaleza están arrastrados por esa Voluntad que se manifiesta en forma de deseo y ambición. La razón y el entendimiento -que son instrumentos que posee el hombre al servicio de esa Voluntad ciega de vivir- constituyen una visión irreal del mundo, una pura apariencia, que, no obstante, es útil a esa Voluntad de vivir. La razón y el entendimiento organizan la realidad en forma de un entramado de relaciones espaciales, temporales y causales, que es a lo que Schopenhauer llama representación.

De este modo, junto al mundo representado, que es una apariencia de realidad, la realidad organizada según espacio, tiempo y causalidad, hay otra, la realidad en sí, que es impulso ciego e irracional a la existencia, y que permanece desconocida para la mayoría de los hombres. Esta Voluntad es la causante del sufrimiento permanente que es la existencia humana. Las dos vías que propone para escapar de los requerimientos de la Voluntad son el arte y la ascesis.

Puede cada ser humano, pues, llegar a detenerla en algunos aspectos y siempre desde un punto de vista particular (por ejemplo, no perpetuando la vida, no teniendo descendencia). Pero a nivel colectivo, ciertamente, la evidencia de los hechos nos habla de la gran dificultad que supone hacer frente de una vez y para siempre a esa Voluntad. Tras breves periodos de quietud, ella vuelve a la carga. La confrontación se impone y todo vuelve a comenzar. La guerra se sirve de la muerte para certificar el nacimiento de una nueva situación que acabará deteriorándose y convirtiéndose en un nuevo punto de partida para la lucha. Y así siempre. En general, los seres humanos no somos conscientes de esa situación de servidumbre. De ahí que sea imposible el acuerdo.

Una nueva representación del pensamiento de Heráclito y Schopenhauer – la enésima- se desarrolla esta vez en el interior de España. Aquí se enfrentan y se matan entre sí, dando cuenta de esa Voluntad irracional de la que habla Schopenhauer y del juego dialéctico de contrarios del que habla Heráclito, conciudadanos y miembros de una misma familia. En el horizonte -¿qué hay en el horizonte?- una nueva situación que acabará siendo igualmente vieja cuando se convierta en una nueva fuente de conflictos. Y así siglo tras siglo.

Pero frente al pesimismo inherente a esta visión de la realidad, siempre se alzan voces humanas que no se resignan a ser meras marionetas en esa vorágine de fuerzas que se nos imponen y que, por ello, suponen un intento por dominarlas, por abrir una puerta a la esperanza. Un ejemplo de ello -para nosotros- es el que representa Laín.

d. Un abrazo entre hermanos: la escenificación del “abrazo dialéctico”

Desde Santander, Laín conseguirá llegar -en los últimos días del mes de agosto- a Pamplona, zona nacional, con la esperanza de poder reunirse algún día con su familia; mientras tanto Barcia Goyanes partirá rumbo a Galicia. Pero antes de partir hacia la capital navarra, la vida le deparará una gran sorpresa de un claro sabor agridulce. Durante el tiempo que Laín permanece en Santander lo más importante que le va a ocurrir, desde un punto de vista estrictamente personal, es el encuentro totalmente fortuito con su hermano José.

Educados en un mismo ambiente familiar, el hermano hacía algún tiempo que se había adscrito a las Juventudes Socialistas. En su casa paterna, como dijimos y según nos relata Laín, siempre reina el cariño y respeto mutuos. Ya comentamos las diferencias religiosas, y tal vez políticas, que había entre su padre y su madre. Nunca estas diferencias supusieron impedimento alguno para que reinara siempre en el hogar un ambiente muy favorable para la educación de los tres hijos Pedro, José y Concha.

Y ahora, después de muchos años, al comienzo de una guerra fratricida, se encuentran por pura casualidad los dos hermanos en una calle de Santander - ¡Qué situaciones puede llegar a depararnos la vida!-. Era un día de finales de julio. Un hermano, José, quiere ir a Madrid, zona roja, y el otro, Pedro, quiere ir a Pamplona, zona nacional. Los dos saben lo que piensa el otro; los dos saben qué es lo que les espera a todos; los dos tienen unos mismos padres y unos mismos recuerdos; los dos han sido educados en unos mismos valores y, sin embargo, a pesar de todo lo que les une, no pueden hacer nada por evitar la situación en la que están inmersos; los dos se ven obligados a arrinconar un mismo amor familiar y a dejar de lado la presencia imaginada de sus padres allí, entre los dos, suplicándoles que no se enfrenten, que no luchen, que no maten, que no mueran; los dos queriendo no pueden hacer lo que sus padres desearían; los dos son esclavos de “su deber”.

“Nos abrazamos y conversamos unos minutos... muchas cosas nos separaban, otras nos unían...él me declaró su total fe en un triunfo inmediato de la República. También yo le hice saber mis propósitos; mis deseos, más bien”. Y tras el primer abrazo de reencuentro -el pasado y el presente fundidos en un instante-, el abrazo de despedida -el presente y el futuro diluidos en la más absoluta incertidumbre-. “Ambos con los ojos húmedos, nos miramos mutuamente durante algunos segundos; luego nos abrazamos con fuerza” (Laín, 1976: 165).

El futuro llegó veintiún años más tarde. Para entonces seguirían siendo los mismos pero no lo mismo: *idem, sed aliter* (fórmula de la que tanto uso hace Laín en su obra para describir la trayectoria biográfica de las personas).

Un abrazo de despedida entre hermanos, una separación; una puesta en escena de lo que la guerra supuso para muchas familias y para un país entero: enfrentamiento y división, aniquilación del otro y por todas partes muerte y destrucción. Ahí tenemos, sacados por la fuerza al escenario en que se escenifica la representación de la voluntad schopenhaueriana, a dos hermanos: Pedro Laín y José Laín, dispuestos a interpretar sendos personajes -en un espacio, un tiempo y debido a una serie de causas- de una misma obra representada millones de veces en la historia humana y escrita por esa voluntad ciega e irracional de la que nos habla el filósofo alemán.

No obstante, al mismo tiempo, ese abrazo entre hermanos acabará simbolizando para nosotros el modo en que uno de los personajes, Pedro Laín, hará frente, tratando de detenerla, a esa fuerza brutal y aniquiladora. Laín caerá en la cuenta de que la única manera de detener a esa voluntad ciega e irracional es el amor. El resultado, una actitud que él llamará en lo sucesivo “voluntad asuntiva y superadora”.

Un abrazo físico -con personajes reales- es la mejor representación posible para simbolizar un modo formal de actuar, al margen, por tanto, de cualquier espacio, cualquier tiempo y cualquier causa. Es lo que encierra lo que Laín denominó “abrazo dialéctico”, y recientemente Gracia ha denominado “abrazo asuntivo” (Gracia, 2008a).

A ello se refiere también su hijo, Pedro Laín Martínez, cuando relata esta circunstancia comparándola con la que vivieron Antonio y Manuel Machado y otras tantas familias: “Los hermanos Laín Entralgo representan también ese anhelo de reencuentro, de amor fraterno nunca roto por las divergencias ideológicas que los separaban” (Laín Martínez, 2006).

Creemos que ésta será la gran lección que aprenderá nuestro autor -desde un punto de vista intelectual y ético- de los avatares y consecuencias de la guerra civil. Esta es la gran lección que ha de sacar de su vivencia de la muerte vestida de uniforme, esta es la idea que se configura en Laín a partir de la presencia del cadáver en tiempo de guerra. Así:

- Frente a la “dialéctica” de Heráclito, entendida como enfrentamiento y guerra, basada en la lucha de contrarios, la “dialéctica del abrazo”, entendida como actitud superadora del conflicto entre posiciones opuestas, fundamentada en el amor.

- Frente a la “Voluntad ciega e irracional” de Schopenhauer, como causa de la constitución de los diversos seres que hay en el mundo, y de la lucha a ella inherente por hacerse un hueco en la representación en que consiste la existencia, a costa de eliminar al otro, anulándolo en tanto que tal otro,... (frente a ello, decimos) la “voluntad asuntiva y superadora” de Laín como modo de buscar y hallar, junto al otro, en una empresa dialogada y compartida, lo que une frente a lo que separa, lo que es común frente a lo que es exclusivo, lo que integra frente a lo que excluye.

2. LA MUERTE EN UN UNIFORME

En este apartado, damos cuenta de las vivencias que Laín va a tener de la muerte en el contexto de la guerra, esto es, siempre y cuando la muerte haya acaecido como consecuencia de los aspectos propios que comporta toda guerra. De ahí que se excluyan en este apartado las producidas por causas naturales aunque fuera durante el tiempo que duró la confrontación. Los hechos de que tenemos noticia son de tres tipos: en dos de ellos Laín se encuentra de forma directa frente al cadáver (a y b), en otro las noticias le llegan a través de terceros (c) y, finalmente, un tercer tipo en que la experiencia no está ya en la misma muerte, sino en la actitud que se tome ante ella; en este caso, en el mal trato dispensado al cadáver, una vez ya enterrado, por quienes ultrajan las sepulturas por cuestiones políticas (d).

a. El homenaje

Recién llegado a Pamplona, sobre el 20 ó 21 de agosto de 1936, acude a ofrecerse como médico al Gobierno Militar. Allí le remiten al Hospital Militar en donde tiene lugar su primer encuentro con la muerte, vestida para esta ocasión con uniforme militar.

Extrañado por no encontrar a nadie en el Hospital, queda perplejo ante la situación a la que le lleva el murmullo de unas voces cada vez más cercanas. Ante él, “lo insospechable”. En una estancia amplia, sin apenas nada más que una alfombra roja sobre el suelo, yace el cuerpo sin vida de un militar, el teniente coronel Ortiz de Zárate. El cadáver lleva puesto el uniforme. La cabeza reposa sobre una almohada. Frente a él la figura de un general que resulta ser Millán Astray y unos pasos más atrás todo el personal sanitario del Hospital.

El general habla de la muerte al compañero fallecido “¡Hermano, ya la tienes! ¡Ya es tuya! Cuántas veces has corrido tras ella en los campos de África... Ya es tuya; fundidos en un abrazo estáis yaciendo los dos...” y tras unos segundos de silencio cantó el himno legionario. Ante tal escena, comenta Laín, “mientras viva recordaré el estupor y el escalofrío que me invadieron el alma” (Parada, 2007, LXXXIX).

La muerte, literalmente, yace de uniforme. En las palabras del orador una idea subyace: al militar, al “hombre de honor”, no le cabe mayor gloria que dar la vida por algo, por una idea, la “patria”, por ejemplo. El militar sabe que corre tras la muerte, pues ella está siempre al acecho y, aun cuando la hace presente el enemigo en el campo de batalla, es para el valiente combatiente una especie de gracia que viene a dar sentido a su vida: morir por una idea. La muerte en el

campo de batalla es, como la del torero en la plaza, la razón de ser del camino elegido, la identificación de lo que se es con lo que se quiere ser, el reencuentro con lo más íntimo. Es como el amor de deseo, el *eros*; expresa el reencuentro con lo que no siendo uno mismo viene a completar en la plenitud. Por eso le habla así el general: “ya es tuya; fundidos en un abrazo estáis yaciendo los dos”. Por eso la muerte del combatiente es, desde esa perspectiva, la muerte más coherente, la más “ética” y también la más estética o, en palabras de Rilke, la más ‘propia’. El griego Aristófanes, como contraposición, tal vez no hubiese encontrado mejor marco para su mito del humano andrógino en su reflexión sobre *eros*.

Esta idea de la muerte, lamentablemente, ha existido, existe y, mientras haya humanidad, existirá. El contenido de la idea puede variar, pero como modo de representarse la muerte es lo mismo: una idea. Ahí están, por ejemplo, los terroristas suicidas; su acto es también el reencuentro con la idea que la muerte escenifica; en este caso, el paraíso. Y tantos y tantos más ejemplos: patria, honor, libertad, justicia, etc. El discurso sobre la muerte en el primer Laín, como hemos de ver, también girará sobre este supuesto.

Pero, vestidos de uniforme, no todos tienen la “suerte” de morir como la que tuvo el teniente coronel, porque no todos se visten de uniforme voluntariamente, por cuanto no reconocen en ello su vocación concreta de ser tal hombre y, por tanto, no lo tienen como un modo de acceso a su ser más íntimo y personal ni a la felicidad. Pues, qué es sino, desde un punto de vista psicológico, la vocación. ¿Acaso no es el sentimiento de que lo que se hace se adecua con lo que se quiere ser y que, en ese sentido, plenifica, o mejor, va plenificándonos? ¿Y no es acaso ese sentimiento de no necesitar nada más lo que solemos llamar felicidad? La muerte en uniforme no siempre fue tan ética ni tan estética.

b. El fusilamiento

En plena guerra, el segundo encuentro con la muerte tuvo tintes mucho más dramáticos. Miembro de Falange, se incorporó durante su estancia en Pamplona a la vida de cuartel. Allí enseñaba a los voluntarios a manejar el fusil. Tal vez fuera a finales de agosto o primeros de septiembre cuando al grupo al que él pertenecía se les cita “a las seis de la mañana” para llevar a cabo una misión. Guardada en secreto, con las primeras luces del alba deja de serlo: va a ser fusilado un “condenado a muerte”. Éste era “un hombre joven, (que) procedía de un pueblo de la Ribera, condenado por delito de rebelión. ¿Un anarcosindicalista que se obstinó en seguir fiel a la República?” (Parada, 2007: XC).

La guerra aparece ante sus ojos en toda su crudeza; ante él la ejecución de una persona, la muerte-asesinato de una persona. Mientras la guerra se limita a ser una cuestión de ideas sobre las que se habla y también se discute no es guerra

real, no es “verdaderamente” una guerra. Íntimamente, Laín debió darse cuenta de que estaba en guerra cuando se enfrenta a aquella situación particular en la que ahora las palabras -y, por tanto, las ideas- dejan lugar a los hechos: “¿Es que te (me) van a hacer disparar sobre un hombre indefenso?”, se pregunta.

-¡Qué trágico conflicto! ¿Qué debo hacer? Yo no creía que la guerra era esto. No, no puede ser. No puedo ser yo quien esté aquí con un fusil para matar a un ser humano indefenso del que no sé ni quién es, ni qué ha hecho, ni por qué ha de morir. ¿Qué hago yo aquí? ¡Me quiero ir! Yo no sabía, si lo llego a saber, ¡ay, si lo llego a saber! ¡Ahora ya es tarde! (Así, imaginamos, debió pensar Laín).

Tal vez, preguntas de este jaez debieron amontonarse durante segundos en quien voluntariamente se había ofrecido a combatir de un modo u otro en uno de los bandos. Era la misma persona que había quedado prendada con las lecturas de Ortega, de Zubiri. ¡Qué conflicto, qué trágico conflicto! ¡Cuánta contradicción!

La tensión debía ser máxima, como lo fue, en proporción inversa, el derrumbamiento posterior.

A Laín no le hicieron disparar; su presencia fue -eso debía buscarse- una lección con vistas a un futuro más o menos inmediato: un ver para aprender. Fue un pelotón de soldados el que llevó a cabo tan deleznable acción. Y, aunque a título particular, hay una notable diferencia, el hecho es el mismo. Cualquiera de los soldados que formaban parte de aquel pelotón de fusilamiento -alguno habría que no, evidentemente (así es, ha sido y será la naturaleza humana)- pensaría lo mismo que Laín.

En este sentido, tiene razón Buero Vallejo cuando a propósito de la posición de Laín, escribe

Nadie que haya vivido la espantosa tragedia española puede dejar de pensar en lo cerca que pudo hallarse de verse forzado a obedecer órdenes terminantes, o incluso de cumplir, por fanatismo, el “deber político” de matar a seres indefensos... No llegamos a tener “las manos sucias”, pero quizá no podamos envanecernos de que ello se deba a nuestra integridad moral y no, al menos en parte, al azar que las mantuvo limpias (Buero Vallejo, 1987: 120).

El reo, naturalmente, era ‘uno’ del otro bando. Una determinada idea acabó con su vida. A un hombre joven le han privado de lo más absoluto -la vida- por una mera idea que, incluso ella, acaba muriendo con el tiempo. ¡Qué absurdo!

Al joven cuyo cadáver yacía ahora en el suelo, sin alfombra ni almohada, por haberse “rebelado” le privaron de gozar de cuanto la vida nos dispensa. Aquello con que nos encontramos, lo que nos es dado, nos es arrebatado violenta e injustamente. Como si no fuera poco con el propio proceso natural: vida-

muerte, el ser humano se convierte en juez y se adelanta cortando de raíz lo que iba a crecer y dar fruto.

Modificando levemente una fórmula expresada en algunos momentos por Laín, nos preguntamos: ¿Cómo tiene que estar constituida la realidad humana para que se comporte como lo hace? ¿Cómo tiene que estar constituida para que tengamos en tan poca estima el milagro en que consiste la vida en general y nuestro vivir, en particular?

- “¡Fuego!”, debió gritar una voz.

Tras un una salto de polichinela trágico, su cuerpo cayó pesadamente al suelo. Luego, el tiro de gracia, con esa cruel irrisión que encierra tan increíble nombre. Aquello que pocos segundos antes había sido la realidad viviente y prometedora de una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios... había quedado reducida a ser un montoncito de carne inmóvil y muerta (Laín, 1976: 182).

¿Cómo reaccionó Laín ante esa muerte entre uniformes?

Tan pronto como me vi libre, corrí hacia un templo, el primero con que topé –la iglesia de San Ignacio resultó ser-, me senté en uno de sus bancos y caí en la más profunda y acongojada meditación religiosa de mi vida. Uno puede llegar al fundamento último de sí mismo, Dios le llamamos los cristianos, por dos caminos reales, el intelectual y el moral. “¿Por qué hay algo y no más bien nada y por qué y para qué existo yo, el hombre que a sí mismo se hace esta pregunta?...¿Ante qué y cómo responderé de una acción respecto de la cual de uno u otro modo y en una o en otra medida me siento responsable?... La fortuna me había evitado hasta mi participación en el acto de disparar (¿Qué hubiera hecho yo de no haber sido así?... muchas veces me lo he preguntado). (Laín, 1976: 183).

Laín se plantea abandonar la “causa”, pero no puede. También pasar a Francia y unirse a “la tercera España”... “Señor, dame una luz”, implora.

En base a esta experiencia, Laín tomó cuatro resoluciones: no volver a coger un arma, aceptar la guerra civil como un mal inevitable, hacer todo cuanto pudiese para reunirse cuanto antes con su esposa y su hija y “asumir y coordinar como mejor me fuese posible las vidas, las ideas y las mejores aspiraciones de cuantos españoles yo conociese, aunque fueran distintos de mí”.

c. El “paseo”

La tercera experiencia que experimenta ante una muerte como consecuencia de la guerra no tiene carácter de “inmediatez”. Laín no está presente en el momento de producirse el evento, pero, cuando llega a sus oídos la noticia, la vive con una gran intensidad. Desde Pamplona Laín se desplaza a Sevilla para poder informar posteriormente a su mujer de la situación que está viviendo su familia. Llega Laín a esta ciudad y se entera de que su suegro “había sido paseado” en la carretera de Dos Hermanas.

Ante este asesinato, Laín no deja de preguntarse “¿dónde y con quién estaba yo?” Su suegro, cuyo único delito había sido pertenecer, como un miembro más, a Acción Republicana, “era un hombre bueno, dispuesto siempre a hacer el bien a quien lo necesitase, fuera cual fuera el color del pensamiento y el nivel social del favorecido. Y en su misma ciudad le habían matado a mansalva” (Laín, 1976: 186).

Tratando de averiguar qué había pasado, fue a visitar a dos personas que habían sido siempre considerados como amigos del suegro. La reacción de éstos, cabizbajos, ante sus preguntas acerca de si no podían haber hecho “algo” más por su vida, lleva a Laín a afirmar “¡Dios mío, a qué vil cosa llamamos amistad!”.

Esta actitud será la primera de una larga lista que a lo largo de los años verá él en la derecha española: “su incapacidad para la denuncia de cualquier fechoría cometida en aras de lo que ella considera “su orden””. De vuelta a Pamplona, tal vez buscando argumentos para reafirmarse en su decisión, Laín acaba considerando que al fin y al cabo “los otros” habían hecho a este respecto tanto o más que “los míos”, pero, reiterándose en la idea anterior.

El ya citado Buero Vallejo, que analiza en un artículo esta actitud política de Laín, hace ver que éste, en una nota a pie de página de su libro autobiográfico, añade, no obstante: “Sí. Pero entre los otros siempre hubo una voz denunciadora”, con lo que resalta la incipiente autocrítica que según este autor aflora en Laín, de quien considera que “soportar esa perpleja lucha interior sin dimitir de la actuación es lo realmente ejemplar” (Buero Vallejo, 1987: 120).

Tal vez el mayor problema al que se enfrentaba Laín a partir de ahora era cómo comunicar a su mujer la muerte del padre, máxime teniendo en cuenta su adhesión al bando de quienes le habían dado muerte. “¿Olvidaré alguna vez su desconsuelo, su abatida confusión, y el llanto súbito de nuestra hija ante una escena de lágrimas... que no podía comprender?”. Algún comentarista de su obra sugiere el hecho de que será esta situación familiar -“aquellos” a los que pertenecía el marido habían dado muerte a su padre- la que acabará alejando a Laín definitivamente de los postulados que, en mayor o menor medida, defendió durante dos décadas.

d. La profanación

La última de las experiencias de la muerte en este contexto no hace referencia a la muerte propiamente dicha, de la que nos ocupamos en otro lugar, sino a la profanación de la tumba donde reposaban los restos de su madre.

Desde Urrea le llegan noticias de su padre y del peligro en que se encontró tras el paso por el pueblo de unos falangistas proclamando “el nuevo orden” y de cómo, tras ellos, llegan unos milicianos catalanes de la CNT-FAI que, tras adueñarse del pueblo y matar a varios amigos de la familia, profanaron el cementerio “donde yacía mi madre” y remataron la faena quemando la iglesia.

Allí, su padre, permaneciendo fiel a sus ideales republicanos, se vio impotente para detener esas muertes y vejaciones. “De un modo u otro, el drama de la guerra civil había caído con enorme dureza sobre mi familia”, escribe Laín.

Acerca de ese acontecimiento, tenemos dos testimonios. En uno de ellos, Jesús Tena, un vecino de Urrea -al que ya nos hemos referido- cuenta que el padre de Laín “quiso impedirlo enfrentándose a aquel vandalismo, haciéndoles saber que era el padre de José Laín, Comisario del Partido Comunista de España, pero aquellos herejes lo único que hicieron fue amenazarle con pegarle un tiro en la nuca si no se callaba”. Cuenta también que de vuelta a casa, ante aquel estado caótico, le comentó a su padre, del que los Laín eran vecinos, “Bautista, de esta forma la guerra está perdida” (Tena, 2006).

El otro es del investigador Antón Castro que en el video *Pedro Laín Entralgo y Aragón* relata los intentos del padre de Laín por salvar un cuadro de Goya que estaba en la iglesia. Sus intentos, sin que se sepa a ciencia cierta, no tuvieron éxito: “Probablemente el cuadro ardió con la iglesia” (Castro, s/f).

La violencia humana no conoce límites. ¡Qué decir de quien mata! ¡Y qué no decir de quien encuentra gozo en profanar tumbas donde descansan los restos de quien fue una persona! ¿Cómo es posible tanta miseria? ¿De qué modo está constituida la realidad humana para que comportamientos de este tipo sean posibles?

Estas son las únicas experiencias de una guerra -de las que nos han llegado noticias- que, de un modo directo y cruel, pondrán en contacto a Laín con la muerte, una muerte en la que siempre está presente alguien, sea de un bando u otro, que viste, de un modo u otro, uniforme de guerra.

3. EL CADÁVER COMO IDEA

Es evidente que las razones que empujan a una guerra, a cualquier guerra, se expresan en palabras tales como “justicia”, “patria o nación”, “religión”, “poder”, “territorios”, “defensa”, “rebelión”, “riqueza”, “etnias”, “igualdad”, “privilegios”, “sublevación”, “placer”, o, como más recientemente, “armas de destrucción masiva” y tantas y tantas más. Cada una de ellas significa algo. Es a ello a lo que llamamos “concepto”. Es cierto, sin embargo, que el significado no designa siempre la misma situación en todos los posibles usos que se puedan hacer del concepto. Así, puede ser que dos pueblos se enfrenten por “defender” sus derechos, o que lo que una facción entiende como “revolución” la otra le denomine “sublevación”. Ni qué decir de la confusión a que puede llevar el término “justicia” o “legitimidad”. ¿Acaso algún contendiente en una guerra considerará que sus argumentos para emprenderla no son “justos” o “legítimos”? ¿Acaso cabe hablar de guerras “legales” y de guerras “ilegales” como suele repetirse en la actualidad?

Pues bien, en las experiencias de la muerte relatadas por Laín en el contexto de la guerra civil, nosotros distinguimos dos modos diferentes de percibir el cadáver: o bien la presencia del cadáver me sitúa en el trance de preguntarme por el *qué*, o bien me sitúa en el de preguntarme por el *cómo*.

a. El cadáver como idea: el *qué*

La primera experiencia relatada por Laín, tal vez por la solemnidad del acto, o tal vez porque el cadáver ya estaba ahí presente y no llegó a conocerse en vida a quien acababa de morir -por lo que en ella está ausente el tránsito de la vida a la muerte-, es contemplado por Laín, así lo pensamos, con una cierta frialdad y distanciamiento. Sobrecoge la figura del que fuera teniente coronel, apoyada su cabeza en una almohada, tendida en el suelo sobre una alfombra roja; sobrecogen las palabras del general que reverberan en el silencio de la estancia; sobrecoge la firmeza de los allí presentes, pero todo ello es algo externo para quien observa. Viene a ser una puesta en escena magnífica para un espectáculo solemne. Hasta cierto punto, esta primera vivencia de Laín puede ser considerada como la que experimenta un espectador -que eso ha sido él- ante un montaje espléndido de una obra teatral, salvando las diferencias, naturalmente. En cierto modo, también aquí la muerte puede ser considerada parte de un espectáculo, como el que Laín vivió de pequeño en su pueblo o cuando, siendo estudiante de Medicina, presencié, en lo que denominábamos el anfiteatro de la disección, la primera de ellas

El contenido de la despedida del militar fallecido le conmueve: “Mientras viva recordaré el estupor y el escalofrío que me invadieron el alma”; le crea una especie de inquietud intelectual pero, en modo alguno, es determinante para observar en su conducta, a partir de entonces, un cambio de actitud.

Está fuera de toda duda que la idea que expresa aquel cadáver y que late en el sentir de todos los allí presentes es, preferentemente, “España” o “patria”. La muerte es deseada si llega en el cumplimiento del deber; morir es digno si se hace defendiendo una determinada idea; en este caso, la patria. Ésta se convierte en el objetivo al que lo demás debe subordinarse.

Al propio Laín esta primera vivencia de la muerte vestida de uniforme le lleva, al igual que al general y a los allí presentes, a una idea, puesto que acaba preguntándose: “¿qué era en su entera realidad mi patria...?”, para acabar con un: “Dios mío, ¿qué es España?” (recordando a Ortega).

Acaba preguntándose por el *qué*: qué es esto, qué es lo otro. Desde este punto de vista, la vivencia de la muerte ha pasado de largo ante la persona Pedro Laín. En nada parece haberla modificado. Su inquietud está en descifrar un concepto, un *qué*. Predomina en esta vivencia un anhelo de saber, incluso una necesidad de comprender. En cualquier caso, la presencia del cadáver reclama una posible respuesta que puede acallar al sujeto que pregunta pero que, en cuanto que tal, no lo modifica. Lo importante ahora es saber “qué es España”, como importante puede ser saber qué es tal cosa en cualquier otro ámbito. La intimidad del sujeto, el “hondón de su alma”, no ha sido trasgredida.

El cadáver está ahí y, a lo sumo, en tanto que cosa-sentido me remite a lo común, a una definición o a una descripción, pero en ningún caso deviene en algo de lo que pueda apropiarse quien lo contempla. La respuesta a la pregunta que la presencia del cadáver despierta, pertenecería a lo que Laín, siguiendo a Zubiri, llama “*lo en mí*”; lo que está en mí pero que en modo alguno me constituye como tal.

Por ello, las ideas que encierran cualquier respuesta a un *qué* no forman parte de aquello de lo que no podemos prescindir para seguir siendo quienes somos. En este sentido, son perfectamente intercambiables.

b. El cadáver como idea: el *cómo*

Las tres vivencias siguientes no le llevan a Laín a preguntarse ¿qué es España?, sino a ¿cómo debo actuar en lo sucesivo para que cosas como éstas no vuelvan a ocurrir y que todos los españoles, y con ellos todas las opiniones, tengan cabida en un espacio y en un tiempo comunes?

Esta pregunta convoca al sujeto que la hace, le exige su presencia y, por ende, una respuesta que no se limita al mero entramado conceptual, al campo de las definiciones, sino que afecta al modo de actuar en todas y cada una de las acciones que haya de llevar a cabo en lo sucesivo. Este modo de preguntar exige la presencia de lo más profundo de la persona. A ello se le insta para dar una respuesta.

Sin duda, vivencias de este tipo, como la propia presencia como posible autor en una ejecución, pertenecen a ese tipo de hechos que marcan una vida. El distanciamiento que supuso la vivencia anterior en el Hospital Militar y la frialdad de la idea política que, como colofón, la acompañó, se tornan ahora en recogimiento y estremecimiento.

Ello supone que lo vivido desestabiliza profundamente y exige una respuesta que modifica las estructuras hasta entonces existentes. Lo incorporado de este modo, no sólo está “en mí”, sino que lo hago *mío*. Laín decide, inmediatamente después de la ejecución, no coger jamás un arma y también decide asumir y coordinar vidas, ideas y aspiraciones de cuantos españoles conociese “aunque fuesen distintas a las mías”. La presencia del cadáver despierta en él un cambio en la forma de actuar respecto a lo que había hecho hasta entonces. Un cambio de intenciones que, si es sincero, acabará pues integrándose en lo más propio de uno, en lo que verdaderamente es suyo, en tanto que casa con lo que se es. Laín, merced a esa vivencia, se apropia de un modo nuevo -para él- de actuar, un modo que, como hemos de ver, le pertenecerá ya de por vida.

Las otras dos vivencias, el asesinato de su suegro y la profanación de la tumba de su madre, cometidos por personas con ideas distintas, le hacen ver la unilateralidad de las mismas, pues acaban cometiendo las mismas tropelías. No está pues -no puede estarlo-, en ninguno de los dos bandos la razón. Está no ha de ser exclusiva de nadie. Como sabemos, Laín ha leído a Ortega y sabe, al menos teóricamente, que el verdadero paisaje no puede ser uno solo: el contemplado por mí. La guerra y la experiencia de la muerte que ella le depara, le reafirman -ahora desde un punto de vista “real”- en las palabras del filósofo madrileño.

Pues bien, está será la gran lección que, fruto de las vivencias de la muerte en el contexto de un enfrentamiento armado, sacará Laín en los primeros meses de la guerra. Ello tendría que haberse traducido en su vida y en sus escritos de estos años de guerra y en los siguientes -hasta, aproximadamente, 1944-. Lo hemos de ver en el capítulo I de la Tercera parte. Allí remitimos.

El cadáver que como “un montoncito de carne muerta e inmóvil” yace en el suelo, o el cadáver de quien fue “paseado” por la carretera o el de quien fue ultrajado, fue un alguien, fue una persona. Pero lo importante de estas vivencias es, como se ha dicho, que de ellas va a brotar una nueva idea que tendrá su

concreción en los más variados aspectos de la vida de quien las experimenta. Esta idea ya no será un *qué* como en la anterior (qué es España), sino un *cómo*, un modo de hacer que impregnará los diferentes *qués*, una especie de imperativo categórico que, formalmente, estará presente en las más diferentes actividades que Laín lleve a cabo: en la solución de los conflictos (en la política), en el modo de acercarse a la verdad (en la gnoseología) y en el obrar en la vida real (en la moral).

La nueva situación no se queda, pues, en la mera exterioridad, sino que se adentra; nos invade y nos modifica. El sujeto sí que es alcanzado en esta ocasión por la vivencia. Sólo así, desde el *cómo*, alcanzarán sentido los distintos *qués*.

A partir de aquí, hemos de ver algunas de las consecuencias que la presencia de la muerte ha de tener en la vida de Laín.

b.1 La voluntad asuntiva y superadora

Algunos de los cambios a los que hemos aludido no se hacen esperar. Efectivamente, Laín abandona la vida militar y con ello su estancia en el cuartel, dando fe así de la primera de las cuatro reglas que se impuso en la Iglesia de san Ignacio de Pamplona tras haber asistido a la ejecución.

Su nueva ocupación será la de colaborador en el diario *Arriba España*. Allí empezará a publicar artículos que se constituirán en el germen de ese nuevo modo de hacer, el *cómo*, dando cuenta así también del profundo cambio que supusieron en la vida de nuestro autor las últimas experiencias de la muerte.

En la primavera de 1937 publica en el citado periódico una serie de artículos con el título general de “Tres generaciones y su destino”, germen de lo que será su obra posterior *España como problema*.

Como no puede ser de otro modo, la ocupación primera y fundamental de Laín en este tiempo es la guerra y la discusión en torno a los más diversos conceptos que se suscitan a su alrededor. Será en este campo, en el de la política, donde empieza a dejar señales de la lección que las vivencias de la muerte sembraron en él.

El siguiente texto constituye un primer ejemplo de su nueva actitud. Refiriéndose al contenido y a la forma de los artículos arriba citados, escribe:

Lo importante es recordar (al margen de lo *que* decían) la realidad y la intención de su conjunto. Un crítico agudo y bien documentado hubiese advertido en su contenido deficiencias notorias e interpretaciones recusables; bien las percibo yo ahora, pero junto a unas y otras... doy por seguro que ese crítico habría encontrado en

el autor una *actitud* mental respetuosa, estimativa, de ninguna manera maniquea... (y que al término del examen hubiera descubierto) lo que en aquéllos me parece medular: una ingenua voluntad asuntiva y superadora, la quijotesca o cuasiquijotesca pretensión de proponer, frente a nuestra desgarrada cultura reciente, una suerte de *Aufhebung* hegeliana. En efecto... pensé que el problema... (de) “las dos Españas” podía y debía ser resuelto por la asunción unificante de una y otra en una empresa superadora, palabra en boga, de lo que en sí y por sí mismas habían sido ambas (Laín, 1976: 194-95). (Las cursivas son nuestras).

Este texto traduce el cambio que se opera en Laín a partir de la primavera de 1937. Los “*qués*” acaban no siendo lo que eran -el propio autor los tilda de errores- y con el tiempo son sustituidos por otros. No son ellos, pues, lo importante. Lo esencial es la nueva actitud -el *cómo*- con el que se afrontan los temas; en este caso el tema político que, por razones obvias, ha de ser el primero en que se plasme la nueva actitud.

Pero antes de seguir con la nueva manifestación actitudinal, hay que señalar que conceptos tales como “*Aufhebung*”, “en sí” y “para sí” remiten a Hegel.

b.1.1 La herencia de la *Aufhebung* hegeliana

Laín conoce a Hegel y

Desde un comienzo siente una gran seducción, pues para este filósofo hay una verdad absoluta, pero está sólo en Dios. Aquí en la tierra todas las verdades son limitadas, parciales, necesitadas unas de otras. Es la lección de Hegel, que la antítesis es tan necesaria como la tesis para construir la síntesis. Y que esta síntesis es a su vez tesis de un nuevo movimiento dialéctico (Gracia, 2003b: 112-113).

Detengámonos un momento en el filósofo alemán. Nos hallamos, ni más ni menos, frente al “padre de la historiología moderna”, según Ortega, y ante “la madurez intelectual de Europa”, en palabras de Zubiri. Dos voces, sin duda, autorizadas.

La filosofía de Hegel pasa por ser el último gran sistema filosófico, en el que confluyen y conjugan prácticamente todas las filosofías anteriores. Su objetivo será la explicación de la totalidad de lo real sin escisión alguna. A esa totalidad, Hegel le da diversos nombres: Espíritu Absoluto, Infinito, Yo absoluto...

El Espíritu absoluto es el punto de partida de la filosofía. Para Hegel es la totalidad, la realidad entera; es el proceso de su propio devenir, el círculo que presupone su fin y su objeto, y cuyo fin está al principio. Tiene la capacidad de convertirse en algo concreto y real sólo por su desarrollo y a través del fin que le es propio. Lo absoluto se va transformando hacia un fin; es sujeto y objeto a la vez, o mejor dicho, superación de objeto y sujeto. Es Espíritu, Sujeto autoconsciente, pensamiento autopensante, proceso de autorreflexión. En cuanto es pensamiento es sujeto; y en cuanto es autopensante es objeto. De esta forma, Hegel afirma la identidad de la subjetividad y de la objetividad, de lo racional y de lo real. La naturaleza es la manifestación de lo Absoluto.

Un concepto muy importante en Hegel y que tendrá una clara influencia en Laín es el de dialéctica. Ésta constituye en Hegel tanto la esencia de la realidad como el método de su deducción conceptual y de su comprensión. Desde Heráclito la dialéctica significa contradicción. En este sentido, la visión dialéctica de la realidad y del saber consiste en concebir el todo como un conjunto de elementos que mantienen entre sí una relación de oposición y antagonismo.

Pero la dialéctica también significa dinamismo. En este sentido, la visión dialéctica de la realidad y del saber consiste en concebir el todo como un proceso. El motor de este proceso es la contradicción u oposición entre dos momentos del mismo (afirmación-negación), que exige ser conciliada y superada en una síntesis superior, que se convierte a su vez en un nuevo momento del proceso, que será a su vez negado y superada su negación en una unidad mayor. En el proceso dialéctico el todo crece en espiral. En ese proceso no se pierde, sino que se integra y se recoge, todos los elementos de la oposición. El mismo Hegel pone un ejemplo en la *Fenomenología del Espíritu* al señalar que el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace desaparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.

La suprema unificación de todos los contrarios se realiza en lo Absoluto, en el que cada momento está necesariamente interrelacionado, en una relación de oposición, con los demás. Hegel emplea para designar este juego de suprimir, conservar, superar la expresión alemana *aufheben*, que Ortega tradujo como “absorber” al otro.

¿Y cómo entiende Laín esa especie de *Aufhebung*?

Como un movimiento en el que todas las perspectivas son de igual modo necesarias, pues si bien es cierto que en el camino hacia la verdad algunas de ellas, la antítesis, acaben negando a otras, la tesis, en modo alguno comporta ello exclusión, sino más bien todo lo contrario: integración, asunción. De este modo, en la síntesis están presentes por igual los dos momentos anteriores y los dos son por igual esenciales. La síntesis se constituye como tal, y es lo que es, en la medida en que en ella está cuanto la hizo posible. Si en Hegel la negación conlleva cierta exclusión y, por consiguiente, cada momento es, sobre el anterior, una superación excluyente -que deja atrás-, en Laín cada momento incorpora al anterior, lo asume, lo integra, lo incorpora, superándolo. En este sentido, señala Diego Gracia que nuestro autor interpreta a Hegel “en un sentido estrictamente opuesto: frente a la superación por la vía de la exclusión, la superación por inclusión, por asunción, por integración” (Gracia, 2004: 67). La síntesis, como momento alcanzado, en modo alguno posee carácter absoluto, sino que, a su vez, se constituye en un nuevo punto de arranque del movimiento dialéctico. Esa fue la gran aportación de Hegel al conocimiento de la Historia.

El contenido de esa marcha histórica -de nuevo, el *qué*- es discutido por unos y por otros. Donde Hegel habla de Espíritu Absoluto unos verán a Dios y su manifestación temporal en la historia: la derecha hegeliana, mientras que otros verán la materia y su modo de desplegarse en la naturaleza y en la historia humana: la izquierda hegeliana.

Pero lo que supuso una verdadera novedad, un nuevo modo de explicar la realidad en general y la realidad humana, en particular, fue desplazar a una razón pura que trata de someter con sus estructuras a priori a la realidad. La razón pura opera sobre la realidad amoldándola a sus estructuras. Para ello se sirve de conceptos, de números y de leyes con los que trata de aprehender una realidad que de suyo fluye, que discurre en un tiempo. En su lugar, es la razón la que ha de someterse a la realidad.

Frente a una razón intemporal que, con carácter absoluto, conoce y actúa la margen del devenir de la realidad, una razón histórica, que con carácter parcial, situada siempre en perspectiva, no puede sino conocer fragmentos de una realidad escurridiza que se le escapa porque en sí misma es temporal. Con ello, como señala Gracia a continuación de la cita arriba indicada, “la razón histórica trata de pensar desde la realidad y la vida, en tanto que la razón pura trata de someter la vida y la realidad a la razón”.

Laín desea llevar a la realidad española este tipo de acercamiento. La razón con que aproximarse no ha de ser la propia del racionalismo: una razón que, puesto que establece los parámetros desde los que es posible el conocimiento de la verdad, es por esencia dogmática. Y ese dogmatismo de la razón, esa creencia en que la propia es la visión correcta a la que deben amoldarse las circunstancias históricas es la fuente de los continuos errores. Y si este modo de proceder quedase circunscrito al ámbito de lo puramente

especulativo, tal vez no trascendiese su defectuoso modo de proceder. Pero, cuando éste se instituye en las cuestiones que conciernen a las relaciones de poder en el seno de un grupo humano, el resultado no es otro que la discusión y el conflicto, el cual, en ocasiones, como en el caso español, desemboca en una guerra.

La razón que ha de solucionar los conflictos, piensa Laín, necesariamente ha de ser histórica: ha de recoger las distintas perspectivas desde la que es contemplada una única realidad. Si la historia no discurre de una manera plana, sino que está llena de grandes surcos que, como valles y montañas, la recorren; si entre los hombres prima muchas veces más el desacuerdo que el acuerdo, fruto, como venimos diciendo, de las diferentes circunstancias desde la que la realidad se contempla; si la historia, en definitiva, avanza a pesar de, o merced a, las enormes contradicciones en que se debaten los seres humanos, entonces solo caben dos posturas: o negar al otro, al discrepante (eliminándolo, por ejemplo), porque no piensa como nosotros -convencidos como estamos que sólo desde nuestra razón se explica la situación problemática- o, por el contrario, nos ponemos en el lugar del otro y hacemos un esfuerzo por comprenderle y, yendo más lejos, asumir lo que dice, hacerlo nuestro y buscar conjuntamente lo que nos une en lugar de certificar lo que nos separa. Esta es, sin duda, la forma propia de proceder de la razón histórica; la primera, tan dogmática ella, es la racionalista. Ya sabemos con cual está Laín.

En esa toma de postura, que dejará de ser puramente teórica y se volcará en la práctica, mucho tuvo que ver la experiencia de una muerte vivida entre uniformes militares.

Del siguiente modo describe él mismo su particular modo de entender la *Aufhebung* hegeliana, adaptándola a las circunstancias españolas, configurando así lo que llama “voluntad asuntiva y superadora” o “dialéctica del abrazo”

Sé muy bien que a la historia pertenecen esencialmente el drama, la violencia, la corrupción y la desmesura; mi experiencia me impide imaginar Arcadias sobre el suelo de nuestro planeta... Pero nunca dejaré de ver en la “dialéctica del abrazo”, no sólo la forma ideal del proceso de la historia, también la clave última de éste, pese a las rémoras que constantemente le impongan nuestras lacras y deficiencias. En términos hegelianos ella es para mí “la astucia de la razón”. Reconocer la existencia del discrepante y el adversario, mostrar que las razones propias del uno y el otro se hacen más profunda y convincentemente comprensibles cuando se las entiende desde las nuestras y dentro de las nuestras, envolverle con una actitud teórica y práctica, en la cual por igual operen la inteligencia y el amor; a esto llamo yo, transhegeliana y transmarxianamente, cristianamente, en suma “dialéctica del abrazo” (Laín, 1976: 473).

En 1996, a punto de cumplir noventa años, en un artículo titulado “El humanismo del hombre de ciencia”, Laín sigue viendo en la voluntad asuntiva y superadora la forma, el *cómo*, que está en la base de la solución de los conflictos:

Cuando se trata de cuestiones controvertibles y controvertidas sólo una actitud mental puede ser universalmente válida: aquella en que el expositor se hace lealmente cargo del pensamiento ajeno y se esfuerza por dar razón suficiente de él, desde el que por sí mismo profesa. Método del “abrazo dialéctico” la he llamado más de una vez (Laín 1996c: 111).

Basten estas dos descripciones, que ocupan tres espacios temporales distintos y muy distantes entre sí: 1937, 1976 y 1996, para dar cuenta de la vehemencia con que el todavía joven Laín quiso cumplir de por vida aquella regla que se impuso a sí mismo tras asistir al fusilamiento de un preso de guerra y que el resto de vivencias reafirmaron. Habrá que ver, como acabamos de decir, si sus escritos del tiempo de guerra e inmediatamente posteriores lo certifican plenamente.

En la introducción de este apartado hacíamos referencia a los tres campos en los que la “dialéctica del abrazo” se ha de expresar: en el campo de la política, en el campo de la gnoseología -y su consecuente extensión al campo de la cultura y la ciencia españolas- y en el campo de la ética. A los dos últimos ya nos hemos referido en distintos lugares: en primer lugar, por lo que hace a la gnoseológica, cuando nos encontramos con Ortega. (Prescindiremos aquí del debate sobre la Ciencia y la Cultura en España). En segundo lugar, por lo que hace al campo de la ética, a ella nos referimos cuando nos enfrentamos a la *conversio morum* por la que pasó Laín durante su estancia en Burjasot. Resta, pues, ocuparnos ahora, de forma concisa, de su particular *Aufhebung* política.

b.1.2 El *ghetto* al revés

En una entrevista realizada en 1997, Laín señala que fue en 1936 cuando “la pertenencia a mi país se me hizo dramática -mejor, se me hizo en sí misma drama- y exigió imperiosamente de mí lo que tal vez con otro curso de nuestra historia, tal vez yo mismo nunca hubiera hecho” Para añadir: “porque, desde 1937 hasta hoy... me propuse entender históricamente la escisión de los españoles (y) superar las causas de esa bisecular divergencia” (Sotelo, 2003: 136).

¿Y qué es lo que hizo y que sin el drama de la guerra, tal vez, nunca hubiera hecho? Quizás dijo mucho más que hizo, como él mismo señala cuando afirma que

En mi tangencial y ocasional relación con la política -ni sirvo ni he querido servir para la política-, yo he vivido en primer término el

deber de hacer algo en el campo correspondiente a mi cargo de Rector universitario, único que he tenido, y mi *deber de decir* lo que debería hacerse por los gestores de la vida pública (Laín, 1987a: 134).

No obstante, de algunas de las -según él- contadas actuaciones en el campo de la política, nosotros nos detendremos, por el carácter de la presente investigación, en lo que el propio Laín denominó el “*ghetto al revés*” y lo haremos con el único objetivo de mostrar un tipo de actuación política concreta como manifestación histórica de una idea: la voluntad asuntiva y superadora, la cual, como ya hemos señalado reiteradamente, hunde sus raíces en la vivencia de lo que venimos denominando “la muerte en uniforme”.

¿Qué fue el denominado “*ghetto al revés*”?

En 1938 se constituyó en Burgos el Servicio Nacional de Propaganda del bando “nacional”. El entonces ministro de Interior, Ramón Serrano Suñer, puso al frente del mismo a Dionisio Ridruejo y éste fue delegando en un “amplio, diverso y coherente grupo de personas” la composición de las diferentes Secciones que lo configuraban: Ediciones, Plástica, Radio, Teatro y Cinematografía. Laín estaba al cargo de Ediciones. A su lado, en la misma Sección, Luís Felipe Vivanco, Luís Rosales, Gonzalo Torrente Ballester, Antonio Macipe, Antonio Tovar, Carlos Alonso del Real y Melchor Fernández Almagro. Otras personas formaban parte de las otras secciones.

Pese a la amplitud y diversidad del grupo, a todos ellos les unía una

Animosa juventud... y una relativa esperanza, a un tiempo real y autocultivada, en el triunfo definitivo de nuestra actitud frente al problema de España, la más inteligente y generosa, aunque a la postre la más fracasada de cuantas a la sazón pululaban por la “zona nacional” (Laín, 1976: 230-231).

Este grupo había de ser políticamente aceptable sólo en la medida que no tratase de intervenir en cuestiones “serias”, por lo que en la práctica no pasaba de ser una especie de “reserva literaria, un aderezo para el lucimiento”. Lo cierto es que, por una parte, el poder los veía con ciertos recelos y sólo los toleraba y, por otra, el pueblo y las minorías intelectuales que sufrían una gran represión, los veían como personas protegidas al servicio del poder.

Dentro del contexto en que se hallaba y merced a una cierta laxitud del propio poder, aquellos hombres y mujeres algunas cosas podían empezar a hacer. Entre ellas, escribe Laín, “conseguimos que los libros de Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y Federico García Lorca apareciesen de nuevo en los escaparates de las librerías”, pues en el espíritu de este grupo estaba vivo

el propósito de que lo mejor de España, viniese de donde viniese, estuviese presente en la vida pública.

Al frente de la Editora Nacional, Laín llevó a cabo una fecunda labor de edición de obras, dentro de las posibilidades existentes.

Pero muy pronto, el *ghetto* al revés, empezó a sentirse amenazado desde distintas instancias religiosas y políticas, por un “espíritu de revancha”. “¿Podía ser admisible -se pregunta Laín- para esos poderes la voluntad de incorporar sin deslealtad -valgan como ejemplo estos nombres- a Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado y Ortega?”

El grupo apostó siempre por el “en” -“aquello en lo cual y por lo cual nosotros somos nosotros”- en lugar del “frente a” -“aquello respecto de los cuales o aquello respecto de lo cual se están definiendo quienes así hacen suyo ese pronombre”-. Y lo que es más importante: el proyecto de ese *ghetto* era un proyecto de hacer España: la España asuntiva y superadora de la división permanente; una España, como ha repetido tantas veces Laín, en la que

Pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de san Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arinterro y la poesía de Antonio Machado; y para salir al paso de los simples, los perezosos y los terroristas que llaman eclecticismo de ocasión a mi propuesta... 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 (Laín, 1956b: 20-21).

Todos los integrantes de ese grupo, cada uno a su manera, confiaba en esa idea. Y al terminar la guerra, cuantos hombres y mujeres de un bando u otro, ¿qué podían sino desear más que una “España amorosa y superadora”?

De una manera limitada durante los años de la guerra e *in crescendo* durante los años posteriores, Laín no dejó nunca de poner en práctica aquella idea nacida en él en la iglesia de san Ignacio en Pamplona: el “abrazo dialéctico”, que el profesor Reyes Mate sintetiza diciendo que “(éste) no era la negación de las diferencias entre los hombres o de las contradicciones dentro de uno mismo, sino la confianza en la capacidad del hombre para superarlos” (Reyes Mate, 2001), al igual que para Pedro Cerezo, para quien “Laín es un maestro en buscar la convergencia de las diversas perspectivas. Su *modus philosophandi* es dialógico, integrador” (Cerezo, 1998: 27).

b.2 El diálogo y sus condiciones en Laín Entralgo

Quisiéramos acabar este segundo encuentro con la muerte con un artículo de Laín, escrito en 1963 con el mismo título que el que abre este apartado, por un doble motivo: porque en buena medida pone punto final a la idea que hemos estado comentando: la voluntad asuntiva y superadora / la dialéctica del abrazo, y también por su actualidad.

Hoy día asistimos a una demanda continua de diálogo en todas las esferas de la vida pública. Para la solución de cualquier conflicto: vecinal, deportivo, marital, cultural o estrictamente político, todo el mundo hace un llamamiento al diálogo. ¿Qué hay que entender por diálogo? ¿Todos nos referimos a lo mismo cuando utilizamos este vocablo?

Sin duda, la dialéctica del abrazo contempla como uno de sus componentes fundamentales el diálogo con el otro; no el único, ciertamente, pues siempre cabe actuar en lugar de hablar (“obras son amores y no buenas razones”, dice un refrán español). En el artículo al que nos referimos, Laín, tras establecer una tipología de posibles diálogos (amoroso, la tertulia, el socrático y el que denomina “en equipo”) se centra en el diálogo político, al que, en principio, describe como un intercambio de palabras dirigidas al bien común. Lo verdaderamente importante es que el diálogo se produzca en igualdad de condiciones de quienes son partícipes en él; sólo así hay verdadero *día-legein*. En caso de sumisión por parte de uno de los participantes, hay lo que los griegos llamaban *hypo-legein*, que no es sino una tácita declaración de la previa sumisión a la postura dominante. En esta postura lainiana está presente la mejor tradición de la filosofía occidental, tal como pone de manifiesto Adela Cortina en el artículo: “Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, publicado en el libro colectivo *La filosofía hoy* (Cortina, 2004: 179-187).

Precisamente ésta es una falacia hoy dominante. “Queremos dialogar”, “no nos cerramos al diálogo” o “el conflicto sólo se solucionará con el diálogo”, son todas ellas expresiones que se oyen continuamente desde determinados grupos y que, en realidad, vienen a significar que partimos de una verdad ya establecida -la nuestra, posición dominante- y sólo se espera del otro -el sumiso- que se acerque a la posición de partida. De este modo, el diálogo no deja de ser una especie de pleitesía: se puede hablar, se puede argumentar, pero con el único fin de justificar lo que de suyo es prácticamente inamovible. En este contexto, el diálogo equivale a permitir opinar, o lo que igual, simplemente, oír o escuchar; esto es, pura formalidad y apariencia. Pues bien, Laín considera que para que se produzca un verdadero diálogo político son necesarias las siguientes condiciones:

- Libertad: “sin la posibilidad externa de hablar, y sin la mínima valentía que requiere la expresión idónea del propio sentir, no es posible el diálogo”.

- Respeto a la opinión y a la persona del otro: “cualquiera de las formas, patentes o larvadas, del maniqueísmo político -conmigo, la luz y el bien; con el otro, el mal y la tiniebla- hacen imposible *a radice* el diálogo”.
- Una mínima capacidad de expresión. Si las anteriores condiciones hacen referencia al campo de la educación ética, ésta pertenece a la noética, a la propia formación intelectual.
- Perspectivas reales, lo que equivale a tener presente una “clara conciencia del límite irrebalsable” (Por ejemplo, lo establecido en las leyes mientras están vigentes -el ejemplo es nuestro-).

Así, en la línea que establecimos al inicio del presente encuentro con la muerte, cuando en el cadáver descubrimos junto a una idea que nos llevaba al *qué* otra que nos conducía al *cómo*, las siguientes palabras, escritas por Laín veinticinco años después de su resolución de cambio de actitud, muestran el modo en que aquel incipiente germen estaba ya arraigado en nuestro autor. Formaba ya parte de lo irrenunciable de cada uno, de lo íntimo, de lo que nos constituye como personas:

Una comunidad humana que no acepte como principio constitutivo la diversidad libremente expresada de quienes la componen, será desde el punto de vista político... una comunidad enferma... La convivencia en la *polis* es por esencia coloquio interminable entre visiones del mundo que, siendo distintas entre sí, más aún, no pudiendo dejar de serlo, pueden, sin embargo, subsistir una junto a otra y hasta perfeccionarse mutuamente. Conseguir esta perfección a través del diálogo es tal vez la máxima dificultad y la gloria máxima del gobernante, si éste no olvida su deber indeclinable de gobernar sobre personas (Laín, 1963b: 104). (Hay que llamar la atención sobre el hecho de que esto lo escribía Laín en 1963).

Como colofón a este segundo encuentro con la muerte y como punto de enlace con el que viene a continuación, reproducimos por su extraordinaria importancia unas palabras escritas en un libro con el sugestivo título de *Ejercicios de comprensión*. Allí, Laín afirmaba:

El incomprensivo es un hombre que sólo sabe vivir rodeado de cadáveres; su actitud espiritual le convierte en un sepulturero de la Historia. Quien, por contraste, trata de comprender, vive haciendo vivir, resucitando (Laín, 1959: 18).

III. TERCER ENCUENTRO

LA MUERTE EN UN ROSTRO: EL CADÁVER COMO PERSONA

1. LA MUERTE EN UN ROSTRO

El rostro conocido que ahí yace ya no sonrío como sonreía, ni gesticula como cuando nos informaba de sus intenciones, ni tan siquiera se transforma en sus facciones como lo hacía cuando sufría. El rostro que conocimos se ha vuelto inexpresivo y rígido. Ya no es capaz de manifestar nada. Aquello que le hacía ser, y ser tan particular -tal ser-, otorgándole toda su expresividad y riqueza, ya no está. O bien se ha marchado o bien se ha disuelto. No hay más.

Pasados unos segundos desde su última expresión, el rostro se muestra inalterable; a lo sumo, un cambio de color, nada intencional; en absoluto fruto de lo que hasta entonces era manifestación de una voluntad. Tampoco ninguna expresión de deseo, ni de sufrimiento, ni de gozo ante el descubrimiento de un problema intelectual o mundanal, ni de nostalgia, ni de satisfacción al ver dar sus primeros pasos a una incipiente vida, ni de placer ante el sabor de una comida, ni de alegría por el recuerdo del tiempo pasado, ni de esperanza al imaginar una mejor situación futura. Por no haber, ni tan siquiera hay ya una mueca de desaprobación, ni de enfado, ni de dolor, ni tampoco una sola lágrima. El rostro ya no traduce nada, ya no expresa nada. ¿A dónde han ido a parar todas las denominadas capacidades humanas: la memoria, el deseo, la imaginación, la emoción, la intelección, la esperanza,..., todo cuanto una superficie de piel era capaz de expresar? ¿Qué ha sido de esa variedad de matices tan extraordinaria, tan única -que sepamos- en el cosmos? De repente, tras un último suspiro, todas las manifestaciones, absolutamente todas, y con ellas todas nuestras facultades, así, de golpe y en comandita, desaparecen para siempre. La muerte tiene aires totalitarios.

¿De qué modo vivió la muerte Laín cuando ésta se presentó en aquellos a quienes vio manifestarse de tan múltiples maneras? ¿Qué llegó a pensar Laín cuando la muerte se le presentaba en un rostro conocido?

En nuestra exposición distinguiremos entre la muerte de los padres, acaecida en el periodo que venimos comentando, y, por extensión, la de algunos amigos, ocurrida en un tiempo posterior. Todas ellas muertes con rostro, con un rostro propio; no intercambiable, por tanto.

a. La muerte de los padres.

Durante el periodo que venimos comentando, 1935-1937, además de las muertes producidas con ocasión de la guerra, Laín ha de ver cómo fallecen sus padres. Muy pocas noticias nos ha legado de esos eventos.

Poco tiempo después de su boda, celebrada en diciembre de 1934, recibe la noticia de la muerte de su madre tras un problema de tensión arterial, acrecentado, según él mismo nos cuenta, por el activismo político de su hermano José. En ese sentido, transcribimos a continuación un texto de su hijo, Pedro Laín Martínez, con el fin de poner de manifiesto una doble situación: por una parte, la que estaba viviendo la familia en el año que muere la madre, y, por otra, cómo dos hermanos, descendientes de unos mismos padres, que han recibido unas mismas atenciones y educación, pueden llegar a tener puntos de vista tan dispares sobre una misma realidad.

“(José Laín) abogado que estudió en Madrid, se formó políticamente en las Juventudes Socialistas Unificadas, junto a Santiago Carrillo. En 1934 participó en la dolorosa revolución de Asturias y se exilió en Moscú para no ser eliminado tras la ocupación del Principado... Volvió a España tras las elecciones de 1936. Hizo la guerra en varios frentes y al final se exilió en Alicante... En Moscú estuvo cerca de 20 años con su mujer e hijos. Volvió con la amnistía en una expedición a Castellón después de largas gestiones... y a la influencia de Don Pedro, su hermano. Se ganó la vida con sus traducciones del ruso (Laín Martínez, 2006).

La madre, apenas afectada hasta entonces por la enfermedad, empezó a derrumbarse al saber que el hijo era perseguido. El último día que Pedro Laín la vio con vida fue el día de su boda. Fue entonces cuando le pudo dar los que iban a ser el último abrazo y el último beso de su vida. Cuando la volvió a besar estaba besando ya su “frente glacial”. Laín recuerda con unos pocos detalles más este hecho en su libro autobiográfico; en el resto de biografías que se han escrito sobre él, apenas ocupa un párrafo. Nos cuenta que, estando en Valencia, recibió dos telegramas: en el primero se le informaba que su madre había sufrido una hemorragia cerebral y en el segundo, inmediatamente después, le llegaba la noticia del fallecimiento. Nos cuenta Jesús Tena que “Doña Concha, la esposa de Don Pedro, murió de muerte repentina a la hora del mediodía” (Tena, 2006).

Laín recalca que escribe esto sin “sombra de melodramatismo, con toda la objetividad de un certificado médico”. Este hecho obedecerá sin duda a poderosas razones, pero contrasta, como hemos de ver, con la pasión que pone en las palabras con que se refiere a los amigos muertos. Lamentablemente, no hay ningún documento -que sepamos- en el que se exprese de una manera mucho más “cálida” tan irreparable pérdida. Hemos de suponer todos los sentimientos que

acompañaron a Laín durante aquella madrugada fría del mes de enero de 1935 mientras velaba el cadáver de su madre en su casa de Urrea.

Desde Valencia, él y su mujer, llegaron en tren a Tortosa. Allí les esperaba un hermano de López Ibor que les facilitó un coche de alquiler con el que atravesaron el Maestrazgo hasta llegar al hogar familiar. Durante todo este duro trayecto -hay que pensar que era de noche, en las condiciones de las carreteras de los años treinta y en las del propio vehículo-, Laín no debió de tener otro pensamiento que el recuerdo de la madre y, tal vez, la pesadumbre de no haber disfrutado mucho más de ella debido a sus largas estancias fuera de casa debido a sus estudios. Esta suposición no ha de estar exenta de fundamento. Laín está a punto de cumplir veintisiete años y en el hogar familiar apenas ha pasado un tercio de su corta vida, independientemente de los periodos estivales.

Así describe Laín el “conmover espectáculo” que les esperaba:

Desde la misma calle hasta la estancia en que yacía el cadáver, una masa compacta de hombres y mujeres llenaba todos los espacios libres... Sentados sobre el suelo, mal abrigados contra el frío helador de aquella crudísima noche, quisieron que su muda y entristecida compañía rindiese un tributo postrero a la mujer que durante casi treinta años tan dulce y amorosamente había convivido con ellos... Entre carnes ateridas tuvimos que abrimos paso para llegar hasta mi padre, hundido y silencioso. Nos abrazamos sin palabras, sólo con lágrimas (Laín, 1976: 143-144).

Esta escena refleja lo que ha sido la muerte en nuestra sociedad hasta hace muy poco tiempo. Las personas morían en casa y allí acudían familiares y vecinos a velar el cadáver durante horas enteras. El luto de riguroso negro era la señal de duelo, y el silencio sólo era roto por los desgarradores llantos de quienes se congregaban en el velatorio. En las casas se arremolinaba la gente; su presencia debía ser, casi siempre, una muestra de respeto hacia el fallecido y sus familiares, una muestra del dolor sentido que necesitaba manifestarse y compartirse. Se podría decir que era una manera de hacerse fuertes ante la gran tragedia, ante el *nevermore* que la muerte representa. Se hablaba de las virtudes de los fallecidos, pues de los muertos hay que hablar siempre muy bien, y se obviaban sus posibles defectos.

Esta escena sigue vigente en muchos de nuestros pueblos todavía -y qué decir de otras culturas y de otros tiempos-. Un magnífico libro, *El hombre ante la muerte*, de Philippe Ariès, da cuenta de esta consideración “social” de la muerte. A ello nos hemos de referir en otro momento de esta investigación.

Hoy día, la muerte ha salido del domicilio. Las personas suelen fallecer en los hospitales; en cualquier caso, su última morada deja de ser su propia cama y la casa familiar, siendo sustituidas por una casa común de alquiler en la que los

familiares, en horario comercial, acompañan al difunto que yace en un ataúd abierto dispuesto sobre una tabla. Las visitas buscan acompañar, como antaño, pero se reduce notablemente el tiempo de su estancia. El cadáver está discretamente apartado, expuesto tras una vitrina. Da la impresión de que a éste se le contempla como en un escaparate se contempla un maniquí; con el cadáver no se está. Es evidente que las nuevas formas de vida han cambiado los distintos usos y tradiciones sociales; la muerte no podía quedar al margen.

Tras describir el encuentro con el cadáver de su madre, Laín muestra muy parcamente su experiencia personal:

Besé largamente la frente glacial de la que más allá de la muerte seguía siendo mi madre. De todos nosotros, sólo tres, mi padre, mi mujer y yo, podíamos juntar allí el gran dolor de haberla perdido... un cuerpo muerto... mi madre murió, se me murió (Laín, 1976: 144).

Un cuerpo muerto con un rostro, el de una madre. Dos años después, en 1937, ya en plena guerra, Laín recibe a través de una llamada telefónica la noticia de la muerte de su padre. Es su tío Honorato el que le dice: “Pedro, sé que tu padre ha muerto en Sueca”. Del siguiente modo lo describe:

(Mi padre) no había podido soportar el ambiente de mi pueblo, pidió su adscripción como médico al ejército republicano y fue destinado a un hospital de Sueca. Ahí fueron extinguiéndose las fuerzas de su corazón enfermo y allí... murió pronto (en el Hospital Militar). Se despidió de la vida declarando su deseo de que sus restos, cuando fuese, reposaran junto a los de mi madre (Laín, 1976: 219).

Del padre de Laín sabemos que

En aquel tiempo y en un pueblo tan pequeño como Urrea, en su consulta disponía de un equipo de rayos X, algo insólito entonces, de ello puede deducirse la inquietud y profesionalidad que tenía y su gran amor por la medicina. Parece que venían a su consulta de otros pueblos... Todo esto contribuyó a que fuese muy popular en la comarca (Tena, 2006).

Su última voluntad se hizo realidad en octubre de 1955, veintidós años después, bien vencido ya el plazo que establece la legislación sanitaria para estos menesteres

Mi hermana, mi mujer y yo decidimos cumplir ese fiel deber nuestro. Del entierro de Ortega salimos hacia Sueca, realizamos allí la exhumación -qué extrañamente penosa la vivencia de

contemplar, emergentes de un ataúd desvencijado, huesos que para uno todavía tienen nombre propio y querido-, y con el pequeño e improvisado féretro sobre el coche pasamos por el Maestrazgo al Bajo Aragón... quedaron al fin juntas -“polvo será...”, con el verso de Quevedo- las cenizas de los dos (Laín, 1976: 437).

Al igual que ocurriera cuando Laín se hallaba ante el cadáver de su madre, también ahora los huesos siguen teniendo rostro y nombre. Laín ve en el cadáver y en aquello que el paso del tiempo deja ver -que no es otra cosa que aquello (el esqueleto) que todos nosotros llevamos en vida siempre dentro sin que nos enteremos, ¡y tan contentos!, según la lúcida expresión de Gabriel Miró- a una persona, a un quien, a un alguien, al que le correspondió tener que hacer su vida, hacer la suya propia y en esa tarea siempre inacabada irse configurando como persona; una persona única, distinta de las demás, irrepetible.

El mismo día en que de nuevo sus padres volvieron a estar juntos, habló Laín desde el balcón del Ayuntamiento, pues por aquel entonces era ya un personaje conocido en la vida pública española. Sus palabras giraron en torno a la reconciliación: “vida hacia un futuro en el que la guerra civil no fuese posible”. Palabras que no debieron ser del agrado de algunos porque al poco tiempo decidieron romper la lapida recién puesta en la tumba de sus padres. Y añade Laín en nota a pie de página una observación cuando menos sorprendente en tanto que denota una cierta actitud pasiva de la familia: “Algo más tarde me dijeron que un alcalde conciliador había ordenado recomponer la lápida”.

El hecho de la exhumación de los cadáveres de sus padres había ocurrido el mismo día en que Laín asiste, en Madrid, al entierro de Ortega. Llegados a este punto, hacemos extensiva la vivencia de la muerte con rostros a la de todos aquellos “maestros” y amigos, cuyo testimonio nos ha legado Laín.

b. La muerte de los amigos

Ante los cuerpos muertos de los amigos, Laín, de forma escueta pero intensa, expresa sus emociones. En este apartado corresponde, como se ha hecho en los anteriores encuentros con la muerte y con la muerte de los padres, mostrar exclusivamente lo que experimentó Laín, el modo en que vivió la muerte ajena. Nos interesamos por su experiencia de la muerte desde los testimonios que nos ha dejado.

En el apartado siguiente, como se ha hecho en los encuentros anteriores -el cadáver como objeto de conocimiento y el cadáver como idea-, con excepción de los tres primeros encuentros, por la corta edad de nuestro autor, nos

centraremos en una de las posibles interpretaciones: la consideración del cadáver como persona.

La selección de los nombres que sigue a continuación tiene como único criterio la información, o ausencia de ella, que nos ha transmitido el autor. Sin duda, lo menos importante, desde nuestro punto de vista, son los nombres. Lo que más, también sin duda alguna, lo que representan de cara a la reflexión que hagamos a continuación, cuando hablemos del cadáver como persona. El orden obedece a la fecha de la defunción.

- Francisco Marco Merenciano. Como ya sabemos, Laín conoció a Marco en los tiempos de Burjasot. Sus sentimientos sobre la muerte los refleja en un “Prólogo al amigo muerto”, en el que hace suyos unos versos de Dionisio Ridruejo.

*No has muerto tú tan sólo.
Este yo que era en ti también ha muerto,
Y en medio de los tiempos yace inerte
Aquel trozo imposible de mi vida.
También yo era esa parte que podía haber sido
Y que matas muriendo...
También dentro de ti te entierra y te pudres,
que al fin soy polvo y cieno
En él se harán encono y hastío las memorias
De lo que no paso, de las palabras
que no llegamos a cambiar, del libro
que no escribirás nunca, de los viajes
que no hicimos jamás y que ya nunca haremos,
de las cosas y seres que hubieses deseado,
y de todo tu tiempo
que me das en herencia para que se fatigue.*

Y acaba con una afirmación: “Sí, es posible la amistad con el amigo muerto. Así siento yo la que todavía me une, a través de la memoria, más allá de la memoria, con éste que hace un año perdió una existencia terrena” (Laín, 1958a: 17-18), y es que, haciendo tuyas unas palabras de Ortega, escribe que los muertos no mueren por completo cuando mueren: largo tiempo permanecen; largo tiempo flota entre los vivos que les amaron algo incierto de ellos. Si en esta sazón respiramos a plenos pulmones y abrimos las puertecillas todas de nuestro sentimiento, los muertos entran dentro de nosotros, hacen en nosotros morada y agradecidos, como sólo los muertos saben serlo, déjannos en herencia la henchida aljaba de sus virtudes (Laín, 1959: 95).

- Ortega y Gasset. Del siguiente modo describe su vivencia de la muerte de Ortega en *Descargo de conciencia*: “Qué honda y múltiple emoción,

ver el traslado de su cadáver al cementerio, desde la calle de Monte Esquinza” (Laín, 1976: 413). Y en un artículo publicado al día siguiente escribía:

Contemplando la bien cincelada prominencia de su frente, recién convertida en marfil pensativo, ¡cómo se me hacía patente y punzadora esa realidad (la que Ortega representaba en aquella España) ¡Cómo sentían orfandad, ante aquel ya seco hontanar de palabras nobles e incitadoras, muchas de las raíces que dieron savia a mi ser. Ortega, nuestra multiforme aventura, la aventura de nuestra filialidad y nuestra esquivez: su cuerpo muerto me lo iba diciendo esta mañana, quedadamente, dolorosamente (Laín, 1959: 55-56).

- Ángel Álvarez de Miranda. De él escribió Laín que

Nuestros amigos muertos -más sobriamente: nuestros muertos- son mucho más que el sonido acaso emocionante de un comentario fugaz... el recuerdo de un amigo muerto me hace patente todo lo que ese amigo sigue siendo para mí, por debajo del rostro que mi vivir cotidianamente ofrezca... Sin ese amigo, sin lo que él viviendo me dio, ¿sería yo como soy ahora? Mi ser actual, ¿no está hecho en muy buena parte, con lógamo de muertos?... debo confesar mi deuda esencial –deuda de ser- con los que en torno a mí murieron (Laín, 1959: 113-114).

- Gregorio Marañón. En su libro *Gregorio Marañón*, Laín describe del siguiente modo el día del entierro del famoso médico en un fría y lluviosa tarde de marzo:

Murió Marañón, gastada al fin la fuerte máquina de su cuerpo por el exigente bregar cotidiano el 27 de marzo de 1960. Al día siguiente una multitud incontable y silenciosa acompañaba a su cadáver. Físicamente presente o moralmente representada, España entera estaba allí ¿qué había congregado frente a se cadáver a tantos y tan diversos hombres? Cuando alguien muere, a los que están en torno a él... se les muere a la vez una realidad y una posibilidad: la realidad de lo que el muerto había llegado a ser, la posibilidad de lo que llegaría a ser mañana, si hubiese seguido viviendo (Laín, 1969c: 73).

Y en un artículo publicado en *Asclepio* el mismo año de la muerte de Marañón escribe al final que “la orfandad es a la vez deber y dolor; el deber de que perviva en nosotros y en nuestros hijos lo mejor del padre muerto, el dolor de haber perdido a quien con su autoridad y su compañía nos ayudaba a ser” (Laín, 1960: 24).

- Dionisio Ridruejo. En una nota a pie de página, escribe Laín sobre el amigo muerto: “Recordándole yo ahora, otra vez siento avivarse el desgarró que el abrazo a su cadáver, caliente aún, produjo en mi alma” (Laín, 1976: 233).

En otro lugar, dice que “durante los días subsiguientes al 29 de junio de 1975, España entera lloró la muerte de Dionisio Ridruejo ¿será exagerado decir que, desde el entierro de Marañón, no se había producido una expresión de dolor colectivo tan extensa, diversa e intensa como aquélla?” (Laín, 1981b: 269).

- Xavier Zubiri. El periódico *El País*, con fecha 23 de septiembre de 1983, daba cuenta de la muerte de Zubiri. Allí, en la página veintinueve, puede leerse que unas noventa personas despidieron ayer, en el cementerio civil de Madrid, a uno de los maestros de la filosofía española... (Antes) la capilla ardiente quedó instalada a las once de la mañana en el aula magna de la fundación Jiménez Díaz. El cadáver estaba revestido con una sabana colocada como un hábito dominico. Su viuda, Carmen Castro, depositó en el féretro un ramo de rosas rojas. Ante el féretro desfilaron diversas personalidades de la vida cultural y política, entre lo que figuraron Pedro Laín Entralgo (que es citado en primer lugar, y a continuación otras tantas personas más).

Ese mismo día, en la misma página, aparece en el mismo periódico, un artículo de Laín titulado “Inacabado” -título sacado de una obra de Paul Lipken *Unvollendete*, que en otro lugar traduce Laín como “Interminados”-, que comienza señalando la conmoción en que le ha sumido la muerte del maestro: “Cuando el violento dolor de perderle me ha permitido pensar en él”, y que acaba con las siguientes estremecedoras palabras del discípulo:

Yo, pobre inacabado. No sólo en mi menguada y anhelante obra intelectual. Inacabado también ante aquello que con su vida y su palabra me daba y no me dará quien durante casi nueve lustros ha sido para mí maestro, amigo, hermano. Inacabado, porque, para vivir yo según mi propia vocación, una y otra vez le buscaré sin encontrarle. Inacabado porque penaré en él y me sentiré penosamente solo (Laín, 1983b: 29).

2. EL CADÁVER COMO PERSONA

Situado ante el cadáver de su madre en aquel frío amanecer del mes de enero en Urrea, a Laín en modo alguno le embargaría el mismo sentimiento y los mismos pensamientos que cuando, siendo estudiante de Medicina, se situaba ante un cadáver con el objetivo de escudriñarlos para estudiar en él los diversos órganos o ver, tal vez, las causas que habían desembocado en la muerte. Del mismo modo, tampoco debió experimentar lo mismo que cuando presencié en el Hospital Militar de Pamplona el discurso de Millán Astray ante el cadáver del teniente coronel fallecido, ni tan siquiera cuando asistió a la ejecución de un reo. Tampoco cuando se enteró de la suerte que había corrido su suegro.

En este último caso, la atención de Laín, a pesar de la proximidad familiar, se desvía hacia ideas como las de “justicia” (o, mejor, “injusticia”), “amistad” (o, mejor, “no amistad”) y a cuantas otras la guerra genera, de las que ya hemos hablado. Las circunstancias en que se produce el vil asesinato le inducen a ello. En los otros casos citados, la muerte no tenía rostro. No lo tenía en los cadáveres que se abren para estudiar en ellos ni lo tenía, para Laín, el del militar fallecido. Y aun cuando pudiera parecer que la presencia directa en el fusilamiento le pudiera conceder un rostro al joven tan atrocemente ejecutado, tampoco debió ser así. Lo importante del acto, lo que de verdad importa en aquella situación, visto desde nuestra perspectiva, es la situación que vive Laín, la reacción que en él se produce tras la tensión y la visión de los hechos que ha tenido que soportar. Pero, para ello, para llegar a esa reacción, hubiera sido igualmente desencadenante cualquier otro joven declarado en rebeldía, cualquier otro rostro. Lo importante en esta experiencia no es el muerto, sino las circunstancias que rodean la muerte, lo que pasa en Laín. Los rostros en todas estas vivencias son perfectamente intercambiables.

No sucede lo mismo cuando Laín se sitúa delante del cadáver de su madre, o ante los huesos del padre, o ante la frente glacial de Ortega o ante el féretro de Zubiri. A todas estas situaciones, lo que de verdad las convierte en dramáticas, en únicas, no es tanto lo que experimenta el espectador, que también, -en este caso Laín-, sino, sobre todo, lo que le ha acaecido a ese cadáver, o mejor, a la persona que en el tiempo antecedió a ese “montoncillo de carne”. El rostro de la madre, la persona de la madre, es única: ningún otro rostro podría ocupar su sitio en el corazón y en el recuerdo de Laín. El rostro de la madre es insustituible. Y, de igual modo, el del padre. También es único cada amigo fallecido.

Aun cuando el sentir general pueda ser similar en todos los casos, dependiendo del grado de cercanía y del tiempo compartido, en cada caso ese afligimiento tiene un rostro: el que corresponde a la persona fallecida.

Lo más similar que hasta entonces hubo experimentado Laín fue la muerte de su prima María, allá en sus tiempos de estudiante en Teruel. También

aquí la muerte tenía un solo rostro; de ahí que el niño Pedro, de apenas doce años, descubriera ya el atroz significado de la muerte: el nunca más.

Y es que ‘detrás’ de todo rostro hay siempre una persona. Y eso es lo que nos desconcierta de la muerte: que tan “duro bregar”, como tan bien señalara Unamuno, acabe en un mero residuo ahí puesto. Máxime en un animal que tiene la capacidad de pensar, pues todo sería distinto si el hombre no tuviera conciencia; si no cayese en la cuenta de lo que pasa a su alrededor; si no tuviese esa dignidad -el pensamiento- de la que hablaba Pascal. No; no es tanto el hecho de la muerte lo que la convierte en incomprensible: observamos que en la naturaleza y en el cosmos todo está sujeto a un continuo devenir, a un ciclo permanente -hasta que deje de serlo también- de nacimiento-muerte-nacimiento. Lo que es trágico es pensar que eso “nos ha de ocurrir a nosotros, a todos y a cada uno de nosotros” después de tanto batallar durante años; sufriendo, en muchas ocasiones, bien de una manera forzada, en razón de lo que nos impone la naturaleza o el contexto histórico-social en el que se desenvuelven nuestras vidas, bien de una manera voluntaria, cuando los condicionantes anteriores nos permiten, esta vez sí, llevar adelante un particular proyecto de vida que puede tener como objetivo simplemente subsistir o, cual lujo de la naturaleza, recrearse en un mundo conceptual en que -¡vaya osadía!- asoman palabras tales como perfección, plenitud, cumplimiento y felicidad.

¡Y qué decir de lo que han tenido que pasar los millones y millones de personas que han vivido en la Tierra, y de lo que en la actualidad pasan otras tantas con enfermedades irreversibles, hambre y miseria en un sinfín de situaciones límite! La muerte representa lo que representa para el ser humano porque quien muere es siempre una persona y quien a ello se enfrenta, otra.

De ahí que nos detengamos en esta cuestión. Pero nuestra reflexión no puede adentrarse en un concepto, el de persona, que da tanto de sí en Laín y que podría ser, por sí solo, motivo de otra investigación. Aquí nos limitaremos tan sólo a dos aspectos relacionados con nuestro tema:

- La persona muerta: La presencia del cadáver en tanto que persona
- El observador de la persona muerta: La presencia ante el cadáver el silencio y la palabra

a. La presencia del cadáver en tanto que persona

a.1 El rostro, la máscara y la persona

Lo que somos se patentiza ante los demás merced a nuestro rostro: desde la condición amorfa que presentaba al nacer hasta la máscara definitiva que presenta con la muerte, nos sirve como señal de identidad ante los demás. Es nuestra tarjeta de presentación. Es verdad que el paso del tiempo lo va moldeando y que lo llega a transformar notablemente, pero aun así en él reconocemos a quien, supuestamente, cual hilo conductor, permanece oculto en las sucesivas modificaciones.

Sirviéndonos de nuevo de la expresión de la que tanto uso hizo Laín - *idem sed aliter*- para referirse al hecho de que, a pesar de los continuos cambios, subyace siempre una misma realidad personal: “el mismo pero no lo mismo”, nos preguntamos: ¿Qué es aquello que posibilita que mostrándonos distintos seamos, no obstante, el mismo? ¿Qué tipo de realidad es esa que nos es tan tenazmente propia? ¿En qué consiste?

En el niño que fuimos y en el adulto que somos reconocemos a la misma realidad, a la misma persona. Los vocablos rostro, máscara y persona, así como la realidad por ellas expresada tienen su propia historia. Para nuestros intereses, bástenos la siguiente escueta referencia.

Las culturas primitivas más avanzadas, también la griega, tuvieron una idea de hombre en tanto que opuesto a los dioses (*ánthropos*), pero no tuvieron una idea de persona. Para los griegos la voz *prósopon* significaba rostro, cara, faz; es decir, aquello por lo que el ser humano se hace patente como individuo, lo que individualiza frente a los otros y, por consiguiente, lo que le permite a él identificarse como tal. Tanto en los presocráticos Empédocles y Demócrito, como en Platón y Aristóteles aparece con este significado. Este último “habla largamente del *prósopon* y sus partes (por ejemplo, la nariz) y también de la cara de la Luna” (Gracia, 1971: 219).

En el mundo romano, el mundo del latín, se utiliza por primera vez el vocablo “persona”. Etimológicamente, proviene del verbo *persono* (*per* y *sono*) que significa resonar, sonar con fuerza, lanzar más lejos la voz. Pues bien, dado que en las representaciones los actores y actrices se ponían una especie de careta o máscara con la que, por una parte, se caracterizaban simulando ser otros rostros distintos de los que realmente eran y, por otra, merced al ahuecamiento que la misma proporciona respecto al plano de la cara, la voz salía despedida con más fuerza, llegando de este modo a un mayor número de asistentes que, de esta manera, podían seguir los diálogos de la obra, la máscara paso a designar la sustantivación del verbo y de ahí la palabra *persona*.

Después, la palabra persona fue empleándose en los ámbitos social y jurídico, en tanto que sujeto legal o sujeto de derechos y deberes determinados por la ley. En filosofía, el término persona fue usado por el estoicismo para indicar que la vida humana es en cierto modo como representar un papel (Epicteto). En el cristianismo se usó esta palabra para traducir el término griego hypóstasis, en su significación de sustancia individual, como opuesto a naturaleza (physis) y a sustancia (usía). Dentro de esa misma orientación en el uso del término, Boecio definió la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, definición que fue clásica en la Edad Media; el elemento nuevo de esta concepción es que la persona se considera como una sustancia que existe con derecho propio. Con la Ilustración la problemática planteada con este término pasó a ser la cuestión de la libertad, principalmente respecto a la sociedad y el estado. Así, Kant considera la persona humana, en cuanto ser racional, como el fundamento de la moral, del imperativo categórico; por ello la persona tiene un valor absoluto, que no puede ser sacrificado a ningún otro.

a.2 La máscara en Laín

¿Representa la máscara un mero enmascarar lo que está oculto o acaso es, por el contrario, cuanto posibilita que llegue con más fuerza a los demás lo que cada uno es?

En las representaciones teatrales en que tuvo su origen, la máscara con la que se cubrían los actores permitía un doble juego: por una parte, tras ella quedaba oculta la auténtica personalidad de quien interpretaba y, por otra, quedaba manifiestamente expuesta la del personaje interpretado. De este modo, la máscara en tanto que tal, independientemente de que fuera una u otra, permitía a un mismo actor poder representar un sinnúmero de personajes. “Vivir humanamente en el mundo -señala Laín- es verse obligado a ser, de manera simultánea, persona y varios personajes” (Laín, 1969: 199). Lo cual quiere dar a entender que un solo actor puede ser contemplado por los espectadores como muchos distintos entre sí, con tal de que tenga voluntad de ello. Pero, al mismo tiempo, un buen actor lo es porque en los personajes que representa deja entrever esa “gracia” propia que sólo él puede tener para la representación. Es evidente que cualquier persona no es buena para subirse a un escenario y dar vida a una multitud de personajes y además encarnarlos bien. La persona que sabe interpretar deja ver una cualidad que sólo a él le pertenece y de ella quedan impregnados sus personajes. Ello puede llegar a significar que sería posible dar con unas ciertas notas esenciales constitutivas del actor, oculto tras las sucesivas máscaras. ¿O tal vez, en sentido contrario, un buen actor, es aquel que, precisamente por serlo, no deja resquicio alguno a posibles elucubraciones sobre su auténtica identidad?

Sea como fuere, lo cierto es que si esta consideración acerca del origen de la máscara como un objeto básico en el desarrollo de una representación teatral de la época, la llevamos al campo de lo que ha venido a designar: la

máscara en tanto que remite a una realidad que, en virtud de su función primaria *-per sono-*, ha pasado a denominarse *persona*, es evidente que la máscara se convierte en una metáfora que da mucho juego a la hora de hablar de la realidad humana.

Lo que en un principio era tan sólo hacerse oír con fuerza *-per sonare-*, acabó designando una dimensión humana irrenunciable que no consiste sino en interpretar nuestro propio papel, consistente en la realización de una vida humana, la nuestra, que como tal nos ha sido dada. En el ser humano conviven en mayor o menor grado de armonía dos instancias: lo hallado, aquello con lo que nos encontramos por el hecho de ser animales humanos, y lo representado, lo puesto por cada uno de nosotros, aquello que, descansando y catapultado desde lo que nos encontramos, conseguimos hacer aparecer como nuevo merced a nuestra propia labor interpretativa.

Entre lo hallado, se encuentran los fundamentos sobre los que nuestra posibilidad de hacer-nos se asienta: el lenguaje (el pensamiento), la libertad, la voluntad, la inteligencia y la sociabilidad. De cuanto se ha dicho se deduce que la reflexión que estamos llevando a cabo sólo se entiende en la medida en que el ser humano es un ser social por naturaleza, como ya nos dijera Aristóteles. La reflexión sobre la máscara se ha de enmarcar necesariamente en un juego dual tú-yo y en el encuentro como máxima concreción del mismo. Por extensión, en el contexto de las relaciones humanas en general. El tema del “otro” es un tema ampliamente tratado por Laín.

Nuestro autor se refiere a la máscara en diversos contextos -en obras de ensayo y en obras de teatro-, aunque siempre haciendo referencia a la realidad originaria enunciada por ella: la realidad personal.

En uno de sus libros más densos *Teoría y realidad del otro*, define, en un principio, la máscara, en un sentido amplio, como “cualquier objeto no humano que mantiene una voluntad humana de expresión o de ocultación” para, inmediatamente después, corregirla diciendo que “en rigor, la máscara lo es en cuanto simultáneamente, expresa y oculta” (Laín, 1983a: 487).

La máscara puede servir, pues, para dar a conocer lo que se quiere que conozcan los demás y sólo eso, o bien puede servir para esconder tras ella aquello que en modo alguno se desea hacer público. Según que domine en mayor o menor grado cada uno de esos extremos, el enmascarado lo será más o menos. No ha de ser posible ocultarse totalmente tras la máscara por cuanto siempre será posible entrever algún rasgo que se desea ocultar, ni expresar totalmente todo lo que es propio de cada uno, pues siempre hay algo que se quiere guardar o incluso que no se sabe que se tiene, lo cual nos llevaría a estudiar la obra de Freud, de la que también se ocupó Laín en su primera época con una cierta amplitud.

Distingue Laín en ese mismo ensayo dos planos desde los que analizar el sentido de la máscara. En un sentido psicológico señala que “la máscara manifiesta que un hombre quiere mostrar, sin ser él identificado, un modo de ser -lujuria, sadismo, altanería...- más o menos reprimido en su alma cuando los demás reconocen su real identidad”, y en un sentido ontológico “manifiesta la constitutiva aspiración del hombre a ser todo lo que su limitación le impide ser”.

Ambos puntos de vista nos acercan a dos cuestiones que consideramos fundamentales en el discurso que hace Laín sobre la realidad humana.

- Desde una consideración ontológica, la máscara nos sitúa ante la radical indigencia humana: su carácter constitutivamente indigente y deudor -tan falto de recursos y tan vacío-, le impele a salir de sí buscando aquello que venga a llenarle y complimentarle. El ser humano es un ser limitado al que, no obstante, le está permitido ampliar sus límites, haciendo que lo que eran unos límites impuestos con una cierta laxitud, pasen a convertirse en unos límites conquistados, propios, “apropiarnos de nuestros límites”, según la expresión de Laín. Es a esa labor de ampliar límites a lo que antes denominábamos “interpretar la propia vida”. Es una labor creadora que, en la medida que apunta a ser otra cosa distinta de lo que se es, Laín la tilda de “metafórica, ambiciosa y cuasi-creadora”, siguiendo en este último término la influencia de Zubiri. Esa es la dimensión personal de nuestra realidad. La máscara nos ha mostrado la cara más oculta: lo que en el fondo se quiere ser y necesita manifestarse siendo. De este modo, pues, se identifica con el desplegamiento de lo que somos y que, en su fundamento, desconocemos.

- Por otra parte, desde una consideración psicológica, la máscara pone asimismo de manifiesto la enorme dificultad humana para encontrar una coherencia entre aquello que en lo más hondo uno reconoce como propio, lo que en un primer momento podríamos denominar “la idea de sí”, y lo que efectivamente hace para conseguirlo. Por distintos motivos, cualquier ser humano, no quiere expresar aquello hacia lo que su vida tiende. De ahí que, con frecuencia, la máscara lleve a cabo una función de simulación, como en el teatro. Si esta actitud en la representación llega a ser habitual, la interpretación queda reducida a un escenario necesitado permanentemente de público y la persona queda reducida a personaje. De este modo, la máscara nos ha mostrado su máxima capacidad de expresión en la representación pública: la vida humana en la sociedad.

De ahí “la azorante y misteriosa impresión” que en quien las contempla producen las máscaras, toda vez que “en cuanto otro, el enmascarado es un hombre con voluntad de mostrar un yo distinto del suyo” y que, por consiguiente, puede adquirir cualquier papel y convertirse en cualquier tipo de ser humano, “el hombre en cuanto tal”. Es en la fiesta del Carnaval donde se formaliza por unas horas este hecho. En ella la gente enmascarada vive por unas horas como “puros hombres”; dispuestos a ser todo lo que su limitación les impide ser. Para ellos “el

juego de vivir la vida con autenticidad es tan breve como la fiesta de carnaval” (Bleznick, 1987: 224).

En cambio, ante un hombre que se muestra tal cual es, reconocemos a ese hombre y no otro, a ese concreto *tal hombre*. Con ello, la ambigüedad del enmascarado y la azorante impresión que provoca, se tornan en confianza ante el que se nos muestra sin máscara, o mejor, expresando con ella -pues ella es constitutiva de nuestra realidad personal- la coherencia con lo que realmente se es. Sólo desde esta posición es posible vivir el encuentro, la “nostridad dual”, dirá Laín.

Todo esto lo expresa nuestro autor un tiempo después en una obra teatral: *Las voces y las máscaras*. La historia gira en torno a cinco personajes a quienes una tormenta impide seguir su viaje por carretera. Coinciden en un albergue en el que, ante la falta de luz eléctrica, no pueden verse, estando obligados a convivir durante unas horas en la más completa oscuridad. Uno de ellos, Alberto, propone un juego: “llenemos este oscuro vacío en el que estamos sumergidos contándonos lo más notable de nuestras vidas”.

Todos aceptan y empiezan a presentarse -excepto el proponente- con nombres falsos. Estos cuatro, dos hombres y dos mujeres, se inventan una vida que no corresponde a la realidad pero que, en el fondo, deja ver lo que quisieran ser y no son. En su exposición, los cinco dan una imagen de triunfo y autosatisfacción. Alberto es un pianista feliz y consagrado; Alejandro (Carlos) es un político y hombre de negocios, con grandes dotes de mando, muy disciplinado y con una gran conciencia social; Leda (Lucía) es una burguesa que ha nacido para amar y se realiza así: haciendo felices a los hombres; Sara (Ana) es una mujer de origen humilde, muy inteligente, que trabaja de economista con su esposo, a quien adora y con quien tiene un hijo; Ulises (Jorge) es un dramaturgo latinoamericano que está en España disfrutando del éxito de sus estrenos.

Dado que la experiencia ha resultado interesante para todos, deciden reunirse unos días después en el domicilio de Alberto y así poder conocerse físicamente. Cuando están en ello, Leda recibe una llamada que le avisa de la muerte de su amante. Este desgarrador hecho provoca que todos vuelvan al mundo real y descubran sus auténticos rostros y personalidades. Leda se convierte así en Lucía: es un ama de casa que pensaba fugarse esa noche con su amante; Sara, ahora Ana, es una profesional enamorada platónicamente de su jefe, que no es otro que el recién muerto; Alejandro es ahora Carlos, un industrial de frustrada vocación política y Ulises es Jorge, un médico centroamericano con vocación literaria y sin ningún éxito. Alberto es el único en el que coincide lo que dijo y lo que es, pero superarse se le hace muy difícil. Tras descubrir la verdad, todos se sienten traidores a sus propios sueños, no han sabido luchar y se sienten avergonzados.

Alberto les anima a seguir la amistad que empezaron cuando eran voces sin rostro, les anima a luchar y planea una nueva reunión que ya no se produce. Sólo acude Lucía y lo hace para decir que no desea seguir con el juego.

Este relato, a mi juicio, revela dos tipos de cuestiones:

✓ Por una parte, pone de manifiesto lo que antes expusimos: cómo la máscara actúa de un doble modo: *expresando* aquello que no somos y, no obstante -en determinados casos, no siempre- dejando entrever lo que quisiéramos ser; y por otra, sirve para *ocultar* eso que somos y que por las circunstancias que fuere no nos resulta fácil mostrar, convirtiéndose así en la coraza que nos protege de los demás. Como señalábamos, las razones y los motivos de ese ocultamiento pueden ser conscientes o inconscientes. Sólo uno de los personajes mantiene la coherencia y se expresa a través de la máscara tal como es en su parte oculta. En este caso, no hay, pues, tal ocultamiento. Lo que aparece es lo que hay; en este sentido Alberto aparece como verdaderamente siendo el que es; como auténtico.

Es indudable que en este caso el desvelamiento de Alberto es voluntario y procede de él mismo. Alberto se auto-descubre; se muestra como es. Las frases con las que Alberto se refiere a sí mismo son descubridoras, según la terminología acuñada por Heidegger. En él vienen a coincidir las dos definiciones de verdad que hemos visto en la primera parte del trabajo:

-1. El concepto griego de verdad: la verdad como *alétheia*; entendida como desvelamiento, desocultamiento, de lo que las cosas en realidad son. Lo cual a la vista de los demás consiste en un acto puntual: un mero ver lo que uno es, pero que en el caso del propio autor comporta, como pasa con el conocimiento del ser humano de todo aquello que le circunda (tanto los objetos del mundo natural, de lo que se ocupan las Ciencias naturales, como acontecimientos del mundo espiritual, de lo que se ocupan las Ciencias humanas), un tiempo y un esfuerzo por lograrlo. El propio Alberto expone esa dificultad que supone el perseverar en la autenticidad. Y es que en este modo de concebir la verdad, que conlleva una búsqueda, lo importante, con Lessing no es la posada, lo hallado, cuanto el caminar hacia ella. Por eso, en Alberto esa batalla no tiene fin. Antes llegará la muerte. Laín a propósito de esto dice que esta actitud es uno de los “nervios más centrales de la cultura moderna... (la consideración de) la vida como una hazaña nunca acabada y regida por lo que Zubiri llama “voluntarismo de la razón”; el buscar y crear, se piensa, está por encima de poseer y contemplar” (Laín, 1993b: 52). No obstante, lo paradójico que esa situación muestra es que tampoco hace falta llegar al hallazgo definitivo, o a la completud absoluta, o al cumplimiento total. Lo que convierte en maravillosa esa aventura de aproximación a lo que siempre permanece oculto de uno mismo, insinuándose entre sombras, es que cualquier pequeña muestra de acercamiento y reconocimiento entre lo que se hace y lo que se es, es vista por

quien así se conduce como una ratificación que muestra la identidad entre el ideal de uno mismo y el paso dado para alcanzarlo.

-2. También se cumple aquí, la definición más clásica y estática de verdad: la verdad como *adaequatio*, como adecuación entre lo que se dice y lo que es. Alberto, con sus palabras, expresa fielmente la realidad nombrada. Con su decir es fiel a su propia realidad. La autenticidad hace referencia aquí al ámbito del lenguaje, al uso normativo de las palabras.

✓ La otra cuestión a la que queremos hacer referencia es colateral en la trama de *Las voces y las máscaras*, pero totalmente oportuna para nuestra investigación. Nos referimos al recurso utilizado por Laín para desenmascarar a los personajes de la obra. Sólo una noticia tan tremenda como es la muerte de un ser humano nos hace caer en la cuenta de si es nuestro, o no lo es, el papel que venimos interpretando. La muerte de Cristóbal, el amante de Lucía, le hace percibir a ésta con toda nitidez lo baldío que puede llegar a ser el intento continuo de búsqueda de personaje al estilo Pirandello. Laín ha sabido encontrar el mejor argumento para probar la volatilidad de una máscara que expresa pero no desvela. Siempre lo hemos escuchado y siempre lo hemos dicho: ante un enfermo terminal y ante un cadáver con rostro, ¿cuántas declaraciones de cambio no ha habido? ¿Cuántos propósitos de prescindir de todos los ornamentos accesorios de nuestra interpretación y quedarnos con lo esencial, con lo profundamente nuestro, para afrontar a partir de ese momento la vida futura? Muchísimos, no cabe duda. Y sin embargo, pasadas unas horas, todo vuelve a ser lo mismo. Y es que en el fondo, la adopción de un modo u otro de llevar la máscara no es una cuestión baladí, no puede consistir en un “ahora me pongo esta, ahora me pongo la otra”. Detrás de una máscara que descubre, como le pasa a Alberto, siempre hay un hábito de ser, un modo adquirido de hacer algo de determinada manera, un *cómo*, en definitiva, que va impregnando todos los *qués* -sean éstos cuales sean-, que se gesta necesariamente en el tiempo y que, aunque permite algunas licencias esporádicas, no admite tregua. Esta cuestión nos sitúa ante el siguiente apartado.

a.3 El cadáver como persona.

En nuestra reflexión sobre la muerte a partir de la vivencia tenida por Laín con ocasión de la muerte de sus padres y la de algunos de sus amigos, nos quedamos en la máscara, en aquello que vemos, en lo que el difunto nos ha mostrado de él. Aquí, como ya se ha indicado, no podemos entrar en un discurso exhaustivo sobre la realidad personal en cuanto tal. Nos limitamos a una referencia mínima sobre la relación máscara/persona de cara a interpretar el encuentro de Laín con un rostro conocido y querido.

Para acercarnos a dicha reflexión, nos serviremos de tres citas de Laín, enunciadas por primera vez en distintas y distantes épocas de su trayectoria intelectual

1. Gusta mucho de citar Laín a Unamuno en el discernimiento que éste hace de los tres Tomases que hay en cada Tomás: el Tomás que uno cree ser, el que los demás piensan que es y el que real y verdaderamente es y únicamente Dios conoce.

Según ésto, hay tres modos pues de percibir lo que una persona es: 1. Lo que ella misma cree que es en base al hecho de estar siempre consigo y conocer su intimidad con lo que ello comporta; 2. Lo que los otros piensan de ella en base a lo que la máscara delata con su interpretación, y 3. Lo que Dios conoce, lo que verdaderamente es. Dejando de lado esta última perspectiva, que es la única a la que Unamuno -y con él Laín- le otorga el carácter de auténtico conocimiento, resulta que la propia persona tampoco llega a conocerse plenamente en su integridad; esto es, nunca podrá, de acuerdo con la definición de Platón, enunciar respecto de sí mismo, como totalidad, proposiciones que sean verdaderas y que puedan ser justificadas. De acuerdo con ello, la persona, a lo sumo, puede asentir, decir sí al modo de ser que percibe como propio. Pero eso, como en el caso de Tomás, es creer.

Pues bien, si a la propia persona, siguiendo a Laín, le está vedado el conocimiento propio, ¿qué no ha de suceder cuando la pretensión de conocimiento viene de fuera? En este caso, sólo pensar cabe, lo cual, siguiendo también a Platón, no consiste sino en un diálogo del alma consigo misma. Pero, un diálogo, ¿en base a qué y sobre qué? La respuesta ha de ser: sobre lo que la persona me muestra, sobre lo que aparece cuando se presenta ante mí. A partir, pues, del conjunto de manifestaciones en que ella se expresa.

2. En otras ocasiones, refiriéndose también a la persona, Laín habla de verdad invisible y verdad vista (Laín, 1987b: 7), para designar la contraposición existente entre “lo que (uno) íntimamente piensa ser, su verdad invisible, y lo que efectivamente ha sido, su verdad vista”. Matiza bien Laín cuando habla de “su” verdad invisible y de “su” verdad vista. Ello nos acerca a la precariedad que respecto al conocimiento propio y al ajeno ha puesto de manifiesto el ejemplo de los tres Tomases de Unamuno.

3. Finalmente, en otro lugar, escribe Laín:

Tanto como saber *en qué consiste* una persona humana, nos importa ahora saber cómo la persona *se presenta* cuando ante nosotros aparece. En directa contraposición con la apariencia del otro-objeto, he aquí las principales notas descriptivas del otro-persona:

1ª. La inabarcabilidad. Reducido a objeto, el otro es un conjunto de caracteres o propiedades perfectamente abarcables. La persona, en cambio es inabarcable, porque es “surgente”. La persona en cuanto

tal desborda mi capacidad de objetivación. Pretender describir la realidad personal de un hombre como se describe un paisaje o un insecto, es una empresa quimérica. Sólo limitándola abstractivamente, mutilándola, puedo hacer de ella un objeto descriptible.

2ª. El inacabamiento...

3ª. La inaccesibilidad. Siendo inabarcable, inacabado y capaz de originalidad, el ser de la persona es constitutivamente inaccesible. La invisibilidad de lo presente no es en él mera latencia, sino intimidad, en el sentido más hondo del término. Toda persona es un *ens absconditum*...-continúa hasta ocho notas- (Laín, 1983a: 581).

Laín distingue aquí entre el otro-objeto y el otro-persona. Es evidente que considerado como objeto, el cadáver es perfectamente abarcable. Basta recordar la descripción que hicimos de sendas disecciones cuando planteamos una reflexión sobre el cadáver como objeto de conocimiento a partir de lo que denominamos “La muerte en una tabla”.

Del otro-persona, el autor se pronuncia en otros términos. La enorme complejidad que encierra hace que a los ojos de quien lo contemple sea, entre otras notas, inabarcable e inaccesible. Y si esto es así en una persona viva, que se expresa continuamente, ¿qué no será en un cadáver? Evidentemente, lo que queremos saber es qué es lo que significa para nosotros en tanto que espectadores esa máscara última que es el cadáver. No es un objeto, tampoco es ahora una idea. Ahora el cadáver tiene un rostro, nos resulta identificable y, además, no es intercambiable por otro. Es “mi” padre, es “mi” madre, es, en “mi” amigo.

Lo que el difunto creía ser, la verdad invisible que en él habitaba y el *ens absconditum* en que consistía lo que Ortega llamó el “fondo insobornable” y Unamuno el “hombre de secreto” ya no está. Se han ido para siempre. A quienes asistimos a la muerte de quien fue y ya no es, a quienes vemos por última vez la máscara que le representó durante la vida, ¿qué nos queda? ¿Qué es esa máscara para nosotros? ¿Qué significado hemos de dar a la última representación del que fue un rostro familiar?

La persona es la realización del ser humano en su trayectoria de una vida que empieza en el nacimiento y termina con la muerte. Todo un discurrir de acontecimientos va configurando una persona, una personalidad, que llega a su cima con la muerte. Ante nosotros la máscara en su última representación, la que representa la síntesis de todas las anteriores. En la rígida máscara que se dibuja con la muerte están presentes todas cuantas le precedieron. A través de ella nos adentramos en nuestros recuerdos comunes, en el tiempo vivido conjuntamente, en las confidencias, en los consejos, en las emociones compartidas, en todo lo que constituyó un nexo entre esa persona/máscara que yace ahí definitivamente y quienes, por ahora, somos notarios de una capitulación anunciada desde el mismo momento de nacer. Inaccesible para nosotros -ahora más que nunca- en su

intimidad, en su profunda e invisible realidad personal, ¿qué podemos llegar a pensar situados ante la última máscara de quien fue una persona?

b. La presencia ante el cadáver: el silencio y la palabra

*El agua en el vaso se llena de destellos,
El agua del mar es oscura
La pequeña verdad tiene palabras claras,
La gran verdad guarda un gran silencio.*

Rabindranath Tagore

En la apertura del curso de la Real Academia Española de 1954, Laín leyó un artículo con el título “Hablar y callar”, publicado con posterioridad en distintas obras suyas. Ante el cadáver de quien fue un ser querido, ¿qué podemos hacer? Dos posturas caben: el silencio y/o la palabra.

b.1 Del silencio

En el citado artículo, habla Laín del silencio en dos sentidos: el negativo “aquellos que dan lugar a la mudez patológica y al no saber qué decir”, y el positivo “aquellos en que el estar callado o el callarse no depende de no poder hablar”. A este último nos hemos de referir. De él hace una pequeña clasificación, distinguiendo entre silencio *presignificativo*, *significativo* y *transignificativo*. En este último nos sentimos inmersos cuando nos hallamos en la situación que aquí describimos. A él se refiere Laín, describiéndolo como:

Aquel en que uno se hunde cuando es de verdad, cuando no es el falso y convencional a que da expresión el tópico “No tengo palabras para...”, efectivamente no hay palabras para decir lo que se siente... y, por otra parte, el que nos impone lo que para nosotros es “perfectamente serio”, como el “golpe del ataúd en tierra” del famoso verso de Antonio Machado. La palabra es entonces antesala del silencio, expresión verbal de su limitación para decir adecuadamente lo sentido, y el silencio es signo del abismamiento, manifestación del descenso del silencioso al hondón de su propia intimidad (Laín, 1994a: 462).

Este es un texto que resume a la perfección la ambivalente sensación que experimentamos ante el cadáver de quien ocupó un lugar prioritario en nuestras vidas. Las notas que determinan el *silencio transignificativo* del que habla Laín son dos: por una parte, no tenemos palabras para expresar lo que

experimentamos ante aquella pérdida y, por otra parte, sobre todo, porque la situación en que nos hallamos es la más seria de todas las posibles. Por eso, cualquier cosa que lleguemos a decir porque “algo hay que decir” es limitada, en nada traduce la congoja que sentimos, y es que “ante la perplejidad que se experimenta frente al dolor y la muerte, la palabra resulta inoperante” (Montiel, 1987: 397). Por eso también, cuando no nos empeñamos en hablar, caemos en lo que Laín denomina “abismamiento”, en lo más profundo de nosotros mismos, allá donde la incertidumbre, por más que la revistamos de figuras, aviva el fuego de la enorme contradicción existente entre lo que *es* y lo que *debería ser*. El silencio del que hablamos nos sumerge en nuestra intimidad. Bajo su luz se hace ésta presente en su desnudez. De ahí los propósitos de cambio que surgen a partir de esa situación, a lo que ya nos hemos referido.

La máscara que el cadáver exhibe se constituye en la más grande lección de vida para quien todavía está en ella. Tal vez sea esa silenciosa “interpretación” de quien ahí yace la que más hondo cale en las silenciosas almas de los presentes. La huella dejada por la última representación no podía ser más profunda y también más eficaz en cuanto a las futuras intenciones de los espectadores. En este sentido es verdad que los muertos no mueren.

b.2 De la palabra

En el mismo artículo, Laín se refiere a la función psicológica que ejerce el habla y escribe al respecto que “además de su operación *ad extra*, hacia la realidad del oyente, el habla ejerce complementariamente otra *ad intra*, hacia la intimidad del hablante. Hablando a otros, mi realidad se modifica” (Laín, 1994a: 458).

Es evidente que aquí el habla no se dirige a una persona que recibe el mensaje, pero para nuestros intereses aquí ello es poco importante. Lo que en este apartado estamos tratando es de lo que puede llegar a expresar quien ante la máscara se halla.

Y aunque, como antes nos dijera Laín, las palabras en estas cosas tan “serias” necesariamente han de ser limitadas, no impide ello que también aquí, mediante ellas, lleguemos a nuestra propia intimidad modificándola. De este modo, lo que podamos llegar a decir del difunto revierte, al igual que el silencio, en nosotros mismos, por lo que también las palabras nos son tan necesarias en tanto que invocan la compañía en el recuerdo de aquel a quien hablamos (“función *sodalicia*” del lenguaje), ayudan a liberarnos del dolor que sentimos (“función *liberadora* o *catártica*” del lenguaje) y nos ayudan también a ordenar nuestro mundo interior (“función *ordenadora*” del lenguaje).

Los silencios y las palabras ante el cadáver..., ¿no supone acaso todo ello una ocasión para “transformar la muerte en vida”?, como expresó Laín ante el cadáver de Ortega.

Y de igual modo, no es la misma idea acaso la que subyace en la frase que dice cuando piensa en el amigo muerto (Álvarez Miranda): “Mi ser actual, ¿no está hecho, en muy buena parte, con légamo de muertos?”

Pues bien, ¿qué llegó a decir Laín ante aquellos cuerpos muertos con rostro a los que amó, de los que hablamos al comienzo de este encuentro?

♦ De su madre, rememorando aquel frío amanecer en que hallaba junto al cadáver de su madre, destaca su bondad:

¿A quién no quiso, a quién no ayudó? ¿Quién, si de cerca la había tratado, podía no quererla?... Llanamente amable con todos, hondamente amorosa con los suyos, dispuesta siempre a darse a los demás sin el menor alarde, suave huésped, en suma (Laín, 1976: 144).

♦ De su padre, tan sólo escribe que “fue muy estimado por los que le trataron”, refiriéndose a los últimos meses de su vida en Sueca (Laín, 1976: 219).

Mucho más explícito se muestra Laín cuando habla de los amigos muertos. Sin duda, el carácter público de éstos le obliga moralmente a escribir en diversos contextos algunas palabras en su memoria. En el caso de los padres debieron predominar con mucho los silencios frente a las palabras.

Dice Laín que toda donación amistosa supone, entre otras notas, hablar bien del amigo (*benedicencia*). Pues bien, a ciencia cierta que lo aplicó al recuerdo de los suyos.

♦ De Marco Merenciano, destaca en su “Prólogo al amigo muerto”, su gran amistad, recogiendo una cita de Montaigne, “somos amigos porque él es el y yo soy yo... somos amigos, porque él y yo somos nosotros” y añade “un nosotros que con su muerte ha quedado extraña y dolorosamente manco”. Resalta, además, su condición moral y su exigente postura ante la medicina; “más-que-médico” le llega a llamar (Laín, 1958a: 9-13).

♦ De Ortega, resalta su categoría intelectual y el que sirviera de referente a tantas personas y generaciones de españoles:

Ortega ha sido una aventura, la aventura de nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia. La nunca saciada ambición intelectual y estética, la ávida abertura a los llamamientos espirituales más sugestivos y profundos del tiempo en que nuestra mente se formaba... la visión de la existencia ejemplar como una empresa más orientada hacia el riesgo que hacia la seguridad... Parece de mayor dignidad aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte,

usando de ella bajo el regimiento de la voluntad... ¿No nos ha legado Ortega a los españoles, con su obra, la consigna de transformar la muerte en vida? (Laín, 1959: 55).

Todo ello lo escribía en un artículo que bajo el título de “Bandera a media asta” (luego editado como “La aventura y la idea. Reflexión ante el cadáver de Ortega”) publicó al día siguiente del entierro del filósofo madrileño.

- ♦ De Ángel Álvarez de Miranda destaca también su amistad -“el recuerdo de un amigo muerto me hace patente todo lo que ese amigo sigue siendo para mí”- y su actitud ante la muerte (Laín, 1981b: 312-315).
- ♦ De Gregorio Marañón, su gran contribución a la cultura española, su “generosidad de sí mismo”, su amor de donación y su anhelo. Escribe Laín que Marañón decía de sí mismo que era “un traperero de su tiempo”, y a continuación añade -haciendo suyas unas palabras de Juan Rof Carballo- que “en realidad era todo lo contrario de un traperero; era un tremendo despilfarrador de su tiempo con los demás, y en término primerísimo con sus enfermos más modestos, con los enfermos del Hospital” (Laín, 1981b: 128).
- ♦ De Dionisio Ridruejo, además de su amistad, su autenticidad y su compromiso de “caminar hacia una existencia comunal en que la convivencia en la libertad y el trabajo en la justicia sean de hecho y no de boquilla los supremos principios rectores” (Laín, 1981b: 270).
- ♦ Y, finalmente, de Xavier Zubiri, además de todo lo que nos ha dicho ya sobre su deuda para con él -algo que sin duda tendría presente en sus últimos pensamientos ante su cadáver-, en su artículo “Inacabados”, destaca la enorme fecundidad de su pensamiento filosófico, científico y religioso y su preocupación por si todo ese bagaje será recogido por cuantos “de él han recibido luz, ejemplo e impulso... (yo) no podré dejar de intentarlo mientras me quede ánimo para ejercitar mi mente y mover mi pluma” (Laín, El País, 1983). También expresa la soledad en que le deja la ausencia de Zubiri, su “maestro, amigo y hermano”. No es casualidad que su magnífica obra *Sobre la amistad* tenga la siguiente dedicatoria: “Para Xavier Zubiri, amigo verdadero”.

IV. CONCLUSIONES

El presente capítulo abarca el periodo comprendido entre 1923 y 1937, o lo que es lo mismo, el discurrir biográfico de Laín desde que tenía unos quince años de edad hasta que cumple los veintinueve. Un periodo ciertamente definitivo para asentar lo que ha de ser el fondo desde el que tomarán forma los diversos proyectos de futuro y, por consiguiente, lo que haya de ser la vida de Laín. Es una época caracterizada por la búsqueda de la propia identidad, de su destino personal; el tiempo en que se gesta el primer encuentro con su yo más profundo, con su auténtica vocación.

La fecha elegida como término -1937- obedece a un doble motivo: muere su padre y publica por primera vez un artículo en el que afronta el tema de la muerte -“Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”, lo cual nos introduce ya en el segundo de los momentos en que se ha dividido la investigación: “el discurso sobre la muerte”.

Hay que destacar que el final de esta época coincide con la guerra civil española. Al margen de la impronta que ella va a dejar en el joven Laín -como en tantos millones de españoles-, el recorrido que aquí se expone se centra exclusivamente en lo que atañe al objeto de nuestro estudio, dejando al margen cuantas cuestiones pudiera suscitar la controvertida figura de Laín vista desde una perspectiva socio-política.

Bastantes años antes, siendo apenas un adolescente que acaba de terminar sus estudios de bachillerato en Pamplona, Laín se encuentra en Zaragoza dispuesto a iniciar sus estudios universitarios. Allí se plantea hacer frente a un triple grupo de cuestiones que se le imponen vitalmente con carácter más o menos urgente: encontrar su auténtica vocación intelectual, resolver la crisis religiosa en la que se vio inmerso durante su primera estancia en la capital navarra y seguir actuando de acuerdo con los valores morales en los que había sido educado. A tan temprana edad espera poder dar buena cuenta de los tres ejes en torno a los cuales habrá de girar su vida: el ámbito intelectual, el ámbito religioso y el ámbito moral.

Respecto al primero, en este periodo recorre un tortuoso camino que le lleva de un sitio a otro, acomodando su inquietud primera a las circunstancias que le envuelven. Laín, según cuenta, reconoció muy pronto, ya en sus últimos años de bachillerato, el lugar que le era más propio en el ámbito intelectual. Su fascinación por el planteamiento teórico de las cuestiones científicas no admitía duda alguna. De ahí que emprendiese en la capital aragonesa sus estudios de Química. Un año había de permanecer en ella. Por cuestiones económicas se verá obligado a seguir sus estudios en la Universidad de Valencia. Una beca que cubre todos los gastos posibles de un estudiante es la causa del cambio. Su destino ha de ser el Colegio Mayor Juan de la Ribera, en la localidad de Burjasot,

en la actualidad sin separación real del municipio de Valencia. Su estancia en este lugar será fundamental en el proceso de resolución de los otros dos ámbitos de búsqueda a los que hemos aludido.

Desde un punto de vista estrictamente académico, durante los seis años que permanecerá en la Universidad de Valencia, los estudios y acontecimientos vividos, sin ser ni mucho menos todo lo satisfactorios que en su momento él hubiera deseado que fueran, acabaron abocándole a lo que había de ser, según sus propias palabras, “la definitiva tierra de promisión”.

Durante sus estudios de Química, Laín cae en la cuenta de que él no podrá ser nunca un “animal” de laboratorio; descubre, en efecto, lo poco que va con su forma de ser dedicarse a las cuestiones prácticas que el conocimiento científico conlleva y, con la misma intensidad pero en sentido opuesto, descubre, al mismo tiempo, su admiración por el planteamiento puramente teórico de las mismas cuestiones. Se siente atraído por la Física. De hecho anhela acabar químicas para iniciar una segunda licenciatura en Física en Madrid. De esta idea le hace desistir su padre. Las razones, una vez más, son económicas. La licenciatura de Física no existía entonces en la Universidad de Valencia y dado que no puede, si quiere seguir estudiando, abandonar el Colegio Mayor Juan de la Ribera, a petición del padre, se inclina por Medicina. Pero una cosa ya está clara en él: a la medicina acude con el ánimo de teorizar sobre ella, en ningún caso se ve a sí mismo ejerciendo de médico. De ahí que le desanimase en elevado grado el hecho de que determinados trabajos suyos teórico-físicos sobre cuestiones médicas no encontrasen ningún eco entre el profesorado.

Afortunadamente, la asistencia a una serie de cursos sobre psiquiatría, ya en el último curso de Medicina, le llevó a vislumbrar un nuevo horizonte tras “descubrir en ellos el alma humana”. Sin dejar de renunciar a la física, irrumpe en su vida el interés por un concepto de lo más metafísico: el alma. Un nuevo campo y una nueva vocación van a abrirse ante él: la Psiquiatría.

Paralelamente, Laín empieza a leer algunas revistas médicas que llegan desde Alemania, algo de literatura y, como gran descubrimiento, los artículos y libros que publica la *Revista de Occidente*. Es entre sus páginas donde se encuentra por primera vez con la filosofía, y lo hace de la mano de Ortega y de la filosofía alemana. Y de nuevo queda fascinado por el pensamiento abstracto, en esta ocasión filosófico.

Durante este tiempo, en el “anfiteatro de la anatomía” de la Facultad de Medicina de Valencia, tiene lugar un nuevo encuentro de Laín con la muerte: ahora en forma de un cadáver yacente sobre una mesa dispuesto para ser diseccionado.

Terminados sus estudios de Medicina, se marcha a Madrid para realizar los estudios de doctorado. Tras un año de permanencia en la capital,

becado por la Junta de Ampliación de Estudios, se marcha a Viena con el ánimo de profundizar en el campo de la Psiquiatría. No obtiene resultados concretos, pero sí una visión de conjunto del estado del saber psiquiátrico en la ciudad natal de Freud.

La llamada de un amigo, Marco Merenciano, le saca, por primera vez, del lugar en que se halla -en esta ocasión, Viena-. El motivo no es otro que la convocatoria de unas oposiciones a médico de guardia en un manicomio de Valencia. No aprueba. Y puesto que las circunstancias mandan y la economía es estrecha, en unos meses, merced a la mediación del que iba a ser su suegro -también médico- se ve ejerciendo de médico rural, en unas condiciones muy adversas para la práctica médica, en la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir, atendiendo a cientos de obreros que están desperdigados en una línea de unos treinta kilómetros, mientras trabajan en unas condiciones durísimas.

Durante su estancia en la cuenca del Guadalquivir, Laín lleva a cabo un triple descubrimiento: 1. La situación real de miseria en la que viven muchas personas; 2. Se ratifica de manera definitiva en la convicción de que lo suyo no es el trato directo con el enfermo y 3. El encuentro, a través de unos ejemplares de *Cruz y Raya* que compra en sus visitas a Sevilla, con el pensamiento filosófico de Zubiri, del que queda prendado. (De los pormenores de este encuentro con Zubiri, así como del que anteriormente tuvo con Ortega, se da cuenta en algunas de las páginas de este estudio).

Así pues, Laín, de forma ocasional -“soy un filósofo de ocasión”, repite de sí mismo en numerosos textos- entra en contacto con la Filosofía. En adelante, la práctica totalidad de sus trabajos científicos serán analizados y completados bajo el tamiz del pensamiento filosófico.

De la ciencia pura a la filosofía pura. Pudiera parecer extraño para quien no se haya acercado lo suficiente a alguno de ambos campos. No debe resultar, no obstante, sorprendente, sino más bien una consecuencia lógica para quien profundice en uno u otro. En esa interrelación, Zubiri es un ejemplo; de ahí que se erija en su maestro. Se analiza la influencia que tienen en Laín algunos representantes de la filosofía alemana: Dilthey, Max Scheler, Heidegger y, en otro orden, Víktor von Weizsäcker, así como de la española: Ortega y el ya citado Zubiri.

De nuevo, la llamada de Marco Merenciano le saca de su quehacer -ahora en un Manicomio de Sevilla, a donde asiste voluntariamente con el sólo ánimo de aprender- llevándole de nuevo a opositar a Valencia. Ahora sí aprueba. Ante él se abre un nuevo horizonte: dedicarse a una Psiquiatría no tanto manicomial, sino teórica. Pero la realidad del puesto de trabajo es muy otra.

Del conocimiento físico-químico al conocimiento del alma humana; de la materia, sin más, a la materia humana, expresada excelsamente en el cerebro. Y en su estudio, el descubrimiento de su “alter ego”: Santiago Ramón y Cajal.

Pero el horizonte de la Psiquiatría no ha de ser, ni mucho menos, el definitivo. Como él mismo había dicho en alguna ocasión, la vida no consiste sino en un ejercicio de ampliar horizontes, siempre dentro, por supuesto, del que establecen las circunstancias, en cada uno, y la muerte, en todos. De ahí que, ante la insatisfacción íntima que produce lo que parecía ser definitivo, las nuevas propuestas que le llegan llenen de nuevo su ánimo para la búsqueda.

Del tedio que experimenta en su trabajo rutinario como médico en el Manicomio de Valencia le han de sacar dos noticias tan importantes en el devenir de su vida como opuestas en su grado de satisfacción. La primera, una nueva llamada de otro amigo proponiéndole un reto apasionante para su vida intelectual que podría llegar a tener consecuencias muy favorables en su vida profesional, y la segunda, una noticia mucho más dura: el comienzo de la guerra civil. Y aunque en principio esta noticia acabe haciendo languidecer a la otra con sus esperanzadoras perspectivas, no conseguirá, sin embargo, aminorarlas en su intención y futura efectividad.

La llamada de Barcia Goyanes proponiéndole impartir conjuntamente unas lecciones sobre cuyo tema de inmediato se pusieron de acuerdo: “un esbozo teórico de una medicina cuyo fundamento real fuese el hombre en tanto que hombre, el ser humano en su integridad”, puesto que encerraba para ambos una misma inquietud sobre la humanización de la medicina, en la línea que estaban llevando a cabo en Alemania Ludolf von Krehl y Víktor von Weizsäcker, le lleva a atisbar, durante los cinco o seis meses que emplea en su preparación, la ansiada tierra de promisión: la sistematización de una antropología por igual médica y filosófica.

Pero este horizonte era, por aquel entonces, sólo eso: un horizonte. Las lecciones, a instancias de la Junta Central de Acción Católica, iban a impartirse en unos Cursos de Verano de Santander. Laín no pudo llegar a dar ni una sola de las muchas que tenía preparadas. El día anterior a su estreno tuvo lugar el inicio de la guerra civil. Pero no fue, tal como él mismo nos cuenta, un esfuerzo inútil: ahora ya sabía verdaderamente por dónde debía discurrir su camino intelectual y profesional. El nuevo horizonte, si había suerte y la guerra le respetaba, quedaba temporalmente pospuesto.

Durante la contienda tiene lugar su segundo encuentro con la muerte en ese modo de situarse ante ella que hemos denominados “estar con la muerte”. De cuatro maneras diferentes *está* con ella. En estas Conclusiones lo importante es destacar que de ellas, y en particular, de la segunda, sacará Laín una lección que impregnará siempre su modo de hacer: que en lo sucesivo, en el trato con los demás, no había de conducirse sino con lo que él llama una “voluntad asuntiva y

superadora”, o, lo que es lo mismo, practicando el “abrazo dialéctico”. Ponerse en el lugar del otro y entender sus razones y llegar, de este modo, al entendimiento mutuo. Este pensamiento, como hemos de ver, quiere llevarlo a la práctica, ya desde el inicio, en el terreno de las relaciones personales y, sobre todo, en el ámbito de las relaciones socio-políticas en el tiempo de guerra y posguerra.

Lo que importa ahora es destacar que en nuestro estudio hemos simbolizado esa actitud en el abrazo que se dan los dos hermanos Laín, Pedro y José -que defienden opciones políticas enfrentadas-, en una calle de Santander a donde la casualidad les ha llevado a coincidir en un mismo tiempo y en un mismo espacio (de la inmensa geografía española). El abrazo entre hermanos que mantienen posiciones antagónicas simboliza a la perfección la voluntad asuntiva y superadora de Laín que, como mostramos, ha nacido de un encuentro atroz con la muerte.

Nos queda señalar, por último, respecto a las dimensiones religiosa y moral, que, junto a la intelectual, configuraban la tríada de ámbitos a los que se había decidido hacer frente al comienzo de sus estudios universitarios, que en ellas ejercerá una influencia decisiva su estancia en el Colegio Mayor San Juan de la Ribera. La presencia y el ejemplo de dos sacerdotes le ayudarán a restituir la confianza en el Dios Amor y en el sentido de la vida, lo cual enlaza con lo que acabamos de comentar en los párrafos anteriores.

Hasta aquí unos rasgos biográficos que nos han conducido a conocer una trayectoria intelectual que busca dar cuenta de la vocación propia de Laín -tan importante en nuestro estudio- y, de otra, situar nuevos encuentros con la muerte, antecedentes necesarios del discurso sobre la muerte, del que nos hemos de ocupar a continuación, en la Tercera parte.

Vengamos ahora a describir sucintamente el modo en que se producen los nuevos encuentros con la muerte y la manera en que los mismos condicionan el posterior discurso sobre ella.

Del mismo modo que en el primer capítulo de esta Segunda Parte se describían tres encuentros que mantenían entre sí una cierta relación dialéctica, también los tres encuentros con la muerte en que se divide éste obedecen a un mismo esquema. Con la muerte se está cuando el cadáver aparece ante Laín sobre una mesa dispuesto para ser manipulado con el ánimo de observar sus órganos y aprender de ello. Es el primer encuentro de ese nuevo modo de vivenciar la muerte que hemos denominado “Estar con la muerte: el cadáver”. Laín, que desde la muerte de su prima María ya conoce el significado de lo que representa morir, se enfrenta ahora a una nueva experiencia en que la presencia del cadáver remite a distintas interpretaciones con que el ser humano trata de adaptar el hecho inevitable de la muerte a la necesidad de articular una determinada explicación y comprensión de la vida.

Si la contemplación de la muerte desembocaba en última instancia en el descubrimiento de su significado, el tenerla cerca, el estar con ella, remite, también en último término, a una interpretación de las influencias que esta presencia ejerce en la vida de quien ante ella se sitúa. Muy gráficamente, podría decirse que mientras la contemplación de la muerte nos descubre lo que ella sea, el estar junto a ella nos va descubriendo lo que nosotros somos.

¿Quiénes somos? El asombro que ha ido acompañando los dos modos de vivenciar la muerte ha dejado el terreno abonado para que haga su aparición la pregunta y, con ella, el discurso sobre la muerte. Pero antes hay que atender a los distintos encuentros por los que pasó Laín en el modo de estar con ella.

Laín se encuentra ante un cadáver que es interpretado en tanto que representa, sucesivamente: 1. Un objeto de conocimiento; 2. Una idea y 3. Una persona. También aquí, como ocurriera en la contemplación, la vivencia parte de lo sensorial para situarse a continuación en el mundo del lenguaje y, finalmente, a modo de síntesis, en la intimidad de la persona.

1. En su época de estudiante en la Facultad de Medicina de Valencia asiste, bien que pocas veces -de acuerdo con sus lamentos en este campo-, a las prácticas de la clase de *Anatomía* en las que se encuentra, por primera vez, con el cadáver de un ser humano dispuesto para ser abierto, contribuyendo así al aprendizaje de los futuros médicos. Ante él, Laín debía tomar notas y hacer dibujos, al igual que el resto de compañeros. Experiencia que se repite, ya de un modo bastante más exhaustivo, durante su estancia en Viena. Hay que suponer, porque él no se refiere a ello, que a unos primeros momentos de una cierta desazón emocional debieron acompañarle otros más fríos y distantes dominados por un interés puramente académico. El cadáver de lo que fue una persona yace encima de una tabla. Sirve ahora, exclusivamente, como objeto de aprendizaje de unos estudiantes que escuchan atentos de boca del respectivo profesor, mientras siguen con la mirada lo que les va señalando, las explicaciones de lo que también él aprendió un día en condiciones similares.

Pero para que el profesor correspondiente pueda dar esa clase, como pasa en la actualidad, fue necesario que muchos otros médicos, antes que él, retrotrayéndonos mucho en el tiempo, abrieran un cadáver sin saber lo que iban a encontrarse. Dominaba en ellos una gran curiosidad por saber el modo de estar constituido el cuerpo humano con el fin de dar cuenta de la estructura y el funcionamiento del organismo humano y aclarar así las posibles causas de la muerte de todos y cada uno de los miles de cadáveres que a lo largo de la historia de la medicina han sido utilizados para este fin. Obviamente, el fin no es otro que conocer para evitar otras muertes en el futuro (saber para prever). De muchas de esas investigaciones se hace eco nuestro autor en algunas de sus obras de más prestigio en este campo. Laín constata el gran avance que ha supuesto para la medicina el conocimiento del cuerpo humano, merced al trabajo investigador de los anatomistas a lo largo de los siglos. En nuestro estudio, por su interés,

transcribimos fragmentos de dos de las numerosas y, en ocasiones, prolifas descripciones que él recoge de las aportaciones de los anatomistas clásicos.

Como prototipo del investigador que se sirve del cadáver como objeto de conocimiento se hace una mínima incursión en la obra de Ramón y Cajal, dada la ascendencia que tuvo en nuestro autor.

Este encuentro termina con la exposición de las condiciones a las que, según Laín, debería acogerse el trabajo de todo anatomista ante un cadáver humano.

Así, se trata de hacer ver en este encuentro, como en los dos restantes, una doble cuestión. Por una parte, describir cómo se produce el encuentro de Laín con la muerte, mostrando las circunstancias en las que se enfrenta cara a cara con ella y, por otra parte -y esta es la interpretación que se acompaña-, se indaga en la influencia que ese encuentro pudo haber tenido en Laín a partir de las distintas manifestaciones en que se expresa el citado encuentro, tanto en su vida como en su obra escrita.

Como conclusión, el primer encuentro con la muerte en ese nuevo modo de vivenciarla, estando con ella, nos ha llevado a mostrar, bien que en una mínima expresión, al *Laín historiador de la medicina*.

2. En este periodo que analizamos se produce un segundo encuentro con la muerte. Bajo la denominación genérica de “La muerte en uniforme” damos cuenta de cuatro vivencias distintas que tienen como denominador común ser consecuencia directa de la guerra fratricida en la que se vio inmerso también Laín cuando contaba con veintiocho años de edad. En la primera, asiste, inesperadamente, a una especie de homenaje privado que se le hace a un militar de alta graduación muerto en el campo de batalla; en la segunda, sin duda la más intensa, Laín se enfrenta, por primera vez, al paso de la vida a la muerte de una persona de una forma extremadamente violenta. Asiste como inquieto espectador -aunque durante un tiempo llegó a pensar que lo haría como integrante del pelotón de ejecución- al fusilamiento de un joven considerado rebelde por uno de los bandos contendientes. La impresión que le causó este hecho -del que se da una extensa descripción en el trabajo- será fundamental para comprender el trascendental cambio de pensar y proceder que le acompañará en su vida, tanto en el puro nivel de las ideas políticas como en el más amplio de la conducta moral. La tercera vivencia, de la que tuvo noticia por el relato de testigos presenciales, hace referencia la muerte de su suegro que, por motivos políticos, fue “paseado” por una carretera en la provincia de Sevilla en plena guerra, y la última hará referencia a la profanación de la sepultura de su madre, llevada a cabo también dentro del sinsentido que toda guerra supone.

Como en el encuentro anterior, la vivencia que experimenta en estos cuatro encuentros con la muerte nos lleva a seguir la impronta que ello va a dejar

en Laín, dando así cuenta de la influencia que la presencia de la muerte deja en él.

La muerte en el contexto de la guerra, de cualquier guerra, -a cuyo posible discurso sobre su origen nos hemos asomado de la mano de Heráclito y Schopenhauer- remite a una serie de ideas. El ser humano siempre ha estado inmerso en guerras al amparo de determinados conceptos: justicia, poder, libertad, y tantos y tantos más.

Pues bien, en el caso de Laín se destaca el hecho de que la primera de las vivencias descritas le lleva a tratar con ideas que tratan de responder a la pregunta por el *qué* (¿Qué es España?, por ejemplo), en tanto que la segunda -sobre todo- y las restantes, le acercan a ideas que surgen de la pregunta por el *cómo* (¿Cómo debo actuar yo para corregir, mejorando, dentro de mis posibilidades, la atrocidad de la guerra?, por ejemplo). Así, mientras la primera le instala en un ámbito de predominio teórico, en el campo de las definiciones, las otras le sumen en el terreno de la conducta propia, de la práctica; en definitiva, en el campo de la moral. De hecho, a partir de la experiencia del fusilamiento, Laín nos dice que entra en una de sus más graves crisis, de la que saldrá, tras la meditación en la iglesia de San Ignacio, en Pamplona, con unos principios tan firmes que acabarán constituyéndose en los pilares sobre los que edificará su vida. Sin duda, el más importante habrá de consistir en evitar que la adopción de determinado carácter dogmático en las posiciones que se defienden en el planteamiento de cualquier situación, sea de la índole que sea, anule, de hecho, cualesquiera otras distintas, estimando así en la posición mantenida por el adversario razones tan favorables para la solución del conflicto como puedan serlo las propias. Esa actitud de apertura al otro impregnará, en lo sucesivo, toda la conducta de nuestro autor y en ella han reconocido la práctica totalidad de quienes le conocieron y trataron el norte que guiará su vida. Es lo que él mismo denominó “voluntad asuntiva y superadora” o también “abrazo dialéctico”.

Como muestra de este cambio trascendental de actitud, se da cuenta -tras una anecdótica incursión en la *Aufhebung* hegeliana, a la que el propio Laín remite para ubicar los antecedentes de su postura asuntiva y superadora- de la primera de sus manifestaciones, la cual tuvo lugar en los primeros años de la guerra y a la que nuestro autor denomina “el *ghetto* al revés”, que no fue sino el intento de un grupo de personas que militaban en uno de los bandos por incorporar a la construcción común de España, incluso en plena guerra, a personas e ideas procedentes del otro bando. Naturalmente, aquello quedó sólo en un intento. Pero, a título particular, no dejó nunca ya de acompañarle. Sin duda, la expresión por antonomasia de esa voluntad/abrazo en el mundo de las relaciones socio-políticas lo constituye el diálogo.

Como conclusión, este segundo encuentro con la muerte nos ha llevado, pues, a mostrar la relación existente entre la experiencia tanática de Laín y la dimensión socio-política de su persona. Si el primer encuentro nos llevó al

Laín académico y profesional, el historiador de la medicina, el segundo nos ha acercado al *hombre público*.

3. El tercer encuentro con la muerte en este nuevo modo de experimentarla que hemos denominado “estar con la muerte”, significa, como ocurrió en el anterior -“contemplar la muerte”-, una especie de síntesis, toda vez que supone una absorción superadora del significado de los dos encuentros anteriores: el cadáver como objeto de manipulación con vistas al conocimiento fue sustituido por un cadáver que pasó a representar una idea que, en virtud de su naturaleza, se sitúa en el “inexistente” mundo de los significados. El tercer encuentro de Laín con la muerte nos muestra el encuentro con el cadáver de su madre y de su padre, por una parte, y con el de cada uno de los amigos fallecidos, por otra. El cadáver yacente en este caso es ese -el de la madre, por ejemplo- y no otro. Pero ese cadáver en tanto que lo es de un alguien, remite, en su singularidad, al conjunto de notas de las que se apropió en vida y que acabaron constituyéndole como una persona única e irrepetible. Así, ante el cadáver de la madre, siguiendo el mismo ejemplo, Laín acaba concibiendo una idea que en su contenido no representa ningún universal, sino que, por el contrario, señala la singularidad que Laín descubre en la figura de aquella que un día le alumbró y que más tarde le acompañó en sus primeros pasos por el mundo.

La muerte en este tercer encuentro, genéricamente considerado, es una muerte con rostro. En nuestra investigación, se distingue, por puras razones de proximidad familiar, entre la muerte de los padres, por una parte, y la de los amigos, por otra. La madre fallece antes del comienzo de la guerra y el padre una vez iniciada. En ambos casos, la muerte se produce por causas naturales. Y también en ambos casos, en el momento del óbito, Laín no está presente. Cuando se encuentra con sus padres por última vez, ellos no son otra cosa que cadáveres. Con ellos está: los besa, los mira y los siente. Es un nuevo modo de encontrarse con la muerte. Al igual que le ocurre cuando, pasados bastantes años, asiste a ver por última vez el cuerpo ya sin vida de quienes fueron sus amigos y maestros, o ambas cosas a la vez, cual fue el caso de Xavier Zubiri. En cualquier caso, lo que se destaca aquí es que el difunto es una persona, no tiene la consideración para Laín de mero objeto de conocimiento ni de mera idea.

Lo que ahí yace, ante él, fue un alguien que asiste a su última representación pública oculto tras la máscara que la faz del cadáver expresa. Esta es, precisamente, la doble interpretación que la investigación afronta: por una parte, ¿qué representa la máscara definitiva con el que el cadáver se expresa? y, por otra, ¿qué significado le otorga a la misma aquél que la contempla?

Por lo que hace al primer aspecto, la investigación se centra en la relación existente entre los conceptos de máscara y persona en el pensamiento de Laín, a partir de lo que nuestro autor dejó escrito en algunas de sus obras. De este modo, el encuentro con la muerte nos conduce a la reflexión sobre la relación máscara/realidad personal en Laín: la máscara, ¿expresa u oculta la realidad

personal que se es en cada momento? Algunas reflexiones nos acercan a atisbar mínimamente un tema que da mucho de sí en el conjunto de su obra. En lo que tiene de máscara, el cadáver remite a la persona que amó, pensó, sintió, trabajó, lloró... y de la que, en última instancia, siguiendo el ejemplo de los tres Tomases que Laín toma de Unamuno y del que tanto gusta citar, “sólo Dios sabe quién es”. El *ens absconditum*, aquello que uno fue y aquello en que ahora consiste, queda relegado una vez más a la incertidumbre, dado su carácter de ultimidad.

Por lo que hace referencia al segundo aspecto, es evidente, que Laín, ante el cadáver de su madre, de su padre, de Dionisio Ridruejo o de Zubiri, por poner los ejemplos más representativos, entrevé una persona que en su ir haciéndose expresaba, desvelándolas, algunas de las notas por las que se le conoció y por las que ahora, en el último momento, se le identifica. Un momento tan sublime que llega incluso a modificar actitudes en quienes lo presencian, un momento en el que caben por igual los silencios que las palabras.

Como conclusión, *el tercer encuentro con la muerte* -con las personas allegadas, las que tienen ‘rostro’- constituye, pues, la *superación de aquellos otros en que el cadáver es contemplado, sucesivamente, como un objeto y una idea*. De igual modo, la consideración de *la dimensión personal* en Laín supone la *absorción del hombre profesional y del hombre público*.

Hasta aquí el primero de los tres momentos en que hemos dividido nuestra investigación. Aun cuando empieza a publicar en 1935 algunos artículos en la revista *Norma*, creada por él y por Marco Merenciano durante su segundo periodo de estancia en Valencia, no será hasta 1937 cuando empieza a escribir sobre la muerte. Lo hace en la revista *Jerarquía* con el artículo “Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”. Aunque, dado que en una conferencia de 1986 habla de la muerte en 1936, nuestra exposición toma como punto de partida el contenido de dicha conferencia y, por ello mismo, esa fecha: 1936. En ella empieza el segundo momento: “El discurso sobre la muerte” y la Tercera Parte de nuestra investigación.

TERCERA PARTE

EL DISCURSO SOBRE LA MUERTE (1936-2001)

PLANTEAMIENTO

Cualquier análisis que se haga sobre un determinado discurso habrá de tener en cuenta, a mi juicio, alguno de los siguientes aspectos: el modo propio de ser del emisor (*quién lo dice*), la concepción que se tenga del tema en función de las experiencias previas tenidas sobre él o el grado de formación adquirido en torno a sus ejes conceptuales básicos (*qué se dice*), las razones que hacen oportuna su exposición (*por qué se dice*), y, en determinados casos, el fin al que se dirige, toda vez que con él se quiere influir bien en la opinión de aquellos a quien se dirige, bien en su conducta, o bien en ambas cosas a la vez (*para qué se dice*). Naturalmente, habrá de tenerse en cuenta también el posible receptor del mismo (*a quién se dice*) y el contexto espacio-temporal en el que se dice (*dónde y cuándo se dice*). El grado de presencia o ausencia de cada uno de estos aspectos en un discurso podrá variar en función de las circunstancias.

El discurso sobre la muerte en nuestro autor no queda al margen de esta estructura. Laín, según las épocas, escribió de un modo u otro sobre la muerte. Su propia biografía, su experiencia previa, su bagaje conceptual y el contexto en el que se mueve, irán modulando tanto el contenido de su mensaje como la intencionalidad del mismo. El grado de presencia/ausencia de algunos de estos aspectos puede ser interpretado en una relación de carácter matemático: a menor densidad conceptual de lo que se dice, mayor intencionalidad respecto a la posible modificación de la conducta de quienes lo reciben. Y al revés, este último aspecto irá desapareciendo a medida que aquél gane en rigor y profundidad. Tanto el propio emisor como las razones del discurso van cambiando en el decurso de la biografía personal.

Las referencias a la muerte en Laín no aparecen ordenadas de manera sistemática; a ella se refiere de manera más o menos ocasional en sus artículos, conferencias, cursos y libros. Como se dijo, quería escribir sistemáticamente sobre ella en forma de un libro monográfico cuando contaba con noventa y tres años de edad. Pero la muerte, que en absoluto conoce de proyectos humanos, le impidió a él desarrollar su última gran aportación antropológica y a nosotros ver el corolario de su inmensa y densísima obra. En cierta manera, lo que pretende este trabajo es ordenar y sistematizar todo lo que el autor había escrito sobre ella. Sin duda, esta pretende ser nuestra pequeña aportación personal al conocimiento de una parte de la obra de Laín.

La exposición que presentamos tiene en cuenta la dimensión personal de quien nos habla; de ahí su inclusión desde un primer momento. Como venimos señalando, el conocimiento de la biografía del autor nos ha de permitir, por una parte, comprender en buena medida el contenido de su discurso sobre la muerte - del mismo modo que nos introdujo en las experiencias acerca de la muerte ajena - y, por otra parte, en la medida en que nos va desvelando su yo profundo, nos permitirá comprender con mayor fundamento la actitud, esperanzada o no, con

que Laín hará frente a *la* muerte y a *su* muerte, aspecto del que nos ocuparemos en la Cuarta Parte.

Respecto al discurso como tal, lo dividimos en épocas y etapas tomando como criterio de clasificación la distinta concepción que Laín Entralgo tiene de la muerte en base a la idea de ser humano que maneja en un momento u otro. Quien muere es siempre un ser humano y quien sobre ello se pronuncia otro ser humano que está en un determinado punto de su propio proceso biográfico e intelectual. Pues bien, ¿cómo va entendiendo Laín a lo largo de su trayectoria intelectual lo que la realidad humana sea? Es indudable que esta idea fue cambiando en el pensamiento antropológico lainiano hacia posiciones totalmente opuestas a las mantenidas en un principio, hasta el punto de virar, sorprendentemente para algunos, más de ciento ochenta grados, configurando así lo que bien podríamos denominar “giro lainiano”. ¿De qué modo fue cambiando, paralelamente con ese viraje, su concepción de la muerte?

Nuestra reflexión partirá, pues, de la concepción lainiana de la realidad humana, de su pensamiento antropológico, pero sin que el objetivo del presente trabajo sea un estudio pormenorizado del ser humano. Para nosotros, éste queda reducido a ser un necesario punto de partida y de referencia en nuestra indagación, pues no es nuestro tema de estudio la realidad humana, *stricto sensu*, en Laín. Si acaso, tan sólo una porción de ella: la que bien podríamos denominar “Antropología de la muerte en Laín”.

Así pues, el discurso sobre la muerte se construye sobre un doble fundamento: 1. Las experiencias previas que sobre la muerte hubiera tenido Laín, asunto del que ya nos hemos ocupado en la Segunda parte, y 2. La distinta concepción que de la realidad humana tiene a lo largo de su trayectoria biográfica e intelectual, de lo que nos ocupamos en esta Tercera Parte.

Ya con posterioridad, en la Cuarta Parte, se afrontará una última cuestión, analizada desde dos posiciones muy distintas, aunque relacionada entre sí: ¿Qué actitud mantiene Laín ante la muerte cuando el discurso verse sobre *la* muerte y, finalmente, cómo afrontó la presencia real de *su* muerte. Será el momento de analizar el papel que cobra la esperanza en el pensamiento tanático del autor.

Desde un punto de vista metodológico, también en esta Parte se utilizará el método histórico-sistemático, de tal modo que nuestra exposición irá atravesando de manera cronológica los escritos de Laín, rastreando las huellas que dejó, en primer lugar, su pensamiento acerca de la idea del ser humano y, en segundo lugar, su pensamiento sobre la realidad de la muerte. Encontrados todos esos vestigios, nuestra reflexión necesariamente se apoyará en ellos para ordenarlos y sistematizarlos. Ha sido, sin duda, una ardua tarea, dada la enorme diversidad de contextos en los que se refiere al problema de la muerte. Aquellos lugares en que su exposición presenta un carácter más o menos monográfico son reducibles a unos pocos, independientemente de que en la inmensa mayoría de su

obra de antropología general y, sobre todo, de antropología médica, en el horizonte de las ideas y los problemas esté siempre el tema de la finitud humana.

Tomando como referencia su idea de la realidad humana, la exposición se ha dividido en dos grandes épocas y en cinco etapas. Las dos épocas, acerca de cuya temática hay unánime coincidencia entre lo que el propio autor señala y los comentaristas de su obra, son las siguientes: una primera, marcada por la consideración de la realidad humana como una especie de centauro ontológico -según la expresión orteguiana-, esto es, un ser compuesto de cuerpo y alma -o espíritu-, un “espíritu encarnado” (dualismo), y otra segunda, de carácter totalmente opuesto respecto a esa consideración: el ser humano no es otra cosa que su cuerpo, “mi cuerpo: yo” (monismo).

Y tomando como horizonte el problema de la muerte, dentro de la primera época, que yo sitúo entre los años 1936-1978, predomina, en general, una consideración metafísica de la misma; su discurso en modo alguno gira en torno a la muerte biológica: quien muere nunca es el “hombre de carne y hueso” unamuniano, sino una idea, un *Homo viator*, un “viajero existencial de naturaleza dual”, por lo que la muerte física, la corporal, la “real”, es presentada como ocasión o motivo para que la parte espiritual, que es inmortal, siga de un modo u otro su periplo de acuerdo con el sentido que se le otorgue, el cual, viene dado en gran medida, en el caso de Laín, por el contexto desde el que se hace el discurso. La muerte, pues, no es contemplada en sí misma, sino en lo que significa de acuerdo con una determinada concepción de la realidad humana que muere, la cual viene determinada por un contexto histórico muy concreto en el que se está instalado.

Pues bien, dentro de esa primera época, se diferencian tres etapas, según un eje temporal (presente-pasado-futuro) en el que se sitúa el caminante lainiano. En cada una de ellas, esa es mi interpretación, domina un tiempo (bien entendido que hablamos de relación de predominio; en modo alguno esa adscripción puede tener un carácter absoluto). De acuerdo con ello, nuestro planteamiento del tema de la muerte en Laín en la época dualista, queda dividida en las tres etapas siguientes: 1ª. Presente y muerte (1936-1944): la muerte entendida como un acto de servicio -que exige el “ahora”- a los ideales de una colectividad, 2ª. Pasado y muerte (1945-1955): la muerte en tanto que causa del devenir humano, punto de arranque del proceso que representa la Historia, y que es, al mismo tiempo, un proceso de búsqueda de la verdad. En ese proceso, la muerte ha de ser siempre lo que ya queda atrás, el pasado, lo ya sido, y 3ª. Futuro y muerte (1956-1978): La muerte en tanto que aparente límite de la condición futuriza del ser humano y, por tanto, de la conquista de las diversas posibilidades de ser.

El drástico cambio operado en nuestro autor respecto a la manera de concebir el ser humano, el denominado “giro lainiano”, vino precedido de una etapa de transición que nosotros situamos entre 1979 y 1988. Entendemos que en ella el discurso metafísico va dejando lugar al discurso propio de la ciencia. El

ser humano sigue siendo un viajero, pero la perspectiva desde la que empieza a vérselo es otra. Si antes quien caminaba era un centauro ontológico, según la metáfora orteguiana, ahora es un psicoorganismo, siguiendo en ello Laín la propia evolución del pensamiento de Zubiri.

Bien podríamos decir que si la Antropología filosófica recoge por igual los datos aportados por la ciencia y la reflexión filosófica, paulatinamente el dominio de una y otra aportación se va invirtiendo, hasta el punto que la mayor importancia del discurso filosófico en el primer Laín va cediendo a favor del científico en los últimos veinte años de su vida, debido sobre todo al espectacular avance de las ciencias, en particular de la biología, en las dos últimas décadas del pasado siglo. En ello coincidimos con lo expresado por el profesor Orringer (2003). Pues bien, es en esta época de transición donde encontramos, de forma explícita y por primera vez, dentro del campo de la Antropología médica -cuyo interés y dedicación, como ya sabemos, vienen de muy atrás- un discurso sobre la muerte del ser humano en tanto que enfermo. Es evidente que, implícitamente, la muerte está siempre presente en la relación médico-paciente; en un grado u otro, su evitación -eso es al fin y al cabo la curación- es su razón de ser, pero sólo en 1984, con la publicación de su último libro sobre la materia: *Antropología médica para clínicos*, es cuando trata la muerte de forma explícita. En esta época de transición el tema predominante es el médico, bien a través de sus escritos sobre Historia de la Medicina, bien de Antropología médica.

Una observación: la fecha que hemos situado como final de la época anterior, 1978, obedece a que este es el año de la publicación de *Antropología de la esperanza*, en donde Laín sigue manteniendo una concepción dualista del ser humano, aspecto que es el que delimita nuestra investigación; de ahí que, como cualquier otro intento de estratificar una evolución, pudiera ser también ésta objeto de discusión. En cualquier caso, debió ser en el último lustro de la década de los setenta cuando Laín empezó a poner entre paréntesis su concepción dualista de la realidad humana.

Finalmente, la quinta etapa coincide de lleno con la denominada segunda época (1989-2001). El hecho de que sean estas fechas y no otras las que delimiten no debería ser motivo de controversia. Se inicia seis años después de la muerte de Zubiri -1983- con el intento de Laín de determinar al ‘modo zubiriano’, aunque radicandizándolo, una nueva idea de ser humano, y termina con el año de la muerte de nuestro autor. La obra con que se inicia el periodo denominado por Laín ‘monismo corporalista dinamicista’ lleva como título: *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989).

Es evidente que no hay unanimidad en la clasificación en etapas de la obra lainiana por parte de los numerosos comentaristas de su obra. Bien es cierto que la perspectiva desde la que se analiza una trayectoria no es la misma para todos los que a ella se acercan. De ahí las diferentes clasificaciones. Así, mientras Abellán establecía en 1989 tres etapas fundamentales, según

predominara un interés u otro en la obra de Laín: la historia española (1941-1956), la antropología (1957-1976) o un tiempo de síntesis (1977-1987) (Abellán, 1989: 210-213), Gracia, atendiendo en esta ocasión a la presencia de Laín en la vida intelectual y pública española, entre muchos otros criterios que emplea en otros lugares para proceder a la división de su trayectoria, habla en 1992 de cuatro etapas: 1930-1945, con el tema de España como predominante, 1945-1960, en el que sitúa la actividad universitaria, 1960-1975, en el que ubica de nuevo la vida universitaria pero ya sin cargo directivo y, finalmente, 1975-1992, etapa a la que denomina testamentaria (Gracia, 1992: 90-91).

Por su parte, Nelson Orringer establece tres etapas según el predominio del tema de la fe, de la esperanza o del amor en la vida y en la obra lainiana. Así, mientras que en su mayor contribución al estudio de la obra antropológico-médica de Laín, establece la siguiente cronología: etapa *pística* (1935-1948), *elpídica* (1949-1957) y *filica* (1958-2001), (Orringer, 1997: 62), en un e-mail que me remitió en 2003 modifica las fechas, estableciéndolas del siguiente modo: etapa *pística* (1935-1948), *elpídica* (1948-1968) y *filica* (1968-2001). Finalmente, en este pequeño recorrido que nos sirve tan sólo de ejemplo de la dificultad de estratificar una obra tan vasta y tan densa como la de Laín, otro estudioso de su obra, Cesar Redondo, establece dos épocas y cuatro etapas, según un criterio que trata de aunar el anterior de Orringer y el cambio observado en nuestro autor respecto a la distinta consideración ontológica del ser humano. Así, distingue entre una primera época con tres etapas: *pística* (1930-1950), *elpídica* (1950-1960) y *filica* (1960-1975); una etapa de transición entre 1975 y 1988 y la segunda época (1988-2001) (Redondo, 2004: 55-60).

Con el ejemplo de estas clasificaciones queda patente la dificultad de atrapar, delimitando, una determinada trayectoria que de suyo es continua. De ahí que la que aquí se propone adolezca de ese mismo defecto, no obstante servirnos, al igual que aquéllas, para dotar de coherencia y claridad al estudio. Al menos, eso esperamos.

Antes de adentrarnos en el sendero que la muerte va dejando en Laín, procede, al igual que hicimos cuando hablamos de “La experiencia de la muerte”, -por las razones anteriormente apuntadas-, señalar las características biográficas más importantes de la primera época: 1936 -1978.

CAPÍTULO I

LA MUERTE EN UN ESPÍRITU ENCARNADO (1936-1978)

I. LA TIERRA DE PROMISIÓN (1938-1978)

1. LAS DENOMINADAS POR LAÍN “PARADOJAS DE MI VIDA”

En la primavera de 1938, Laín abandona Pamplona y se instala en Burgos, en donde permanecerá hasta el verano de 1939. La guerra, mientras tanto, sigue su curso. De cuanto aconteció en ese tiempo en la vida de Laín, tres sucesos, de los cinco que él cita, merecen destacarse. De los otros dos -uno de carácter familiar y el otro que alude a su estancia en una “Barcelona recién conquistada”- no nos ocupamos aquí.

- El primero hace referencia a su “inserción, de alguna manera definitiva, en un bien determinado nosotros”. A ello ya nos hemos referido. Baste aquí, pues, recordarlo. Alrededor del Servicio Nacional de Propaganda, encomendada su constitución a Dionisio Ridruejo, fue configurándose un grupo de amigos -el *ghetto* al revés- que, si bien no tuvieron la obligación de combatir en el frente de batalla, sí tuvieron que hacerlo en la trastienda “intelectual”, dentro del mismo bando. Y ello porque este grupo se había propuesto como objetivo, en plena guerra, ir creando una serie de condiciones que posibilitasen un cierto cambio de mentalidad en la clase dirigente que, con el tiempo, acabase desembocando en una conciencia aperturista y de integración que recogiera todo lo que “en el mundo “rojo” tuviese eminencia ética, intelectual o artística. “¿Cómo prescindir -se pregunta Laín- de Machado y de Alberti, de Bolívar y Cabrera, de Picasso y Juan Ramón?” (Laín, 1976: 244). El modo para lograrlo, ya lo sabemos, no es otro que una actitud común que impregna el quehacer de todo el grupo y a la que Laín denominó “voluntad asuntiva y superadora”.

- El segundo hace referencia a dos viajes que hizo Laín a Alemania para asistir a sendos congresos del Partido Nacional socialista. En el primero, celebrado en Nuremberg en el otoño de 1938, estuvo Laín “a unos diez metros del Führer” cuando éste pronunció su histórico y “furibundo discurso”, cerrando el Congreso, desafiando a la pequeña y democrática Checoslovaquia. El segundo, desarrollado en Hamburgo en el verano de 1939, ya concluida la guerra civil, le sirvió, sobre todo, para hacerse eco del “bárbaro carácter sacral que para los nacionalsocialistas tuvieron sus símbolos políticos” (Laín, 1976: 254-257).

Estos dos primeros puntos, puestos uno a continuación del otro, nos hacen ver una conducta ciertamente contradictoria en nuestro autor. Por una parte “luchando” contra el *establishment* político y por otra participando en la exaltación del mismo. Es lo que él mismo denomina “la paradoja de mi vida” y que describe del siguiente modo en una conversación mantenida con Agustín Albarracín:

Plenamente convencido de lo que del estamento oficial se podía esperar, dispuesto a hacer de mi vida instrumento de lo que soñaba mi utopía, caí sin embargo en múltiples concesiones: jura del cargo de consejero nacional de la Falange en el Monasterio de las Huelgas, asistencia a la recepción con que en Capitanía General se celebró el segundo aniversario de la exaltación de Franco a la Jefatura del Estado, participación en un acto político en Sevilla... (Albarracín, 1994: 49-50).

Precisamente, para dar cuenta de estas “paradojas”, entre otras razones, publicará Laín cuarenta años después de que diera comienzo la guerra su libro autobiográfico *Descargo de conciencia*. El prólogo comienza así:

Este libro quiere ser dos cosas tan distantes entre sí como entre sí conexas: una exploración memorística de mi propia realidad y un testimonio crítico de lo que durante los treinta años más centrales de mi vida han sido ante mí y dentro de mí la historia y la sociedad de España; años en los cuales, ahora lo veo, en el constante empeño de buscarme a mi mismo tuvo mi existencia una de sus claves más secretas...

(Y respecto al primer aspecto) ¿Ajuste de cuentas conmigo mismo? Tal vez, pero si no se tratase más que de esto, yo no me hubiera tomado la molestia de escribir un libro, me habría limitado a... (un) “examen de conciencia”. No. Además de ajustarme a mi mismo las cuentas, evitando por igual la falsedad, la autocomplacencia y el masoquismo... otros fines me propongo (Laín, 1976: 9-10).

Mucho se ha escrito sobre las “paradojas” de Laín y mucho sobre este libro. Pasado el tiempo, en otro libro-entrevista, ante la pregunta de si se sentía arrepentido por lo que había hecho o escrito durante el tiempo de guerra y los años posteriores, contesta sin ambages que:

No, no me avergüenzo de lo que hoy no quisiera haber escrito. No confunda -le dice a la entrevistadora- el arrepentimiento por vergüenza, el arrepentimiento por error y el arrepentimiento por deficiencia. Reviso atentamente mi pasado español y encuentro en él algo de lo que debo arrepentirme: erre por ingenuidad, por desconocimiento, más de una vez por deficiencia... pero no hay nada en mi conducta política de lo cual tenga que avergonzarme (Parada, 1994: 73-74).

Profundizando más en ello, en su libro autobiográfico, resalta los dos hechos que con más fuerza forman parte de esas “paradojas”:

La publicación del librito *Los valores morales del Nacionalsindicalismo* (1941), el más citado y controvertido de mis

escritos falangistas, y mi bien notoria situación al lado de la Italia fascista y de la Alemania nacionalsocialista durante la Segunda Guerra Mundial, el más flagrante y revisado de todos mis errores políticos (Laín, 1976: 275).

Por otra parte, expone que durante ese tiempo de posguerra fueron cuatro sus acciones:

Dolerme en privado de que las cosas fuesen como realmente eran; pecar por omisión o por deficiencia, puesto que nunca denuncié hasta donde me fuera posible una realidad tan objetivamente injusta... y tan opuesta al logro de la España posible y deseada; sentir que se iba enfriando mi vinculación a la España entonces oficial, sin la valentía, tan clara y temprana en mi amigo Dionisio (Ridruejo), de romper abiertamente con ella; actuar cuando me fue posible a favor de los perseguidos por la justicia (Laín, 1976: 278-79).

Y como queriendo poner en jaque a todos aquellos que desde distintas instancias le criticaban, escribe “¿Qué voz cristiana se alzó para denunciar lo ocurrido y para confesar con dolor que en todas nuestras provincias, “rojas” o “nacionales”, hubo manos manchadas de sangre?” (Laín, 1976: 277). Para terminar con este asunto, Laín remarca: “más que yo hicieron algunos; menos que yo, muchos” (Laín, 1976: 279).

En cualquier caso, vistas las cosas en su conjunto, hemos de decir que las paradojas forman parte de una trayectoria vital en la que el todo se edifica a partir de los elementos que lo han hecho posible en un movimiento dialéctico que asume y supera lo ya sido manteniendo en su lugar lo así asumido y superado.

En uno de los numerosos artículos que Laín escribe bastante tiempo atrás y que recoge de nuevo y publica con posterioridad ya en un libro, con el título: “Claridad, misterio: hombre”, escribe algo que repetirá en numerosas ocasiones a lo largo de su obra:

No hay hombre en que no se cumpla aquel dístico del drama *Ulrico de Hutten*, que castellanizo Ortega:
*Yo no soy un libro hecho con reflexión;
yo soy un hombre con mi contradicción*
(Laín, 1948a: 506).

Es evidente que Laín las tuvo en diversos campos, tal como pondrá de manifiesto el discurso que ha ido haciendo sobre el ser humano y la muerte a lo largo de su trayectoria vital e intelectual. ¿Quién no avanza sino ‘en’ y ‘merced a’ las contradicciones?

- El tercero de los aspectos que marcarán su vida en estos años de Burgos, mucho más importante para nuestros intereses, hace referencia al “descubrimiento de lo que en lo sucesivo iba a ser, también definitivamente, mi más propio camino intelectual” (Laín, 1976: 242). Pues bien, ¿cuál es ese camino y cómo lo recorre?

2. EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

En el invierno de 1938 a 1939, según Laín, “el resultado de la batalla del Ebro había sellado el destino final del Ejército de la República” y puesto que, a partir de ese momento, la victoria parecía ya tan segura, se pregunta: “¿qué haré cuando también para mí llegue la paz?”

Por una parte, descarta por completo volver a su puesto de médico de guardia en el Manicomio de Valencia, por cuanto, como ya sabemos, tiene una nula afición al ejercicio de la medicina y, por contra, en una relación inversamente proporcional, siente una gran interés por el planteamiento teórico acerca de las más diversas cuestiones, concretada ahora en la antropología filosófica. Volver a Valencia es cuando menos “indeseable”.

También descarta, por otra parte, realizar el proyecto filosófico-antropológico que empezó a ver la luz cuando preparaba los cursos de Santander y en el que contemplaba ir a Madrid para escuchar a Ortega y a Zubiri. Esto iba a resultar en las condiciones previsibles resultantes de la guerra prácticamente imposible. De nuevo ante él la misma incertidumbre: “¿Qué camino seguiré en mi vida?”

Laín ha caído en la cuenta de que el “tremendo drama de su pueblo” ha despertado con mucha fuerza su “conciencia histórica”, tanto desde un punto de vista personal como socio-político. Descubre la condición temporal de su persona por lo que necesita aclarar su pasado para vivir su presente y proyectar así su futuro:

Por obra del drama inmenso de la guerra, en cuya determinación yo no había tenido causa ni parte, me veía íntimamente obligado a entender con alguna precisión la condición histórica de mi persona; en definitiva, a entenderme históricamente (Albarracín, 1988: 86).

Y de una manera mucho más clara, cita este mismo sentir en el inédito de la *Memoria de cátedra*:

Cualquiera que fuese esa actitud anterior (...) lo decisivo para mi visión de España y de mi vida en ella fue la experiencia tremenda e

inderogable del Alzamiento. No me refiero con ello a ninguna especie de reacción de carácter sentimental, sino a cosa más profunda y radical: a la noción clara y firmísimo de que mi existencia, quisiera yo o no, se hallaba inserta en la Historia Universal, y justamente a través de esta unidad de destino que llamamos España. Fue como un súbito descubrimiento de la realidad de la Historia, un abrir los ojos a la entera y verdadera índole de mi vida de hombre y español (Laín, 1942a: 9).

De este modo, el conocimiento histórico no tiene un mero carácter concomitante en el esclarecimiento de su propia persona y en el de la situación política española, sino que deviene esencial en la comprensión de sí mismo y de cuanto está sucediendo en su entorno más inmediato. La historia conviértese, pues, en el “horizonte del pensamiento”, aquel punto desde el que es posible dar cuenta de lo que pasa y nos pasa. Ahora bien, de los distintos modos de entender la Historia, entre ellas las de Hegel, Marx o Heidegger, ¿en cual de ellos se sitúa Laín?

En un interesante artículo, titulado precisamente “Pensar la vida desde la historia”, el profesor Jesús Conill niega que Laín se situara en alguna de las citadas, y se pregunta “(entonces) ¿desde qué modo de entender la historia va a pensar Laín la vida?” (Conill, 2004: 110). Su respuesta se centra en recoger una idea apuntada por el propio Laín, a saber, la consideración de la Historia como un “problema auténticamente metafísico, en sentido estricto, es decir, un problema que concierne a la realidad, al orden real”, en la línea que marcan las metafísicas de Ortega y Zubiri, las cuales son “perfectamente conciliables aunque sean distintas entre sí”. Del siguiente modo plantea la cuestión el citado profesor:

La visión de la vida humana como realidad radical (en Ortega) y el descubrimiento de que todo acto humano (intelectivo, volitivo o afectivo) tiene su comienzo en la impresión primordial de realidad (según Zubiri) constituyen hitos de la *superación metafísica de la fenomenología* en el sentido de Husserl y se sitúan también más allá de la ontología fundamental (del sentido del ser) en Heidegger, porque están referidas y apoyadas en una nueva noción de *realidad*, de manera que no son simplemente *Ontología*, sino que son formalmente *Metafísica* (Conill: 2004: 110).

En su consideración de la Historia, Laín se apartará tanto del positivismo como del historicismo, afirmando, frente a los diversos reduccionismos y el relativismo en que ellos se expresan, la idea de una naturaleza humana. El ser humano no se diluye como el azucarillo en el agua quedando así reducido a la suma de los elementos que lo componen, sino que tiene una consistencia propia, forjada, eso sí, en un proceso histórico. El ser humano “tiene una naturaleza esencialmente histórica, es por naturaleza animal histórico”. Lo que él es lo es en la historia. Lo cual no significa que no sea sino historia, esto es, una mera sucesión de acontecimientos históricos en la línea de Dilthey y Ortega cuando afirman que el

“hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia”, sino que somos “algo”, aunque ese algo sea necesariamente tempóreo: no puede ser fuera del tiempo. De ahí que lo que somos, nuestra naturaleza, como señala Conill, haya de “expresarse necesariamente como biografía o historia”.

¿Qué es ese “algo” que como un hilo atraviesa todos y cada uno de esos momentos biográficos cambiantes remitiéndolos a una misma realidad personal? Dejemos aplazada, por ahora, esta cuestión. Sobre ella hemos de volver en el punto 4 de este mismo apartado.

Porque antes de este planteamiento de carácter antropológico sobre el valor de la Historia, lo más inmediato a su realidad en los últimos meses de 1938 es el drama que está viviendo España. Ya hemos dicho en otro lugar que Laín publica en *Arriba España* “Tres generaciones y su destino”, en donde reflexiona sobre el drama de España desde el modo en que lo ven dos generaciones de españoles -la del 98 y la de Ortega- no llegándose a publicar al respecto lo que pensaba una tercera. Con ello descubre *in situ* algo que años atrás ya había leído en Ortega: todas las perspectivas son por igual necesarias para acercarse a la verdad. La verdad es histórica. La Historia no es sino el escenario donde, terrible y trágicamente, diferentes puntos de vista pugnan entre sí en una relación dialéctica por salir victoriosos. Pero lo verdaderamente importante es que en este acercamiento percibe Laín el valor de la Historia como método de conocimiento. Fue en este campo, y no en el de Medicina, donde Laín se acercó a ella. El *iter* que sigue Laín va de la Historia de España a la Antropología médica pasando por la Historia de la Medicina

Diego Gracia lo afirma de manera inequívoca: “Laín entra en la Historia a través del drama de la Historia de España y de la mano de Ortega” (Gracia, 2004: 65)

Unas líneas atrás, habíamos dejado a Laín de nuevo en la incertidumbre de no saber a qué atenerse. En un episodio que recuerda la escena de la estufa de Descartes o el que también vivió Rousseau antes de escribir su *Discurso sobre la desigualdad y el origen entre los hombres*, en el Hotel Sabadell de Burgos, donde se alojaban él y su mujer, vino Laín en dar con su definitiva tierra de promisión:

¿Por qué no emplearme en lograr un acercamiento a la antropología médica a través de la historia de la medicina? ¿No es éste un dominio intelectual entre nosotros -y, por lo que yo sabía, en todas partes- prácticamente virgen, acaso por su posición intermedia entre la medicina teórica, la filosofía y la historia del saber médico? Y en el orden personal, ¿no podría ser ese un camino hacia la docencia universitaria, meta profesional de mi irresoluta y oscilante vocación?... mi obra histórico-médica tuvo su germen primero en esas cavilaciones del Hotel Sabadell acerca de mi actividad ulterior a la guerra civil (Laín 1976: 249).

Así pues, “la urgente llamada de la Historia me puso, ante todo, en la obligación de entenderla” (Laín, 1942: 10). Laín se pone manos a la obra: empieza a mantener correspondencia con un profesor de Historia de la Medicina en Berlín, Paul Dipgen, recibe lecciones de latín y griego, entra en contacto con el *Handbuch* de Neuburger-Pagel, lee a fondo la *Geschichte der Philosophie* de Wildelband, leyó también la *Sacra philosophia* y las *Controversiae medicae et philosophicae* de Vallés, y “hasta me propuse llevar a término un trabajo sobre la filosofía natural del Divino covarrubiense”. De nuevo, Laín en estado puro.

3. DE LA HISTORIA DE LA MEDICINA A LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA

¿Por qué se inclina Laín por la historia de la Medicina? Porque eso le ha de permitir “estudiar con una mentalidad no dogmática ni excluyente, sino amplia e integradora” al ser humano en tanto que sano y enfermo, por tanto, al ser humano en su complejidad” (Gracia, 2004: 72). El propio Laín habla de su definitiva tierra de promisión

Me llamaba, en efecto, la benéfica y ensalzadora sirena interior que no por azar lleva el nombre de apelación o llamada: la vocación, mi vocación más propia, la para mí ya irrevocable empresa de cultivar con seriedad una historia de la Medicina explícitamente orientada hacia la antropología médica... a cumplir su mandato me lancé con entusiasmo. Múltiple fue mi entrega (Laín, 1976: 343-44).

En ese contexto nos encontramos con un exultante hombre que, por fin, ha encontrado su hogar intelectual. Tras tantas vicisitudes, de nuevo vuelve a encontrarse en aquellas cosas que le hacen ser feliz hasta el punto de exclamar: “¡Mi yo, este es mi propio yo!”. Declara que lo que en verdad le llena es:

Entender un libro, oír o dar una buena lección, desmontar, para aceptarla o rechazarla, una construcción teórica, elaborar un pensamiento, al cual con cierto derecho pueda yo llamar “mío”, decir o escribir las palabras en que, a mi modo de ver, tal pensamiento cobra expresión idónea (Laín, 1976: 322).

Haciendo alguna de esas cosas se encuentra en lo más propio. Y así empezó a encontrarse en su nueva etapa en Madrid. Habíamos dejado a Laín, tras la escena del Hotel Sabadell de Burgos, dispuesto a empaparse de lecturas que le instalasen de manera rigurosa en el estudio de la historia de la Medicina. Puesto ya en ello, “sobre los libros tomados de la Biblioteca Universitaria de Salamanca inicié un trabajo, todavía inconcluso, acerca de la obra de Francisco Vallés” (Laín, 1942a: 10) Por otra parte, Laín conocía muy bien el alemán y durante sus dos viajes a Alemania había aprovechado para adquirir más bibliografía sobre “su” tema. Ya

conoce a los grandes de la historia de la medicina alemana: Sudhoff, Neuburger, Pagel, Diepgen. A ellos ha llegado por sí mismo, sin maestro, sin que nadie le orientase especialmente.

A partir de ahí, ¿qué pasos va a dar para avanzar en su camino vocacional y profesional definitivo? ¿En qué acciones se traduce su “múltiple entrega”? Veamos.

1. Recién llegado a Madrid, septiembre de 1939, se ofrece a la cátedra de Historia de la Medicina para ser nombrado ayudante y poder impartir, si el titular, Eduardo García del Real, lo consideraba, alguna lección. Éste, por suspicacias políticas no lo consideró.

2. Esperando la jubilación del catedrático, que se producirá al año siguiente, Laín sigue decidido a dar clases en la Universidad. Y pudo hacerlo impartiendo unos cursos monográficos -“Psicología de la percepción” y “Caracterología”- de la asignatura *Psicología Experimental*, a la que asistían alumnos de ciencias y de medicina.

3. Por su cuenta, organiza un curso de conferencias que, bajo el título “El hombre, la enfermedad y la curación”, se imparten en la Facultad de Medicina con la ayuda del SEU. Fueron impartidas desde enero de 1940 hasta finales del año académico. Este curso es importante porque representa el inicio de la aplicación de su método histórico -“enfocado desde un punto de vista a la vez histórico y sistemático” (Laín, 1942a: 12)- al que en otro lugar nos hemos referido: el planteamiento histórico de un problema como propedéutica de su planteamiento sistemático. El curso tenía tres partes: “El problema del hombre”, “El problema de la enfermedad” y “El problema de la curación”. Los dos primeros se subdividían en un “Planteo histórico” y un “Planteo sistemático”.

4. Tras la jubilación del catedrático de Historia de la Medicina, le ofrecieron a Laín desempeñar el cargo, al que renunció cuando supo que el hasta entonces auxiliar numerario, Enrique Fernández Sanz, aspiraba también a ocuparlo. Laín, ya con el beneplácito del nuevo titular, y dentro de la cátedra, se limitó a dar un curso monográfico, una vez a la semana, sobre “La medicina en la época romántica”.

5. Mientras tanto, esperando las oposiciones a cátedra (el último titular también se jubila al finalizar el año académico 1940-41), va preparando su Tesis doctoral y también la “Memoria” que para opositar había que presentar y que consistía en reflexionar en torno al “Concepto, método y fuentes de la disciplina” en cuestión; en este caso, Historia de la Medicina.

Como tema de Tesis, Laín optó por “El problema de las relaciones entre la Medicina y la Historia”, que luego sería publicado con el título *Medicina e historia*. Muchas plumas han escrito que en esta obra ya está *in nuce* lo que será

el proyecto antropológico-médico de Laín. En él pretendió demostrar tres órdenes de cosas:

1. Demostrar por triple vía -análisis metódico de lo que todos los buenos médicos hacen, consideración atenta de lo que los médicos verdaderamente reflexivos dicen acerca de eso que hacen, ulterior meditación científica y filosófica sobre los resultados por uno y otro camino obtenidos- que la medicina no es pura ciencia natural aplicada; que además de ser eso es también ciencia humana *stricto sensu*...
2. Hacer ver, en consecuencia, que el acto médico es constitutivamente histórico, tanto en lo que tiene de “hacer” como en lo que tiene de “saber”...
3. Poner en evidencia, en fin, que la estructura y la peculiaridad del acto médico permiten superar de un modo filosófico y realmente inédito el historicismo o puro relativismo histórico a que la teoría y la tipología diltheyana del saber, incluido el científico-natural, inexorablemente conducen. Basta lo dicho para advertir que el pensamiento alemán anterior a 1936 -Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Scheler, Heidegger, von Weizsäcker- es el fondo que principalmente movía mi reflexión personal (Laín, 1976: 326-27).

En esta primera obra, en consonancia con lo que hemos estado viendo a lo largo del presente trabajo, plantea ya, como modo de superar el craso historicismo y el relativismo a él inherente, la vía del amor. La “dialéctica del abrazo” llevada al campo de la medicina, y en particular, al acto médico. Este descubrimiento, cuyo origen situábamos nosotros en la iglesia de san Ignacio en Pamplona, tras asistir al fusilamiento de un reo, y que tuvo su derivación inmediata en el campo de las relaciones sociales y políticas, lo lleva ahora al campo de la Medicina: el acto médico es un lugar privilegiado para que se manifieste el amor. En eso ha de consistir la idea de humanizar la Medicina, que está en la base de la Antropología médica. De este modo, el amor se constituye en el fundamento de la historicidad, en tanto que se convierte en el hilo conductor que atraviesa todos los momentos y sucesos que de él derivan y hacia el que, de nuevo, a él convergen, atándolos de este modo a un tronco común; no dejándolos, por tanto, sometidos al vaivén en que el devenir histórico consiste, y cuya manifestación en el campo del conocimiento no es otra que el relativismo.

De esta cuestión, el profesor Gracia, interpretando a Laín, señala que en éste “la trascendencia de la Historia se alcanza por la vía del amor. Sólo él permite integrar en una unidad superior las diferencias concretas; sólo él hace posible la coexistencia de uno en lo múltiple, y de lo trascendente en lo inmanente” (Gracia, 2004: 83). La vida de la persona está situada necesariamente en un tiempo -y en un espacio- en el que discurre su trayectoria. Ahora bien, so pena de que ese carácter histórico no devenga en una mera sucesión de acontecimientos, sin conexión alguna entre sí, por ahí el relativismo, se hace necesario asirlos a algo que les trascienda, a lo que, como tales, les posibilita. Y

ello no es otra cosa que el amor. Y si esto es así en la realidad personal, “¿por qué no hacer historia de la Medicina y Antropología médica siguiendo ese hilo conductor, el del amor..., y en consecuencia el de la actitud asuntiva y superadora?”

6. La Memoria, que pensó publicar con el título “Introducción al estudio de la Historia” -algo que nunca hizo-, estaba dividida en cuatro partes, siendo la primera de ellas la denominada: “En el curso de mi formación, hasta aquí he llegado” (Laín, 1976: 331), que es de la que nos hemos servido en diversas citas y que, en forma manuscrita, se halla depositada en la Real Academia de la Historia -Fondo Laín Entralgo, Caja 36-. Pues bien, en la citada Memoria se planteaba indagar acerca de las diversas respuestas que

El pensamiento filosófico e historiográfico superador del puro “positivismo” había dado a la pregunta “¿Qué es la historia?”; adopción de una postura personal ante ellas; postración de cómo la historiografía médica de nuestro siglo, con el tránsito de la “mentalidad Sudhoff” a la “mentalidad Sigerist”... hacía plausible esta manera de ver las cosas (Laín, 1976: 327).

La “mentalidad Sudhoff” se caracterizaba por el atenuamiento estricto a las fuentes historiográficas en detrimento de cualquier interpretación sobre ellas. Prevalencia, pues, de la heurística sobre la hermenéutica. Por su parte, la “mentalidad Sigerist” consideraba que la labor del historiador es prioritariamente interpretativa. La primera de ellas, en la medida en que se atiene a los hechos -a las fuentes-, concibe la historia de la Medicina con una mentalidad positivista; a la segunda, según Laín, le interesa la Historia de la Medicina en tanto que es una manifestación cultural más; se acerca a ella con una mentalidad culturalista.

Laín no está de acuerdo con ninguna de estas formas de acercarse a la historia de la Medicina. A él no le interesan las fuentes en sí mismas, ni busca una mera interpretación fría y distante de los acontecimientos. Lo que él quiere es comprender al hombre enfermo: sus angustias, sus temores, sus penas, sus miedos, sus esperanzas; en definitiva, ver los modos en que el hombre enfermo vive su enfermedad. Éste lo que espera del médico es comprensión y ayuda; ser tratado como una persona y no como un dato que haya que analizar para explicar. El médico, además de curar, ha de ser “un dispensador de esperanza”. De ahí que el enfermo no pueda ser visto como un simple portador de una determinada enfermedad o lesión. Por eso es tan importante la relación médico-enfermo. Laín se acerca a la historia de la Medicina con la intención de comprender los distintos papeles que han venido jugando el médico y el enfermo en la historia y desde ellos aprender y construir una Antropología médica fundamentada en la comprensión. Esa es la mentalidad que orienta su paso por la historia de la Medicina. Si para Sudhoff o Sigerist la historia de la Medicina puede ser considerada como un fin en sí misma, para Laín es un medio para constituir una Antropología médica.

Esta “mentalidad Laín” se expresa de igual modo en su acercamiento al hombre sano. Lo que busca es comprender al otro, verle como un ser que “va individual y colectivamente en busca de sí mismo”. Pero esa disposición hacia el otro, bien sea un ser humano sano, o bien sea un ser humano enfermo, no es posible más que merced a que estamos constituidos de una determinada manera. Para Laín más que la racionalidad, la inteligencia o cualquier otra facultad, lo que verdaderamente nos abre a la realidad es nuestra condición de seres creyentes, esperantes y amorosos, pues la comprensión que en nosotros habita no es posible sin “una actitud llena de fe, de esperanza y de amor ante todo, ante la realidad, ante la vida, ante sí mismo y ante los demás seres humanos. En eso consiste la vida y eso es lo que nos hace personas” (Gracia, 2004: 89). Esta mentalidad, que surge en él cuando preparaba la Memoria para las oposiciones, cobrará expresión a partir de la publicación, ya en 1956, de *La espera y la esperanza*.

7. En octubre de 1942 gana por oposición la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid, superando alguna que otra adversidad de carácter interno. De ella fue titular durante treinta y seis años, desarrollando cursos, en principio de doctorado, con carácter obligatorio; después, a partir del cambio del Plan de Estudios de 1953, de licenciatura, simultaneados con los de doctorado. Como ejemplo del modo en que Laín vivió su vocación y su profesión, recogemos unas palabras suyas, publicadas en 1966 en la revista *Asclepio*. En ellas expone las razones que hacen que sea importante para el médico el estudio de la Historia de la Medicina. Tras resaltar la disparidad existente entre quienes

Hacen del conocimiento histórico una suerte de férula para el buen conocimiento espiritual de los hombres y los pueblos -el ciceroniano *Historia vitae magistra*- hasta la de quienes, seducidos por una “encandilada estimación del puro presente -tal la del “presencialista” Valery-, declaran ser puro y deletéreo narcisismo mental la exploración morosa del pasado (Laín, 1966/67: 357).

Y constatar que, en virtud de que esta última es la que difundió el positivismo de Augusto Comte en todo Occidente, los médicos de los siglos XIX y XX han solido “mirar con despego, cuando no con irónica aversión, el conocimiento de la historia de su propia disciplina”, aporta Laín unas razones que, desde luego, no satisfarán a quien “considere el ejercicio de la Medicina sólo como una profesión más o menos lucrativa”, pero sí al médico que, en cuanto tal y en cuanto ser humano, “aspire a poseer en mayor o menor medida esa perfección del espíritu a que solemos dar el amplio y expresivo nombre de “cultura... (y también) para quienes como médicos no se contenten con ser simples “técnicos repetidores de técnicas””.

Cita como razones, las siguientes: 1. El conocimiento histórico otorga dignidad intelectual. Pone el ejemplo de la auscultación. “Si un médico, además de saber auscultar sabe con agradecimiento quien fue Laënnec, y qué hizo para

inventar la auscultación mediata... se elevará a la condición de médico y hombre “bien nacido””; 2. Genera claridad moral e intelectual; 3. Otorga libertad intelectual, y 4. Concede cierta opción de originalidad personal

Según Laín, todas ellas constituyen “el balance de la “utilidad” de la Historia de la Medicina cuando seria y decorosamente se cultiva”.

Pues bien, desde este momento y hasta 1951, año en que es elegido Rector de la Universidad de Madrid, se dedica a dar clases -“siempre me ha gustado dar clase”- y a publicar incesantemente libros de historia de la Medicina: la colección “Clásicos de la Medicina” y, paralelamente, cómo no, a desarrollar el estudio de la Antropología médica en España.

4. EL DESCUBRIMIENTO DEL *COMO SI* Y LA VIDA PÚBLICA DE POSGUERRA

La incipiente actividad intelectual antes descrita en torno a la Historia de la medicina no era poca cosa si consideramos que por aquel entonces España estaba inmersa en plena guerra. Trabajando con denodado esfuerzo, “como si” aquello por lo que ahora luchaba “fuese a durar sin término”.

Este “como si” será una de las máximas de conducta en las que basará su vida. Muchas veces adapta la formulación del famoso imperativo categórico kantiano a esta lección, hasta entonces sólo entrevista: *vivir como si aquello que se realiza fuese a durar siempre*. Sólo así, desde luego, se entiende la vida de quien ha escrito casi un centenar de obras, multitud de artículos e innumerables prólogos; que ha dirigido revistas, que ha impartido cursos, dado conferencias y, como consecuencia, ha tenido que viajar con mucha frecuencia, intentando compatibilizarlo -entendemos- con la vida familiar y social. Este “como si” es, a mi juicio, una pieza fundamental a la hora de afrontar el discurso sobre la muerte y la esperanza; su radicalidad y profundidad están en la base de la posible actitud que, cuando las circunstancias lo permitan, haya de adoptarse ante la venida de una muerte ya vislumbrada en tanto que próxima.

Mientras tanto, en la primavera de 1939 termina la guerra. En septiembre de ese mismo año, la familia se desplaza definitivamente a Madrid. Aquí “iba a conocer yo los últimos destellos de mis ingenuas ilusiones falangistas; adiós para siempre al adolescente sueño de una España “asuntiva y superadora”... (y) a fuerza de conflictos, renunciaciones y entregas, terminaría encontrándome a mí mismo” (Laín, 1976: 261).

Realmente, según confesará sesenta años después, empezó a desilusionarse de la Falange cuando fue testigo de los abusos que cometieron los

vencedores al término de la guerra aprovechándose de su situación: “íntimamente ya estaba despegado de la Falange y de las esperanzas que había depositado en ella, evidentemente infundadas” (Alfieri, 1999: 21); en la misma línea, al describir la situación de Madrid en el otoño de 1939, señala:

Hambre en muchos, pero no en todos. Dolor y amargura en los vencidos, jactancia y dureza en los vencedores. La conversión de la esperanza originaria en avidez de lucro, ansia de mando y retórica anacrónica y triunfalista había iniciado su camino” (Laín, 1998: 29).

No obstante, estas palabras pronunciadas desde una enorme distancia temporal, no se han de corresponder con los hechos, al menos de una manera inmediata, tal como ponen de manifiesto los escritos de los últimos tres años de la década de los treinta y los tres primeros de la década de los cuarenta, tal como vamos a tener ocasión de mostrar.

A Madrid había llegado, en su dimensión pública,

Un falangista sin vocación y sin aptitudes para la gestión política... un Jefe de la Sección de Ediciones del Servicio Nacional de Propaganda...un Consejero Nacional del Movimiento y (alguien con algunas) franquías (poder escribir en la prensa, poder visitar sin trabas a un ministro en su despacho...).

Y en su dimensión más personal,

Un estudioso que por el camino de la historia de la Medicina aspiraba a la docencia universitaria y a la construcción de una antropología médica... un aprendiz de ensayista y escritor, un cabeza de familia sin grandes recursos pecuniarios... una persona, en fin, que por temperamento y educación, tendía en su vida social a la conciliación y a la pacífica convivencia (Laín, 1976: 267-268).

Nos hemos de ocupar ahora sucintamente de la primera de esas dos dimensiones. Laín lleva a cabo una serie de colaboraciones en los páginas de *Arriba*, *ABC*, *Pueblo*, *El Español* y *Alcalá*, en donde deja constancia de su pensamiento político. En noviembre de 1940 aparece *Escorial*, dirigida por Dionisio Ridruejo y de la que él es subdirector. El objetivo de ésta es, siguiendo la tendencia de su equipo de dirección, construir puentes. Escriben tanto falangistas como jóvenes valores ajenos al Movimiento, y aquel reducto que, desde distintas ideologías, formaban parte del medio siglo de oro de la cultura española truncado por la guerra civil: Menéndez Pidal, Dámaso Alonso, Azorín, Baroja y Xavier Zubiri.

A este último lo había conocido personalmente, a instancia propia y por mediación de Javier Conde y Miguel Ortega, a finales de 1939 en el hotel Roma

de la Gran Vía madrileña. Desde entonces, entre los dos surgirá, como ya se ha reiterado, una gran amistad.

Mientras tanto, en 1940 fue nombrado director de la Residencia de Estudiantes. Muy poco tiempo permaneció allí. Su balance final de esta experiencia: “fracaso y retirada”. Después, fue nombrado director del Instituto Nacional del Libro Español, cargo del que, por rencillas políticas, no llegó a tomar posesión. Balance final. “bajo mi desvalida camisa azul, mi persona iba ganando libertad”. Unos años más tarde, en octubre de 1951, tras haberse negado repetidamente, acabó aceptando ser nombrado Rector de la Universidad Complutense de Madrid, a instancias del entonces ministro de Educación Joaquín Ruíz Jiménez, cargo que dejó en marzo de 1956, tras numerosos problemas surgidos con el poder y entre protestas estudiantiles que reclamaban mayor democracia. En el mismo año en que deja el rectorado, rompe de forma oficial su “residual adscripción a la Falange”. Antes, tan sólo un mes después de haber tomado posesión del cargo, ya había presentado una carta de dimisión al ministro por el revuelo que despertaron unas palabras suyas

Pronunciadas casi en tono de broma en una reunión nacional de rectores, proponiendo la eliminación de las asignaturas de formación política y formación religiosa. Mis palabras llegaron a oídos del cardenal Segura, quien me condenó públicamente (Sotelo, 2003: 143).

Fueron cuatro años y medio muy intensos en la vida de Laín. El hecho de dejar el Rectorado supuso para él una liberación, un reencuentro y, al mismo tiempo, un fracaso. Una liberación porque

Mi actuación oficial en la vida política de España -que cargo también político, no sólo académico es el Rectorado de una Universidad- había terminado para siempre. Regresé a mi Facultad y en ella me he mantenido cumpliendo muy gustosamente mis tareas docentes.

Y un reencuentro con lo más hondo de su vocación, toda vez que con esa liberación “por fin, con mis propias limitaciones, yo podía ser yo mismo”. Y, asimismo, también un fracaso por cuanto

¿Dónde había quedado, para no hablar sino de filosofía, la España que yo soñaba en Pamplona: una en que Ortega, Zubiri y el propio Ors hiciesen universitariamente todo lo que la Universidad hubieran podido hacer? ... por fin quedaba clara para mí y para todos los miembros del “ghetto al revés”, la radical incapacidad del sistema para revisar y rebasar sus originarios presupuestos político-sociales y político-religiosos; más aún, el empecinado, arregostado, jactancioso cultivo de esa incapacidad (Albarracín, 1994: 75-77).

Poco a poco, el vínculo con el pasado empieza a quedar definitivamente roto. Se aparta por completo del régimen y de la política -aunque no, como ensayista, del problema de España-, centrándose en la enseñanza. Laín empieza a sentirse un “paria oficial”, que no social, en la España oficial, lo cual no le impedirá ya desarrollar plenamente su fondo vocacional, escribiendo sin cesar libros y artículos en torno a los más diversos campos: Historia de la Medicina, Antropología general y médica y, también, cómo no, sobre el panorama español y sus personajes.

II. PRIMERA ETAPA

PRESENTE Y MUERTE (1936-1944)

1. UNA CONCEPCIÓN FALANGISTA DEL SER HUMANO

a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1936-1944

A modo de introducción, se transcriben aquí unas palabras del autor que han de servir para delimitar el sentido en que se mueve su pensamiento en el periodo de la guerra civil y en el primer lustro de posguerra. Este texto recoge, a mi juicio, lo más esencial de su pensamiento antropológico en este tiempo y por eso se presenta en primer lugar aun cuando esté datado en 1943.

¿Qué es el hombre? O, si se quiere, ¿qué es para nosotros el hombre? He aquí nuestra respuesta: El hombre es un ser cuya naturaleza a un tiempo física y espiritual, mortal e imperecedera, consiste en tener que ir expresándose libre, limitada y creadoramente, en una biografía, esto es, en una historia personal conexas con una historia colectiva, y en conseguir a la postre, por obra de esa libertad, un destino de salvación eterna o de condenación. La condición espiritual de su naturaleza da al hombre su libertad, su capacidad de creación histórica y su inmortal destinación, su posibilidad de sobrenaturalizarse. La atadura física de la naturaleza humana nos otorga a un tiempo instrumentos y deficiencias: la memoria y el estómago son instrumentos que permiten al hombre ir haciendo su vida, pero ni el estómago puede digerir las piedras ni la memoria escapar a la dura limitación del olvido. La condición histórica de la existencia humana da al hombre, en fin, posibilidades y limitaciones...

En resumen: en la existencia del hombre entero y verdadero podemos distinguir tres fundamentales ingredientes o estratos: un natural (lo que el hombre tiene negativamente por ser hombre), otro histórico-social (lo que tiene por ser español, por vivir en el siglo XX, por ser médico o abogado, etc.) y otro sobrenatural y sobrehistórico (lo que tiene por ser hijo de Dios, caído y redimido). Tal es para nosotros la idea del hombre entero y verdadero (Laín, 1943a: 1).

De la lectura del texto pueden establecerse las siguientes afirmaciones:

- Desde una consideración ontológica, el ser humano es un ser dual, constituido por una parte física (corporal), fundamento de las limitaciones, y otra espiritual, en donde habita la libertad y el mundo de las posibilidades; es la parte esencial.
- En relación con la muerte, la primera es finita y mortal, en tanto que la segunda es inmortal.
- Desde un punto de vista operativo, la vida humana tiene un carácter biográfico consistente en tener que ir haciéndose a lo largo de la vida en el seno de una colectividad, merced a una libertad que posibilita (frente a lo que ocurre en el animal) la creación de un proyecto personal. Ese proceso creador está sometido a unas limitaciones que, en la medida que lo determinan, acaban afirmándolo.
- La libertad pertenece al mundo del espíritu y es por ello por lo que el fruto de la misma, la vida creada, es responsabilidad de cada uno; de ahí que la inmortalidad, como destino propio del espíritu, pueda manifestarse en una salvación eterna o en una condenación. Así pues, cuanto nos conduce a la inmortalidad y a sus consecuencias es cosa del espíritu.
- En el ser humano conviven tres instancias muy distintas entre sí -o “modos de verlo”, según el análisis que de él se vaya a hacer- correspondiendo a cada una de ellas un lugar y una función bien diferentes. Son: la natural, la histórica y la sobrenatural o sobrehistórica. La natural nos une al resto de cosas y animales, la histórica nos une a los demás seres humanos y la sobrenatural nos une a Dios.
- Entre ellas hay una relación de “absorción”, de tal manera que el ser humano en tanto que histórico “engloba” o “absorbe” al natural, mientras que el sobrehistórico hace lo propio con el histórico y, consecuentemente, con el natural. Como sabemos, por esta época Laín ya conoce a Hegel, de cuya *Aufhebung* hay en este modo de entender la condición humana una evidente huella.

Nuestro autor lleva a cabo un análisis de cada uno de esos modos de ver al ser humano. Del hombre natural, señala que:

Hubo momentos en la Historia en los cuales el hombre ha creído que su ser consistía en ser pura naturalidad. No sentía en su flanco el espionaje inquietante de la Historia, el ansia de llegar a ser mañana lo que no se puede ser o lo que todavía no se es hoy (Laín, 1943a: 2).

En tanto que lo característico del hombre histórico

Consiste en haber pensado que su ser consiste en un puro ir haciéndose a lo largo del tiempo, con un estado final a la vez terreno y definitivo (el estado “terminal” de los progresismos comtiano y marxista) o con un curso histórico indefinido (el del progresismo indefinido de Condorcet). Para la idea puramente histórica del hombre, la vida humana consiste siempre en un “no ser todavía”; mientras que para el hombre natural “apenas existe el tiempo”, para el hombre histórico es precisamente el tiempo el que

“va haciendo a la naturaleza humana como va haciendo un hombre del niño o como ‘saca’ un nogal de la nuez”. Si la consigna antes fue “Nada hay fuera de la Naturaleza”, ahora es “Nada hay fuera de la Naturaleza ni de la Historia” (Laín, 1943a: 3).

Tras un análisis de sus distintas manifestaciones, escribe:

La idea histórica... ha sido la dominante desde la Revolución francesa y el idealismo alemán. La vida política europea, instalada en el área del progresismo, ha descansado siempre sobre la historificación de la naturaleza humana, de aquella nuda naturaleza a que el hombre se vio orgullosamente reducido en el esperanzado albor de los siglos modernos. El término a que ha venido la Humanidad tras su fe en la total suficiencia histórica del instinto, de la razón o de la voluntad humana, es hoy dolorosamente claro (Laín, 1943a: 4-5).

Por todo lo cual, Laín manifiesta que para “nosotros” el ser del hombre “no se agota en la Historia”, por cuanto:

Creemos que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; y, por lo tanto, que algo hay eterno en el hombre. *Non omnis moriar*, decimos los cristianos. Creemos que, usando mal de su libertad, cayó el hombre en su estado de justicia original. Creemos que Dios se hizo hombre, murió y resucitó para redimirnos de esa culpa originaria. Creemos que, por la gracia infinita de esa Redención, podemos conseguir con nuestras obras salvación eterna o caer por nuestras culpas en condenación. Nos creemos, pues, portadores de eternidad, envoltura de un alma imperecedera capaz de condenarse o salvarse, como José Antonio decía (Laín, 1943a: 5).

Laín entiende al ser humano como “una permanente empresa de conquista” que el ser humano ha de llevar a cabo con las armas-instrumentos con que se encuentra al nacer. Es evidente que para él, en este contexto, lo que hay que conquistar es la salvación de cada uno, la vida eterna. ¿Es esto suficiente?

Baste, por ahora, el mensaje que este texto nos ofrece. Lo retomaremos cuando hablemos de la muerte. Se trata de indagar en otros textos, cronológicamente ordenados, para ver si rectifican o se ratifican en esta misma idea de la realidad humana -*more* Laín- en esta primera etapa.

1935. En el primer trabajo publicado del que podemos tener constancia, aparecido en la revista *Norma* con el título “El sentido humano de la ciencia y de la universidad” -pues con anterioridad, tal como señala en el inédito de la Memoria de cátedra, sólo había publicado uno de carácter muy específicamente

psicológico: “Comencé mis publicaciones científicas en 1934 con un trabajito que vio la luz en la revista “*Crónica médica*”, titulado ‘El concepto de demencia según la psicología de la figura’” (Laín, 1942a: 6)-, nuestro autor ya anticipaba alguna de las ideas que exponía en el texto con el que hemos abierto este apartado y que, sin duda, será una de las constantes en su camino intelectual, esto es: la búsqueda de tierra firme en la que apoyar el devenir y conocimiento humanos, dado el peligro que para él suponían tanto el historicismo (relativismo) como el racionalismo (dogmatismo). Allí señala que

Cuando Ortega habla de la angustia infinita del hombre que, después de haberlo probado todo, no tiene un punto firme en que apoyar su propia existencia, refiérese voluntaria o involuntariamente, al problema del hombre que se ha dado en llamar moderno (Laín, 1935: 33).

Proponiendo al final del texto la solución:

Sólo incorporando a los problemas humanos de cualquier orden que sean, los laminares de los misterios teológicos, pueden establecerse entre aquéllos relaciones comprensibles. Entonces -sólo entonces- será cuando el hombre cumpla con probidad su misión (Laín, 1935: 38).

Efectivamente, refiriéndose al escrito de *Norma*, en la citada Memoria, escribe

Cualquiera que sea la fuerza demostrativa de este trabajo, algo hay en él suficientemente claro: el impulso a integrar en una concepción cristiana del mundo y del hombre un saber filosófico y científico históricamente maduro, rigurosamente situado en la altura de nuestro tiempo. Ha sido esta una idea dominante en mi vida desde hace no pocos años, y no sólo en el orden del puro saber (Laín, 1942a: 7).

Ya hemos hablado en la Parte Segunda de esa voluntad de integración de Laín en el plano político -según sus palabras-; también es su ideal en el mundo del saber. De cuanto antecede cabe inferir que la idea del ser humano que maneja Laín en esta época no es otra que la cristiana.

1936. En un artículo publicado también en *Norma* con el título: “Principios para la formación intelectual” y reproducido doce años después en *Vestigios*, se pregunta:

¿Qué es el hombre? ¿A dónde se dirige su vida, a dónde el esfuerzo y el dolor de cada hora? Estos problemas, los más elementales, pero también los más hondos de todos los humanos, ya hemos visto que

no los resuelve la ciencia: se contestan -sólo- con un dogma o con un mito. Con una teología o con una seudoteología (Laín, 1948a: 281).

Empleando la metáfora de la vida humana como camino y del ser humano como viajero o caminante -el ser humano como *Homo viator*-, escribe:

Así como el caminante no movería sus pies si no creyera que existe la ciudad a la que se dirige... así el hombre, ser imperfecto espiritualmente, necesita antes de producir, de crear, el sustento de unas verdades previas. Fe en unas verdades previas... (Fe) que no debe ser simplemente intelectual... (Sino que ella misma) ha de manar de la fe en una verdad suprema... pues cuando falta la fe en un Creador, hay que ponerla íntegra en las criaturas. La Ciencia, el saber de la razón, ha sido la criatura en que las mentes han puesto su fe durante dos centurias (Laín, 1948a: 278-279).

En este artículo adelantaba ya Laín los ejes básicos de su concepción antropológica. Constitutivamente, el ser humano es un compuesto de cuerpo y espíritu, y por ello mismo, un “espíritu imperfecto”, e históricamente, en cuanto ser temporal, un caminante que tiene que hacer su camino (vida) apoyándose en tierra firme (su creencia en la existencia de Dios) so pena de caer o deambular de un sitio para otro sin llegar al fin que, como espíritu, le es propio. Pues aun cuando hay terrenos que parecen ofrecer más seguridades, acaban siendo meras ilusiones que impiden la llegada a la única ciudad que ha de colmar el esfuerzo y el dolor humanos.

El caminante sabe lo que busca en virtud de una voz que le llama: “La vocación -de ahí su nombre- es una voz que nos llama hacia algo” y hacia lo que responde el hombre entero. (Años más tarde distinguirá Laín entre vocación de “hombre” y vocación de “ser tal hombre”). Y añade: “una vocación, en fin de cuentas, es un amor” (Laín, 1948a: 272-273).

En el invierno de este mismo año, 1936, publica en el primer número de *Jerarquía* el artículo “Sermón de la tarea nueva”, en el que al hilo del papel que ha de jugar el intelectual católico en la España del momento -“ahora que el vendaval ruge en torno a nosotros... ahora que una nueva era comienza”- señala que ha de consistir en “lanzar al mundo nuestras verdades”, entendiendo que

Sólo es verdad lo que satisface al hombre entero. Al hombre entero, esto es: a la suma una y armónica de los calientes ríos instintivos que dan cuerpo a su temple vital, de su fría razón conceptual y de las ambiciones e intuiciones -genuina vida del espíritu- que trascienden de lo temporal y lo terreno (Laín, 1936: 47).

Para añadir a continuación:

Uno nace hombre, esto es, *horizonte entre el mundo corporal y el mundo del espíritu*, como dijo una vez Tomás de Aquino, y ha de atender primariamente a las exigencias específicamente humanas: a la necesidad de un fin trascendente, lo cual es Religión, y a la exigencia de un ámbito vital humano, lo cual es Nación y Familia. Lo demás, todo lo demás, ha de cultivarlo por añadidura (Laín, 1936: 48-49).

Así, si constitutivamente “el hombre es trino en cuanto a su persona -cuerpo, alma y espíritu, según la maravillosamente actual clasificación paulina y patristica-”, operativamente, Laín remarca también aquí su carácter viandante: “necesitamos vivir inquietos” (Laín, 1936: 44), adaptado, eso sí, a su condición de militante intelectual católico, ya que

Ha de tener presente que su vida transcurre en el ámbito que le da la realización social de cada estamento: Familia, Estado, Cultura e Iglesia. En el feliz equilibrio con que la obra abarque el sentido de tales estamentos sociales se halla el signo de su perennidad (Laín, 1936: 51).

Tras todo lo cual, expresa su más vivo deseo de que “en estas horas de dolor gozoso y de esperanza inquieta tal es la moraleja sencilla que yo quisiera ver seguida por los rehacedores de España, en orden a la vida del espíritu”.

En 1937, ya en plena guerra, escribió Laín el artículo: “Un médico ante la pintura”, que no vio la luz hasta once años más tarde. En él advierte de los peligros existentes en la línea de lo que se acaba de decir: “Como españoles, en este tiempo de guerra y esperanza, sólo conocemos un ansia y una misión: que el nuevo humanismo, justamente por ser íntegramente humano, sea entrañadamente católico” (Laín, 1948a: 289).

Ese mismo año escribe en *Jerarquía* “Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”, sirviéndose en ella de Heidegger -al que ha llegado a partir de unas citas de José Antonio, “modo de ser, sentido, movimiento... nos conducen de la mano a la más profunda y radicalmente humana entre las filosofías de hoy: a la metafísica de Heidegger”- como punto de referencia desde el que establecer una comparación en la que, por oposición, quede delimitado el modo de ser “español-nacionalsindicalista-“. Tras un pequeño análisis de la analítica de la existencia heideggeriana, escribe:

(Nosotros, los españoles nacionalsindicalistas) Somos lanzados, arrojados en el tiempo -en la historia- pero no somos tiempo..., sino eternidad... La raíz de nuestro ser no es la temporalidad, sino la eternidad. ”El es un ser portador de valores eternos que tiene un alma que salvar”, dijo una vez con poesía y verdad José Antonio, y

de ahí parte todo. Y siempre lucha grave y alegre contra la dispersión y la horizontalidad, en nombre de la unidad jerárquicamente vertical del hombre integro: del hombre en cuanto hombre, en cuanto español, en cuanto nacionalsindicalista (Laín, 1937: 166-169).

Es evidente que, manteniendo los mismos principios constitutivos del ser humano que en los textos anteriores, Laín los somete a un tipo muy particular: el español nacionalsindicalista, hasta el punto de hacer aparecer este último modo de ser como la cúspide de una pirámide en la que en la base estaría situado el genérico “hombre”. Laín deja entrever, una vez más, las notas propias de su antropología en este periodo: alma, eternidad, arrojados en el tiempo pero sin ser tiempo. Esto es, la esencia humana precede a la acción del tiempo y reside en la parte espiritual, en contra de lo que defendían los existencialistas para quienes el ser humano es tempóreo: su esencia se va configurando en la existencia, en el ir-siendo. Para éstos, el ser humano carece de esencia. Lo que somos lo somos en tanto existimos. Somos tiempo desplegándose en acciones -la existencia- que nos van configurando como un ‘yo’ y no otro. De este modo queda anulada la esencia humana. Para Laín, en cambio, el ser humano necesita del tiempo, pero no es tiempo. Lo necesita como marco en el que desarrollarse, para llegar a ser lo que en el fondo ya es. El tiempo viene ser un paisaje repleto de cosas que actúan a modo de posibilidades que se abren ante él y que, al elegir, va dejando atrás, en tanto que un “yo” las atraviesa. De nuevo, el camino.

Cabe establecer un paralelismo entre esta concepción vertical del ‘ser español’ y la también verticalidad del modo de ser humano: instancias natural, histórica y sobrehistórica, respectivamente. También el texto a que nos acabamos de referir es sumamente fecundo en el tema de la muerte. De ahí que hayamos de volver sobre él.

En 1938 escribe, también en *Jerarquía*, “Quevedo y Heidegger”, en el que hace una extensa reflexión sobre la condición humana en ambos autores al hilo de los conceptos “*Sorge*” / “Cuidado”, en relación con el mundo de crisis, de “decadencia”, en el que temporalmente se situaron sus vidas, con el fin de mostrar, por extensión, que el sentido final de la existencia humana, tanto en lo colectivo, como en lo personal, no es otro que una “destinación trascendente”, toda vez que

Un poeta y un metafísico. Dos hombres que sintieron la decadencia del suelo que pisaban. Heidegger, colocado en el terreno de lo meramente natural -mi estancia y el mundo- inexorable. La alegría de lanzarse al mundo, típica del hombre faústico, se convierte finalmente en angustia: en cuidado... Quevedo siente también la punzada de la decadencia; pero español y católico, ha aprendido a trascender de sí y a descansar en un ser que no obedezca a

“lanzamiento”. Cuando la angustia le ronda, cuando la tarea personal y colectiva en el mundo se torna insegura, porque el ánimo de conquista muere y los cimientos del Imperio se agrietan, entonces sabe que su ser personal ha recibido vocación de donde el tiempo no existe: el destino salva a la angustia y el lanzamiento se hace misión, envío. Esta es su lección, perdurablemente actual (Laín, 1938a: 214).

De este texto bien pudiera interpretarse que Heidegger y Quevedo representan las dos posturas con que los humanos se han ido refiriendo a su grado de autonomía en el cosmos: o estamos solos y, de un modo u otro, no hay recompensa alguna al esforzado caminar, o no lo estamos, en cuyo caso algo o alguien habrá de valorar lo andado.

1940. Dos años más tarde, terminada ya la guerra, en la revista *Escorial*, fundada ese mismo año por él y Dionisio Ridruejo, el cual ejercía el cargo de director, mientras que Laín lo hacía de subdirector, publica “Naturaleza e Historia en la Medicina”, en donde, al hilo de la comparación con la vida animal, habla del ser humano como una “realidad psíquico-espiritual” cuyo vivir consiste en un “existir abierto y creador”.

Porque el hombre puede salir de su acción vital-instintiva y contemplarla desde fuera, desde un centro de nueva *vida*, el cual casi siempre ha estado conforme en llamar *espíritu*...

En esa abertura de la cerrada totalidad vital, en ese salir de sí y mirarse, en ese ponerse frente al mundo y preguntar por él, en ese proponerse acciones nuevas extrapolándolas a la proclividad instintiva, se halla la extraña peculiaridad que hace del hombre un ser aparte, una vida singularizada...

(En esa realidad psíquico-espiritual importa esclarecer) la existencia de dos zonas distintas. En una el hombre, creador y sujeto de dicha realidad psíquico-espiritual. La otra es la obra del hombre, el mundo histórico-social que como fábrica suya le acompaña, le envuelve y, al menos en parte, le determina (Laín, 1940a: 114-115).

1941. Publica Laín *Los valores morales del Nacional sindicalismo*, quizá su obra más ‘política’ y de la que, pasado el tiempo, más mostró su desacuerdo con los términos en ella reflejados. Son apenas ciento ocho páginas en las que se nos muestra el Laín más ferviente falangista, hasta el punto que tal condición, a su juicio, es la que determina un antes y un después en el modo de ser hombre: “Piense cualquier falangista auténtico si no es en verdad ‘otro hombre’ distinto del que era antes de su falangización” (Laín, 1941f: 37). Este escrito viene acompañado de cinco artículos más, configurando todos ellos el volumen al que

da título el ya citado arriba. Son los siguientes: “Diálogo sobre el heroísmo y la envidia”, “El sentido religioso de las nuevas generaciones”, “Catolicismo e Historia”, “Sobre el retorno de la creencia” y “*Oportet haereses esse*”

La idea de ser humano contenida en algunos fragmentos constituye la mejor expresión del sentir de Laín en esta etapa y justifica el título con el que hemos encabezado este apartado -Una idea falangista del ser humano-. Hablando del “contenido de lo que una actitud revolucionaria sea”, de la que en ese tiempo era máxima expresión “la Falange Española de las JONS”, señala como propios de ella los tres “ingredientes” siguientes: “el mesianismo de grupo, la brevedad en el plazo de la acción y la violencia”. Respecto al primero, escribe:

Los grupos revolucionarios se caracterizan por poseer -empleo deliberadamente una felicísima expresión de Ramiro Ledesma- una conciencia mesiánica de su actitud: ese grupo, y sólo él, y nadie fuera de él, es capaz de realizar la obra histórica hacia la que se mueve (1941f: 37).

Sobre los integrantes de ese grupo mesiánico distingue entre un “grupo amplio”, constituido por lo que José Antonio denominaba “nuestra generación”, y un “grupo reducido”, formado por aquellos hombres que “en torno al Caudillo sepan incorporar una creadora y pura actitud nacionalsindicalista... al hecho de nuestra victoria militar y a la empresa inmediata de España” (Laín, 1941f: 38).

Sobre el segundo de los “ingredientes” señalados, la brevedad en el plazo de acción, “ese querer tener a la mano el fruto de su acción histórica”, es algo que distingue la actitud revolucionaria frente a otras, pues “el hombre que hace una revolución ‘necesita’ botín triunfal al término de su carrera” (Laín, 1941f: 38-39).

Señala Laín, como tercer “ingrediente” que “la brevedad lleva consigo la violencia”:

No podría darse término rápido a una obra histórica sin vulnerar violentamente las resistencias que se oponen a ella. Esta avidez de acción violenta asienta en los más escondidos entresijos de la instintividad humana... El problema está en aunar ese regusto hondo y vital propio de la acción violenta con la norma y la justicia. Esto supuesto, la violencia justa y normativa tiene para el hombre que la ejecuta el valor de una purificación, es casi una “catarsis”... El nacionalsindicalista, sin caer en derivaciones seudoreligiosas, sabe bien el valor cristiano de la violencia justa, y exige una acción violenta al servicio de la justicia social y de la justicia nacional. Y, en su más alto término, de la justicia cristiana (Laín: 1941f: 39-41).

Para Laín, pues, el ser humano, en tanto que individuo -recogiendo las palabras de José Antonio- es “un conjunto de un cuerpo y un alma; es decir, como capaz de un destino eterno, como portador de valores eternos” (Laín, 1941f: 48), mientras que, en tanto que perteneciente a un grupo, el que constituye la Falange, es un hombre nuevo, “otro hombre”, al que le es inherente el carácter mesiánico de su obra, sintiéndose por ello llamado a empresas salvadoras para lo que no duda en emplear un tipo de violencia de acción rápida que queda justificada por no ser una simple violencia bruta, instintiva a secas, sino que va acompañada por la idea justicia y Patria. Respecto a la concreta condición de ese mismo “hombre español”, escribe: “Uno no es hombre ‘y’ español o español ‘y’ católico como todavía piensan muchos con mentalidad ochocentista; uno es, o debe ser, hombre español y español católico” (Laín, 1941f: 98).

Una violencia orientada por determinados valores políticos y morales, como el de “justicia”, queda ennoblecida y, por ende, justificada. Este hecho es expresión de uno más profundo, a saber: “el hombre quiere trascender su vida más allá del escueto y marcesible acontecer histórico”, dando muestras con ello de lo que Unamuno designaba como “hambre de inmortalidad” (Laín, 1941f: 50).

Publica en este mismo año “Hacia la eterna metafísica de José Antonio”, al hilo de una publicación biográfica de Ximénez de Sandoval sobre el fundador de la Falange. Allí puede leerse lo siguiente:

Todo hombre tiene, como la tiene toda empresa histórica, su ‘eterna metafísica’. La vida trivial de muchos no permite sospecharla, sin embargo, bajo la capa gris y espesa de sus actos cotidianos. Son hombres que arrastran un vivir adocenado e intercambiable entre sí... Un camarero o un contable son, en principio, iguales a otro camarero o a otro contable. Sólo una observación atentísima de sus vidas o algún rasgo excepcional nos permiten vislumbrar en ellos una singularidad operadora, una vocación personal. La biografía apenas es entonces posible, porque la existencia temporal del hombre-masa tiene escasa personalidad genuina. La ‘eterna metafísica’ de ese hombre sólo toma contacto con su vivir facticio en los senos inescrutables de la intimidad del alma o, a lo sumo, aflora a los ojos del espectador en raros y espaciados esguinces alertadores. Entonces advertimos que aquella vida lo es de ‘un’ hombre y a la vez, intransferiblemente, de ‘tal’ hombre... hay otros hombres a quienes Dios concede una suerte de iluminada lucidez acerca de su destino sobrehistórico... A ellos ha pertenecido por ilustre manera el hombre José Antonio (Laín, 1941a: 295-296).

Así, aun cuando todos somos humanos con los valores ya descritos, hay entre ellos una división según que aquéllos se manifiesten de un modo u otro. Constitutivamente iguales, históricamente diferentes según la gracia divina. De ahí que su vida sea un paradigma para los demás, “una vida ejemplar” -“La vida

de José Antonio no podría entenderse como una unidad armónica si no se la viese vocacional o misivamente abierta a lo sobrehistórico” (Laín, 1941a: 297)- y que, por consiguiente, su muerte sea en igual medida: “una muerte ejemplar”, o lo que es lo mismo, “una muerte pura y sustantiva” (Laín, 1941a: 299).

También de este año data su *Medicina e Historia*, “el primero de mis libros científicos”, dirá muchos años después al referirse a él (Laín 1996a: 11), que no es otra cosa que la Tesis que, con el título “El problema de las relaciones entre la medicina y la historia”, había defendido ese mismo año. De las numerosas citas que pudieran servir al fin del presente apartado, señalamos las siguientes:

A la vida (humana) sólo parcialmente, en un plano de sección espacio-temporal convienen las leyes causales de la naturaleza física... mas por encima de la vida está, y ha sido redescubierta, la realidad psíquico-espiritual... la cual aparece en su ser y en sus funciones dotada de peculiar autonomía (Laín, 1941b: 15-16).

En este otro texto se refiere al ser humano como persona, siendo ésta la primera vez que reflexiona en torno a tan importante concepto en su obra. Escribe:

El hombre viene determinado como persona en dos planos. El de la realidad histórico-social y el de su concreta existencia. En el primero... en cuanto realizadora de estructuras objetivas -el Estado, la Economía...-, persona vale tanto como individuo dotado de intenciones... (Respecto al segundo lo propio de la persona es) la rasgadura, la abertura ‘hacia fuera’... (Ser persona consiste en que desde) ese singular hondón de mi ser desde el cual, y sólo desde el cual, puedo decir ‘yo mismo’ (Laín, 1941b: 27-29).

Desde otro punto de vista, el propio de la enfermedad, queda también patente la naturaleza dual del ser humano. Véase, si no, el siguiente texto:

Un hombre es una persona realizada en un cuerpo, y del cuerpo vienen siempre (enfermedades somáticas habituales) o al cuerpo van siempre (enfermedades histórico-sociales o neurosis) las alteraciones en la dinámica de la existencia que llamamos enfermedades. (Y en nota a pie de página señala que) El centro de la persona -o el espíritu personal, como quiera decirse- no puede enfermar... Una enfermedad mental es siempre una enfermedad del cuerpo (Laín, 1941b: 312-313).

En otro lugar, siguiendo la huella de Dilthey y buscando un espacio para la Medicina dentro de las denominadas Ciencias del Espíritu, en la línea de lo que el filósofo alemán denomina ‘*die Wissenschaften des Einzelmenschen*’, y para las que Laín propone el nombre de ‘Ciencias del Hombre’, en tanto que tratan al

hombre como “individuo personal” y que por ello son “las primeras y más elementales de la Ciencia del Espíritu”, al definir el objeto de estudio, esto es, al hombre, escribe que “El hombre, esa “especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego en la Naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella”, según hace poco ha escrito Ortega” (Laín, 1941b, 44).

Contra poniendo la vida del animal -cerrada, instintiva, para el que no hay objetos exteriores ni posibilidad de paisaje nuevo; de él podría decirse muy bien que “siempre está en casa”, e incluso reconociendo que en él “todo revela que la animalidad es un modo de existir irreductible a determinación causal-cuantitativa”-, a la del ser humano, afirma que lo propio de ésta es

El existir abierto y creador:...sujeto y hacedor de la rica y huidiza realidad histórica... que puede salir de su acción vital-instintiva y contemplarla (a la Naturaleza) desde fuera, desde un centro de nueva *vida*, al cual (el hombre) casi siempre ha estado conforme en llamar *espíritu* (Laín, 1941b, 17-18).

Y en otro lugar:

Dentro de ciertos límites que tengo impuestos -mi cuerpo y sus posibilidades, mi medio histórico-social, mis dotes y mis talentos en voluntad e inteligencia, etc.-, voy haciéndome, decidiendo mi ser, y a esto llamo cumplimiento de mi destino (Laín, 1941b: 281).

Poniendo fin al recorrido por la primera obra de Laín, enlazando con la última cita, añade a modo de metáfora:

He aquí el hombre en su destino. Como barco bien arbolado y falible a la vez, va camino de su puerto vocacional. El timón es un tesoro de proyectos, de rumbos posibles; pero cada día, previa revelación de los astros, se elige sólo aquel que sirve al camino de una intransferible vocación hacia puerto invisible y remoto. ¡Si no hubiese tempestades!... Un día viene un rudo viento contrario, y esta es la enfermedad. Como la galerna, nace la enfermedad de no se sabe dónde; simplemente, de que se está en la mar -o en la vida-, y la mar y la vida son inseguras para barcos y hombres. El viento es duro y contrario, inminente el riesgo de acabar allí la derrota ¿Qué hacer entonces?... Un hombre hay que conoce el arte de navegar contra el viento; es el médico (Laín, 1941b: 339-340).

En la revista *Escorial*, también en 1941, al hilo de unas “Notas marginales al último libros de Ortega” (*Historia como sistema*), hace Laín una crítica al pensamiento orteguiano, del que valora positivamente la concepción del ser humano como un *faciendum*, pero, y esta es la vertiente negativa para nuestro autor, a cambio de dejarlo reducido a un “puro” *faciendum*, despojándolo, por

tanto, de todo el elenco de conceptos, entre los que destaca el de ‘sustancia’, al modo eleático-aristotélico, el de ‘facultades’,...que no son sino, a juicio del filósofo madrileño, meras interpretaciones del propio hombre. (Laín: 1941e: 307). Tras analizar las posibles influencias en Ortega respecto a Heidegger, que tanto llegaron a molestar al primero, la postura de nuestro autor se centra en criticar algo a lo que ya nos hemos referido: el ser humano “es indudablemente algo más que historia”.

“Yo soy yo y mi circunstancia, escribe Ortega”...”Mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a elegir en una circunstancia determinada”... *Mi vida, mi circunstancia...* ¿No habrá oculta en esos *mis* una instancia extratemporal del *yo*?...

¿Y no será constitutivamente extratemporal -extrahistórico- ese centro secretísimo que da univocidad y hace *mías* -unificando mi libertad de hoy con la de hace cinco años y la de dentro de diez- una procesión de acciones derramadas en el tiempo, de tal manera que el “ir siendo” sea por necesidad “*mi* ir siendo”...

El hombre, si considera un conjunto de sus acciones, a las cuales puede decir unívocamente *mías*, tiene que creer en una inverificable sobretemporalidad (Laín, 1941e: 310).

Propone Laín como centro fijo, alrededor del cual giran las acciones humanas, la ‘vocación’, de la que señala que “en sí es extratemporal” y que es “eternidad en los senos del mismo existir”, (Laín, 1941e: 311) en tanto que en ella (la vocación) “Dios se revela auténticamente al hombre auténtico” (Laín, 1941e: 313).

A juicio de Laín esto es lo que no ha sabido entender Ortega:

El hombre, como dice Ortega, necesita otra vez una nueva -y antigua- revelación. Pero tal revelación no puede ser la mera razón histórica; porque no revela nada realmente consolador y porque la postura del historicismo se halla ya sencillamente retrasada. De ella hay que partir, después de haberla conocido, gozado y sufrido... ¿No sería una rara y estremecedora revelación para el hombre moderno encontrarse con que su vida es, insospechadamente, trascendencia religiosa, tangencia con la eternidad? (Laín, 1941e: 313).

Y acaba el artículo expresando el deseo de que sería una singular fortuna para los españoles -dice- ver disparado el excepcional talento filosófico de Ortega hacia esas reveladoras metas. Y lo hace empleando una fórmula ciertamente nueva: Laín se despide afirmando que ese es el deseo de un “español falangista”.

Es curioso constatar que este mismo artículo, publicado unos años más tarde, 1948, en su obra *Vestigios*, es idéntico en todos sus términos excepto en la

despedida. Laín obvia en esta fecha su señal de identidad: “español falangista” con que, evidentemente, se identificaba unos siete años atrás (Laín, 1948a: 348). Sin duda, ya estamos en otra fase de su pensamiento político.

De este mismo año, 1941, data su “Educación del ímpetu”, en el que al hilo de lo que denomina, como subtítulo, “Revisión de un ensayo de Ortega y Gasset”, da cuenta del modo en que el “maestro nacionalsindicalista” ha de educar al “niño nacionalsindicalista”. Tomando como punto de partida la conveniencia o no de que en la escuela lean los niños *El Quijote*, se adentra Laín en algunos apuntes a cerca de la concepción orteguiana del ser humano y las características del niño. Tras ello, expone su propia visión tomando como referencia aquello “en que erró Ortega”. Frente a la “deportividad” orteguiana - “Querría Ortega que el sujeto vitalmente sano se entregase al mundo sin miras utilitarias, o, como se dice, deportivamente”-, escribe Laín:

(Para el nacionalsindicalista) El sentido primario de nuestra vida no es el deportivo-festival, sino el religioso-militar... nuestra vida es servicio militante al último fin del hombre. Ni la especialización ni el utilitarismo, pero tampoco la deportividad festival que Ortega propone, nos sirven como nortes de nuestra vida; queremos para ella un sentido militar al servicio de nuestro fin español y de nuestro fin humano (Laín, 1941g: 16).

Hasta llegar a proponer que:

El maestro nacionalsindicalista debe potenciar en el niño sus resortes e ímpetus vitales, orientados ante la vida y el mundo en sentido militante... a través de relatos e imágenes (que) se basarán de preferencia en nuestras creencias en la Patria y en Dios. En cuanto a las primeras, nuestra Revolución será motivo fundamental... (así propondría que) el maestro, ante la clase formada a la vista de la lámina, hiciese un relato emocionado, entusiasta, a tono con nuestro estilo poético y con el alma infantil, acerca de lo representado por aquélla (Laín, 1941g: 25).

Este texto refrenda todavía más, si cabe, la implicación que Laín tuvo en estos años en el adoctrinamiento y en arraigar una determinada idea del ser humano y de la vida, concibiendo a ésta como una sucesión de actos de servicio a una idea.

1943. El mismo año en que había publicado el artículo con el que iniciábamos este recorrido histórico, “Idea falangista del hombre”, ve la luz su obra: *Sobre la cultura española. Confesiones de este tiempo*, a la que pertenece el capítulo, “El ímpetu y la letra”, en el que justifica las acciones derivadas del “instinto o pasión de poderío” cuando se ponen al servicio de una idea que suponga en último extremo “servir a nuestra humana destinación”.

“Lucha por el poder”, “idea”, “servicio” y “destino” son conceptos que, en tanto que relacionados armónicamente entre sí, vienen a legitimar cualquier causa, convirtiéndose así, cuando convergen, en el motor de toda acción humana ‘deseable’. El predominio del ímpetu en ausencia de los otros (la letra) y el predominio de ésta sin la presencia de aquél, convierten la acción, respectivamente, en barbarie (ímpetu ciego) o en asepsia (espíritu congelado). De ahí que el discurso de Laín discorra por la búsqueda del diálogo entre ambas facultades, pues sólo entonces no ha menester una pugna carente de sentido.

Vieja y decantada pugna esta de las armas y las letras, del cálamo y la espada, del ímpetu y la palabra. Pero armas que razonan y letra o pensamiento que sepan cantar estremecidos no pueden pugnar, sino a lo más discutir, hacer diálogo caliente. No combatieron entre sí Sócrates, el hablador, y Alcibíades, el herido de Potidea... Trábase combate sólo cuando la letra se olvida de albergar la pasión de la sangre y la más delgada y honda del espíritu; cuando, por su parte, la acción impetuosa se olvida de servir a la idea, esto es, a la palabra (Laín, 1943b: 119).

El instinto o pasión de poderío queda ennoblecido cuando sirve a una idea, a una razón. Naturalmente, desde esta perspectiva, la dificultad ha de estar en delimitar bien qué tipo de razones o argumentos son esos en los que aquél se ampara para revestirse de “valor” y no de pura brutalidad racional, pues, ¿qué gobernante o pueblo no han emprendido campañas de destrucción y todo tipo de guerras sin poner el instinto al servicio de una idea, sea ella la que fuere?

En este tiempo, Laín, pone como ejemplos de ímpetu que se desborda en tanto que “la acción se divorcia del pensamiento”, en el ámbito individual, la conducta del “chulo”, y, en su traducción grupal, la “horda armada y sedienta de dominio, como aquella -torrente brutal de turbio e insolente instinto- que arriaba las calles españolas el 1 de mayo de 1936” (Laín, 1943b: 120), pues, aunque quienes allí iban aducían “razones económicas: hambre y miseria pedantizadas como materialismo histórico” no exentas de cierta verdad

Lo que de veras movía a las gregarias almas, henchidas de ira y de amenaza, era el ansia de avanzar en masa, de aplastar, de contundir. De otro modo: el instinto de mando, libre de la rienda moral y monstruosamente abultado por sumación informe en masa ululante e inmensa. He ahí al ímpetu sin letra, al instinto de poderío en cultivo puro (Laín, 1943b: 121).

Y si el ímpetu puede desbocarse, el espíritu puede “congelarse o espiritarse”. Y como ejemplo de esa “consecuencia epigonal del idealismo” cita al krausismo, señalando que “han producido ese tipo antropológico del intelectual exangüe y sonriente, vegetariano y aséptico, incapaz de cólera, de entusiasmo y, a la postre,

de ímpetu creador”, y es que, según Laín, “la asepsia hace imposible la enfermedad, pero también la vida” (Laín, 1943b: 121-123).

Pues bien, ¿cuándo vienen a armonizarse el ímpetu y la letra, de modo tal que entre ellos no quepa ya pugna alguna y que, en consecuencia, la acción en la que se manifiesten quede moralmente legitimada? La palabra clave es “servicio”, pues,

Cuando sirve el ímpetu de mando a una idea o a una razón se ‘logifica’ en milicia, se hace ejército disciplinado y eficiente o política militante y ordenada, Cuando sirve la letra, tórnase canto de amor, de ánimo o de esperanza (Laín, 1943b: 124).

Así, un ímpetu que sirve a una idea se expresa en “un ejército disciplinado y eficiente” -y no en una “horda armada y sedienta de dominio”- y la letra al servicio de esa misma idea se convierte en “canto de amor, de ánimo y de esperanza” -y no en algo “vegetariano y aséptico, incapaz de cólera, de entusiasmo y de espíritu creador”-.

Es evidente que “la letra” de Laín durante este tiempo, esto es, todo lo que escribió, debía entenderlo nuestro autor como un canto de amor, de ánimo y de esperanza. Y ello porque -ya ha quedado expuesto con meridiana claridad- sus artículos servían a una idea, la misma a la que servía el ímpetu de quienes llevaron a cabo, ya desde una posición política y militar, el alzamiento del 18 de julio de 1936.

Resta por señalar que esa idea a la que se ha de servir no ha de ser en modo alguno algo ‘etéreo’, sino que ha de estar ligada a “nuestra existencia”, lo que “supone en último extremo servir a humana destinación, a nuestra empresa de hombres enteros, al deber que nuestra libertad quiere y elige” (Laín; 1943b: 125).

¿Y cuál es nuestra “destinación”? Para nuestro autor, en tanto que seres humanos tenemos dos destinaciones:

Una ha de acontecer en el reino de lo visible, y la llamamos Historia... Otra ha de tomar figura allende la muerte, en el reino de lo creído, y es tan cierta, que sin ella no sería posible en su realidad y en sus ansias esta visible y deficiente vida. Servicio a la historia, servicio a lo eterno; esto es, a la Patria y a Dios. Hoy sabemos (1943), merced a sangrienta lección, que este servicio es a la vez exigencia para todo hombre que quiera serlo sin manquedad y condición para que se torne diálogo entre armas y letras el combate entre el ímpetu y la palabra (Laín, 1943b: 125).

La guerra civil española, como expresión del ímpetu y ansia de poder a él inherente, queda de este modo legitimada en tanto que puesta al servicio de las ideas de Patria y Dios; al igual que los discursos que instan a esa guerra -por supuesto, también los de Laín- puestos al servicio de las mismas ideas -como los ponía él- quedan convertidos en unos *inocentes* “cantos de amor, de ánimo y de esperanza”.

De 1943 data su tercera obra -las dos anteriores, como se ha dicho, aparecieron en 1941-. Se trata de *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, que se centra, fundamentalmente, en analizar las aportaciones de Freud al mundo de las relaciones entre médico y enfermo; en definitiva, al campo de la antropología médica. Es un libro en el que apenas existen referencias al ser humano en su totalidad, toda vez que es un estudio de los instintos humanos tal como lo desarrolló el médico vienés. En una nota a pie de página, a propósito del “Habla y la situación personal” puede leerse:

El hombre no sería hombre si no tuviese un cierto entendimiento expreso de sí mismo: lo tienen el negro centroafricano y san Agustín, el débil mental y el genio. Este entendimiento expreso de sí mismo exige la admisión de un “espíritu personal” en el hombre y es tan originario y radical como el “modo de estar” a él subyacente (Laín, 1943c: 153).

b. Un ser dual al servicio de una idea.

En el *Fedón* platónico puede leerse:

- (Sócrates) Una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir?
- (Cebes) Tal es al menos mi parecer
- (Sócrates) Pues bien, ¿a cuál de las dos semeja el alma?
- (Cebes) Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal...
- (Sócrates) Considera ahora, Cebes, -prosiguió-, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo, y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble, a lo que, a su vez, se asemeja, más el cuerpo... ¿no le

corresponde al cuerpo disolverse prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o el aproximarse a ese estado?

- (Cebes) ¡Cómo no!
(Platón, 1983: 180-181).

Herederero de la tradición platónica y cristiana, Laín, desde sus primeros escritos, deja ya claramente establecida, respecto a la naturaleza humana, la postura dualista que mantendrá durante un larguísimo periodo de su vida: ni más ni menos que hasta los ochenta años, si nos atenemos a lo que nos dice en sus publicaciones, independientemente, como hemos de ver, de que el cambio hacia la otra postura que acabó defendiendo, situada en la antípoda del dualismo, viniera precedido de un considerable tiempo de duda.

Constitutivamente, el ser humano es entendido como un ser dual, un “centauro ontológico”, compuesto de una parte física y de una parte espiritual, independientes una de otra, sometidas cada una de ellas a distintos principios de actuación y con destinos bien diferentes. Una nos proporciona los instrumentos con los que hemos de servirnos en la vida, la otra es la que se sirve de ellos con vistas al fin por ella misma proyectado. Una nos mantiene atados a la servidumbre de lo terrenal, puesto que es la fuente de nuestras limitaciones, mientras que de la otra mana la libertad y, con ella, desde un punto de vista subjetivo, la inmensa fuente de todas nuestras posibilidades. Una es finita, mientras que la otra nos descubre el infinito; la primera es mortal, la segunda inmortal. De ahí que el cuerpo venga a ser a modo de una cárcel, una “estrecha roca”, de la que el espíritu libre, tras un mayor o menor peregrinaje, necesita desprenderse para continuar siendo, de un modo u otro, a partir de lo hecho durante su experiencia terrena.

Considerado en su vivir, en esta concepción dualista y cristiana del ser humano nada se sostiene si no se dan por supuestos un principio y un final. De ahí que la vida humana haya de presentarse como un camino y al ser humano como un caminante, un *Homo viator*. Si el origen lo ponemos en Dios y el final en lo que Él nos depare, nos encontramos de lleno con el mensaje cristiano del origen del hombre (creado por Dios a su imagen y semejanza) y de su destino. Entre el principio y el final, la vida, nuestra gran posibilidad. Pero, posibilidad, ¿de qué? De servicio y, como consecuencia, de reencuentro.

Esta visión del vivir humano, requiere que en éste confluyan tres instancias: la meramente física, en la que hallamos lo dado, lo recibido; siendo por ello mismo la parte puramente instrumental, y sometida a las mismas leyes que el resto de la naturaleza, pues en cuanto a sus componentes últimos se identifica, en un porcentaje muy elevado, con la totalidad de ella; la histórica, que, como marco recibido también, se constituye en el escenario en el que la tercera instancia, la espiritual, se perfecciona merced a la posibilidad fundamental de cambio ínsita en ella. El camino no es fácil ni todos los humanos

lo entienden del mismo modo. Unos se sienten arrojados, tirados-ahí, por una fuerza ciega e impersonal, sin otra perspectiva que no sea el propio caminar; otros, en cambio, como caminantes, se sienten lanzados, impulsados por alguien hacia algún lugar, como cuando se lanza una piedra o una flecha: siempre hay quien las lanza, una intención con la que se lanza y un blanco al que apunta el lanzamiento. De cuál haya de ser el blanco, la intención y la mano que lanza es y será un misterio para el ser humano. Pero lo cierto es que éste, en tanto que espíritu, tiene la capacidad de atisbar esa dimensión que queda ya fuera de lo natural y lo temporal y que, por ello mismo, Laín denomina sobrenatural y sobrehistórica, y que se convierte en el centro que dota de unidad a todo el quehacer humano. Para él, como creyente, es evidente que esa dimensión tiene un carácter real.

Vistas así las cosas, la vida humana tiene una misión que cumplir que en absoluto es estéril ni está falta de sentido. Precisamente, ha sido la falta de referentes sobrenaturales o sobrehistóricos lo que ha abocado al ser humano, según nos dice Laín, a las épocas de crisis y decadencia. El descubrimiento del carácter temporal del hombre y del valor de la historia -la historificación de la idea de ser humano: Dilthey, Heidegger, Ortega, entre otros- ha supuesto un importante punto de partida para analizar aspectos del ser humano que hasta ese momento estaban arrinconados, pero que por si solos no aseguran la estabilidad humana. El peligro del historismo, o historicismo, es que interpreta el mundo de manera tal que todo es contingente y relativo y que, por consiguiente, ninguna verdad tiene carácter absoluto, salvo el propio suceder de las cosas y del ser humano. La falta de fundamento sobre lo que todo gira y cambia, la ausencia de tal referente en todos los ámbitos del quehacer humano, al margen de la propia razón humana, ha hecho que se acabe erigiendo ella misma en el fundamento. Y se ha visto, nos dice Laín, que en ese contexto, el humano no ha hallado lo que buscaba. De donde, como le insinuaba a Ortega en el texto de 1941 arriba citado, a su juicio, el ser humano haya de volver su mirada hacia la trascendencia religiosa. En ella ha de apoyarse para caminar. Según Laín, manifestaciones de la misma no le faltan al hombre para poder asentirla. La vocación es una de ellas.

Cuanto hasta aquí se ha dicho corresponde enmarcarlo en una visión ‘individual’ del ser humano, en tanto que tal humano. Ahora bien, en el tiempo en que escribe las ideas a las que corresponden los fragmentos anteriormente citados, Laín está pensando en un humano que tiene un apellido: “español”. Precisamente en este tiempo, “horas de dolor gozoso y de esperanza inquieta”, España está viviendo una de las épocas de crisis a las que se acaba de aludir. De ahí que insista en que el componente sobrehistórico y sobrenatural es absolutamente necesario, tanto para fundamentar la vida de la persona, considerada en su individualidad, como el devenir de la colectividad a la que ella pertenece. En ese tiempo, las circunstancias hacen que lo colectivo predomine sobre lo particular; de ahí que los intereses de cada ser humano hayan de ponerse al servicio de la colectividad.

Laín está firmemente convencido en ese tiempo de esa prioridad de lo colectivo, España, frente a los intereses individuales. Y esa certeza no descansa en una cuestión de orden meramente sentimental, sino en la aprehensión de una verdad: la experiencia de la guerra había provocado una “noción clara y firmísima de que mi existencia, quiéralo yo o no, se hallaba inserta en la Historia Universal, y justamente a través del destino de esta comunidad humana que llamamos España” (Laín, 1942a: 9). Así pues, si lo que está en juego en este tiempo de la Historia es el destino de España, de acuerdo con la metáfora del caminante que venimos utilizando, la misión de cuantos seres humanos componen la parcela de la comunidad a que él pertenece y a la que se dirige con sus escritos, no es otra que encaminar todos sus esfuerzos y sus acciones hacia el cumplimiento de la idea compartida que de ella se tiene. Primero, frente a la otra parcela de la propia comunidad nacional, y, posteriormente, frente a otra facción de la comunidad internacional.

En esta primera etapa, Laín, participa plenamente del pensamiento y del lenguaje que existe a su alrededor y por el que ha tomado partido, a sus “ideas y creencias” se adhiere; ideas y creencias que él -en calidad de hombre del régimen político en el poder y escritor -ayudará a difundir e infundir en quien le escuche como si de un “canto de amor, de ánimo y de esperanza” se tratara. Será fiel a sus ideas en sus escritos, colaborando activamente en el establecimiento de un tipo humano, el español, cuya misión predominante no ha de ser otra que salvar una determinada idea de Patria, en este caso, la encerrada en las tesis falangistas.

Así pues, el ser humano del que nos habla en este tiempo es el de quien se pone todo entero, en su parte natural, en su parte histórica y en su parte espiritual -utilizando su terminología- al servicio de una misión colectiva, supeditando a ella los proyectos personales. Lo personal queda integrado y absorbido por lo colectivo. La misión del viajero existencial español se identifica con la misión propia de la colectividad a la que se pertenece: la propia de los “rehacedores” de España, y con su fundamento más absoluto: Dios. De ahí el carácter “mesiánico” que Laín otorga al renacido hombre falangista; un humano en el que su adscripción a la Falange opera un cambio sustancial tal que cabe hablar de un antes y un después. Un nuevo ser humano “auténtico” acaba de re-nacer frente al inauténtico pre-falangista. La pertenencia al ideario falangista constituye un modo nuevo de ser en tanto que portador de “valores eternos”.

En definitiva, en el ser humano conviven lo natural y lo espiritual, merced a lo cual la vida humana es entendida como un acto de servicio a una idea y, por ende, como una “permanente empresa de conquista” del destino propio. Ese proceso de conquista consiste, a título individual, en el cumplimiento del destino de cada uno, y en tanto que integrante de una colectividad, la española que defiende la Falange, le corresponde al militante nacionalsindicalista español dar fe del cumplimiento que la Historia Universal le ha reservado a España: “España como unidad de destino en lo universal” (Laín, 1938b: 347). Ornamentado todo ello en el contexto de una concepción cristiana del mundo y del ser humano.

Es evidente que nos hallamos ante el Laín más político y más “externamente” católico. Este mensaje irá perdiendo peso, paulatina pero inexorablemente, en su propia biografía.

Durante muchos años, Laín, mantendrá una concepción dualista del ser humano; de igual modo, durante la práctica totalidad de su existencia, Laín entenderá el vivir humano como una empresa de hacerse, de llegar a ser lo que se es. Consecuentemente, durante la práctica totalidad de su vida y de su obra el entramado conceptual que utilizará Laín para describir el vivir y el ser humano será el mismo: cuerpo, alma, espíritu, libertad, vocación, idea de sí mismo, proyecto, acción creadora (o mejor, cuasi-creadora), posibilidades, cumplimiento, trabajo, amor, esperanza, etc. Incorporará nuevos conceptos en los últimos años de su vida, pero, sobre todo, lo que variarán serán las propias circunstancias personales y las del contexto en el que su acontecer biográfico tiene lugar; de ahí que, incluso utilizando los mismos conceptos, el contenido del mensaje resultará bien distinto en una época u otra.

Pero ello será más adelante. En esta etapa de su vida, su lenguaje ganará en dureza y en exigencia de compromiso político cuando nos refiramos a la muerte, como hemos de ver a continuación.

2. UN DISCURSO PREDOMINANTEMENTE POLÍTICO DE LA MUERTE

a. La muerte en Laín en el periodo 1936-1944

En el artículo con el que abríamos nuestro recorrido por la idea falangista del ser humano, Laín no se quedaba en una mera descripción de lo que éste sea como tal humano y de lo que como español (el español al que él se dirige) haya de ser, sino que insta a pasar “de la doctrina a la disciplina”, pues la doctrina “de nada serviría si no supiésemos incorporarla a nuestra vivida disciplina” (Laín, 1943a: 7). Y para que ese paso sea real y efectivo establece tres ‘difíciles’ exigencias:

(Autenticidad). Si no somos capaces de realizar en nosotros esta idea del hombre, preferible será que ni se la nombre ni se altere al eterno descanso de José Antonio con la repetición trivial e insincera de sus frases y consignas... Mientras una ancha y resuelta minoría de españoles no consigamos ser en nosotros mismos lo que decimos que el hombre debe ser, nuestras lenguas quedarán en el “címalo que retiene”, de que habló san Pablo.

(Entereza histórica). Ni siquiera es suficiente la empresa de realizar en nosotros ese inédito tipo de “hombre nuestro” que el mundo y la Cristiandad están pidiendo a gritos. Es necesario también saber

defenderlo, resuelta y oportunamente. He recordado alguna vez que sin el vigor armado y combatiente de Maratón no habrían sido posibles Aristóteles, Platón y la cultura europea... amigos: ¿por ventura no estamos ahora ante un gigantesco y más decisivo Maratón? ¿Podríamos hablar en España y en Europa de nuestra idea del hombre si fallase la muralla de sangre y hierro del Este?

(Ambición). Sabemos que nuestra idea del hombre es óptima... no perdamos, por olvido o por desaliento, la ambición de expandirla con nuestra palabra, con nuestro ejemplo y con todos los recursos a los que alcance nuestro poderío.

Autenticidad, entereza, ambición, he aquí las tres virtudes que diariamente hemos de ofrecer al servicio de España y del Caudillo (Laín, 1943a: 7).

Laín ha pasado de una mera descripción de una idea de ser humano -como español- a instar a sus posibles lectores, fundamentándolo a su modo, a que esa idea adquiera realidad, que no se quede en el etéreo mundo conceptual de las frases hermosamente construidas, sino que se traduzca en hechos. Resta, por tanto, que nos diga qué tipo de hechos son los que se requieren.

¿Será esto el sueño de una tibia mañana de invierno? ¿Habremos de quedar los españoles en decir al mundo lo que quisimos y no supimos hacer? ¿Habrá de quedar en literatura nuestra contribución de ahora a la Historia Universal?

... Mucho exige de nosotros la empresa. Exige... el difícil heroísmo cotidiano sobre el microscopio o frente al texto antiguo. Exige la cólera ante la injusticia y la mezquindad. Exige el trueque de la nostalgia por la ambición. Exige, en fin, un servicio impasible y caminante... al destino de España. Ese servicio, que pide la amenazadora dureza de nuestro tiempo y que ha de prestarse, como quería nuestro Francisco de Aldana sin que la muerte al ojo estorbo sea (Laín, 1943a: 7-8).

Aparece la muerte en Laín, y aparece relacionada con la defensa de una idea: la de España. Si la vida humana era concebida como una misión de servicio a España, la muerte ahora aparece unida al destino de la misma patria. No podía ser de otro modo. El caminante une su destino personal al destino de la colectividad a la que pertenece. La absorción se ha consumado.

Al igual que hicimos en el punto anterior, un recorrido histórico -ahora siguiendo las huellas que el discurso sobre la muerte en Laín va dejando- nos permitirá ver el pensamiento tanático del autor en esta etapa.

Las primeras noticias que tenemos del discurso sobre la muerte en Laín las hemos encontrado en un documento inédito, mecanografiado con anotaciones y rectificaciones, escrito en 1986; borrador, sin duda, de la conferencia que debió

pronunciar en la Biblioteca Nacional -según nos cuenta el profesor Franco Meregalli (Meregalli, 1987: 82)-, con ocasión del cincuentenario de la Guerra civil. En este documento se nos describe una determinada idea de la muerte en Laín en el tiempo de la guerra civil, pero desde la perspectiva de 1986, lo cual desenfoca un tanto el sentido real de su pensamiento en la etapa que venimos estudiando, pero, aun así, por el interés que nos proporciona como punto de comparación, nos referimos ahora a él. Con anterioridad a 1936, la ‘muerte’ aparece por primera vez un año antes, en 1935, a propósito de una simple referencia a Leonardo da Vinci (Laín, 1935: 37).

Tras una visión de lo que puede ser la muerte para él en 1986 -fenómeno cósmico, evento social, trance personal- de lo que nos ocuparemos en su momento, y comentar la frase de Heráclito “la guerra es el padre y el rey de todas las cosas” -a la que también nos hemos referido nosotros en otro lugar-, dice que esta frase sólo puede ser entendida como “dialéctica no sangrienta” y que es

Abominable cuando se la interpreta como justificación de la lucha armada, de la presunta fecundidad de la guerra y de las llamadas virtudes bélicas... (Refiriéndose a la guerra española) con ese sentir -mesianismo de la guerra, podríamos llamarlo- se entregaron a ella los que en la España de 1936 la provocaron, luego, los que no habiéndola provocado, la quisieron y poco después tantos y tantos españoles que no la habían provocado y no la habían querido. Guerra de la cual había de salir la salvación de España, tal como cada uno de los bandos contendientes la concebía, y cuya regla primera fue el exterminio del adversario... Haciéndola o sufriendola, siguiéndola con entusiasmo o comentándola con temor, matando o muriendo... así vivimos los españoles en la segunda mitad de 1936 (Laín, 1986d: 4).

Comentando a continuación:

Nunca la íntima conexión entre la vida y la muerte había sido tan visible y tan patética... Pensaran o no pensarán en ella, la muerte era para los españoles el horizonte ineludible de su instalación en la vida y de su proyección hacia el futuro. “¡Viva la muerte!”, se oyó gritar. Muerte buscada, o al menos no temida, en los que sin saberlo hacían suya la jactancia y nefasta fórmula con que el mismo Quevedo definió al hombre español.”Donde pudo tener honra la muerte, / nunca quiso tener más larga vida”. Muerte encontrada sin buscarla, captada con resignación o rechazada con rabia, por los muchos más que en tantas y tantas madrugadas murieron al borde de un camino o contra la tapia de un cementerio (Laín, 1986d: 4).

Al hilo del concepto “muerte regocijada” de Ortega -para quien el hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el puno de

desea morir por ello...Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir... Yo, comenta el filósofo madrileño, no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia. Es más fácil lleno de fe morir, que exento de ella arrastrarse por la vida. La muerte regocijada es el síntoma de toda cultura viva y completa-, Laín comenta:

No pocos españoles murieron así en el curso de nuestra guerra civil, es cierto; pero me espanta, y nunca dejaré de recordarlo con ira y sonrojo, que tantos españoles vivieran como “muerte regocijada” no la suya, sino la del adversario que en el frente de batalla o en la retaguardia urbana caía a sus pies (Laín, 1986d: 4).

Tras unas alusiones a la muerte de Unamuno, ocurrida el último día de 1936, Laín, en 1986, acaba con un “epílogo del alma memoriosa, arrepentida y avisada; del alma que debe ser la nuestra”, en el que puede leerse:

Memoriosa... no para quedar adherida al recuerdo de lo que fue, sino para librarnos de él, porque tanto en la vida personal como en la vida colectiva sólo es posible olvidar lo que de un modo u otro se ha conocido, lo que está en la memoria. Durante cuarenta años se ha querido que los españoles viviéramos adheridos al recuerdo de Paracuellos y de todo lo que este nombre significa. Pues bien para que ese nombre sea de veras olvidado es preciso que quienes todavía lo recuerdan y esgrimen sepan que con igual o superior derecho debe ser recordado el nombre de Viznar y todo lo que en el pasado de la ancha España bajo él pudo y puede ponerse. Sólo procediendo así podrá ser arrepentida nuestra alma, además de memoriosa (Laín, 1986d: 8).

Hasta aquí las ideas más relevantes contenidas en el inédito sobre “La vida, la muerte y la literatura en 1936”. En el apartado con que abríamos esta Tercera Parte, “La tierra de promisión”, con el título “Las denominadas por Laín ‘paradojas de mi vida’”, hacíamos referencia, implícitamente, a cuestiones como la que ahora nos ocupa. El cambio de actitud operado respecto a lo que se dice en el texto de 1943 y con lo que viene a continuación, de 1937, no puede ser más notorio.

Es evidente que, desde la distancia que supone 1986, las cosas no tienen por qué verse de igual manera, pero ¿acaso no es moralmente rechazable transitar, con tanta ‘facilidad y disparidad’, de instar a “pasar de las palabras a los hechos” a lamentarse y tildar de nefasta, cincuenta años más tarde, la fórmula quevedesca, refiriéndose a un mismo hecho?

¡Ahora resulta que la fórmula quevedesca acerca de la relación de la muerte con la honra y con la vida es tachada de nefasta, que el morir es un hecho completamente pasivo para millones de personas a los que más de uno, incluido

el propio Laín, instó a hacerlo fundamentándose en determinadas ideas políticas, y que la compasión se extiende a todos los que murieron al borde de un camino o contra la tapia de un cementerio, fueran del bando que fueran! ¡Ahora, en 1986, cuando tantas vidas fueron segadas sin saber por qué! ¡Qué lastima, qué especie tan extraña la nuestra: tantos humanos muertos en el eterno retorno de una misma estupidez!

1937. En “Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”, Laín señala que así como la analítica de la existencia de Heidegger expresa en su tramo final la secuencia: Temporalidad... Ser-para-la-muerte... *Ex nihilo*, el propio de la Falange se torna en Temporalidad... Ser-para-la-muerte... *A Deo*. Y escribe:

A Deo. Ahí está el término auténticamente español. La raíz última del existir ya no es la nada, sino el Todo. El ser ya no es mera temporalidad, sino eternidad... (y por ello) el ser-para-la-muerte ya no da como fruto necesario la angustia-de-la-muerte (o ante-la-nada, lo cual es más exacto), sino la alegría-a-muerte... A la metafísica de la angustia opone el español, cuando sabe serlo, esa metafísica de la alegría...

Nuestro modo de ser es *servir a y luchar por*. Pero ese modo de ser, esa estancia, en cuanto termina en el *a Deo* pasando por el ser-para-la-muerte, de aquí que nuestro servicio sea un servicio-a-muerte y nuestra lucha una lucha-a-muerte. Servir y luchar por la unidad en el hombre y entre los hombres, la Patria, el Imperio, Dios. Y como nuestro ser termina en Dios, en el Todo, de ahí que el servicio y la lucha no sean angustiados, sino alegres...

Alegría que pasa a través de la muerte y adquiere sentido con ella: esto es, alegría grave, seria y -a veces- hasta trágica. Gravedad alegre, esta es la raíz última en orden a la realización melódica de nuestro modo de ser, este es nuestro estilo...

Y tras haber acuñado el concepto “gravedad alegre” acaba identificando ser, vida y muerte a través del sentido: “Gravedad alegre, porque del sentido de nuestro ser, que vale tanto, ya lo sabemos por Heidegger, como el sentido de nuestra muerte, sale el sentido de nuestra existencia, de nuestra vida”. ¿Y en qué se traduce esa gravedad? ¿En qué consiste? ... A lo que contesta, terminando así este artículo que bien define una etapa, del siguiente modo:

Esta gravedad será unas veces concepción militante de la vida individual o colectiva. Otras... Otras, acción directa, violenta y eficaz, buscando ese camino más corto que pasa por las estrellas. Otras, en fin, alegre servicio a muerte sobre el asfalto o la serranía (Laín, 1937: 168-169).

Entre este texto y el de 1943 existe un cierto paralelismo: ambos acaban, con un estilo muy parecido, exhortando a los posibles lectores patriotas a hacer de la muerte un acto de servicio a una causa común: España. Y además, que se haga con alegría, sin que “la muerte al ojo estorbo sea”. ¡Cuán lejos de estas palabras y de esta muerte -de los muertos de carne y hueso-, quedan las tibias palabras de la conferencia de 1986!

¡”Una acción violenta y eficaz, buscando ese camino que pasa por las estrellas”! ¡Cuános caminos truncados por creer en esas palabras de Laín! ¡En un mismo saco, identificándolos, el sentido de lo que somos, el sentido de la vida y el sentido de la muerte! ¡Qué lejos quedan estos textos de aquellos otros que, datando de la misma época, nos evocaban la España feliz que perseguía el denominado “ghetto al revés”!

1938. En plena guerra civil, Laín se enfrenta por primera vez al tema de la muerte de una manera más fría y distante, más académica y menos patriota, cuando escribe sobre ella en “Quevedo y Heidegger” (“la primera consecuencia de ese conocimiento de Heidegger”, dirá cincuenta años más tarde refiriéndose a este escrito en “Mi Heidegger” -Laín, sin fecha: 4-) con el fin de comparar la postura angustiada del filósofo alemán ante la nada que la muerte muestra con la esperanzada que representa el español y cristiano Quevedo. Para ello se sirve de la ‘*Sorge*’ heideggeriana y del ‘cuidado’ quevedesco. Será precisamente el conocimiento de la obra del filósofo alemán la que, en 1941, cuando preparaba las oposiciones a cátedra, despertará en Laín el interés por el tema de la esperanza. Si la muerte, como única posibilidad de ser que “debe” ser forzosamente actualizada, aboca en Heidegger a la angustia, en nuestro autor, abre una vía a la esperanza. Cuando hablemos de ella en la Cuarta Parte nos detendremos en analizar la analítica de la existencia de Heidegger como punto de partida del tema de la esperanza en Laín Entralgo.

Este mismo año también sigue incidiendo en el mismo mensaje político de la muerte como servicio a la idea de España; en el artículo “La unidad de destino en José Antonio”, al referirse a la realidad de España, señala como “los tres primeros puntos iniciales del Nationalsindicalismo los siguientes: ‘Creemos en la suprema realidad de España’. ‘España como unidad de destino en lo universal’. ‘Tenemos voluntad de imperio’” (Laín, 1938b: 347). Respecto a esa realidad, hablando de la Revolución Nationalsindicalista, se refiere a la muerte, diciendo: “Admite la nuestra una realidad de España anterior a ella, en la cual se cree y por la cual sus hombres mueren: ‘La eterna e inmovible metafísica de España’ que José Antonio nos enseñó a sentir y amar”, y más adelante cita como consecuencia de esa creencia “el heroísmo y el martirio como actitudes radicales -a muerte, que dice Alfonso G. Valdecasas- del hombre frente a lo que cree” (Laín, 1938b: 348). Es evidente la utilización que se hace de la muerte ajena con fines políticos. A ello exhortaba Laín en esta época.

En 1939 distintos personajes del mundo de la Falange publican en la revista *Jerarquía* “Sonetos a la manera de Quevedo en honor y memoria de José Antonio Primo de Rivera”. Por su interés, en la medida en que establece una determinada muerte como ejemplar, reproducimos el que escribió Laín:

*La gravedad profunda de la muerte
era, para tu sangre, vencimiento,
para tu juventud, desasimiento
de hacer arquitectura el polvo inerte.
Vino luego el dolor de recogerte
en tierra que cumplió tu mandamiento
¡tu voz, que dio contorno al sentimiento,
se dobla ante el mandato de la suerte!
Pero España clamó, desarbolada,
por convertir en fuerza su impotencia
y unir el pensamiento con la espada.
Y por hacer más corto su camino,
cambiaste por la gloria a la existencia
y Dios elevó a norma tu destino
(Laín, 1939a: 9).*

Ese mismo año, finalizada ya la guerra, pronuncia un ciclo de conferencias con el título genérico “El carácter nacional español”, dentro de los Cursos para extranjeros que organizaba en Santander el Ministerio de Educación Nacional. A ellos se referiría, genéricamente, en el inédito de la Memoria -que tiene como título “El descubrimiento del fondo vocacional”-, con las siguientes palabras:

Quien lea con la mirada atenta estos trabajos descubrirá en todos, al margen de su posible mérito, la interna impregnación de quien los escribió por una fuerte preocupación histórica y por el propósito constante de apoyar la Historia misma sobre el fundamento sobrehistórico, eterno, del acontecer humano (Laín, 1942a: 11).

Pues bien, la tercera conferencia, inédita, versaba sobre “El sentido de la muerte en el pensamiento español” y ha llegado hasta nosotros, en forma manuscrita, indagando en el Fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia. Según figura en el primer folio, se impartió el 22 de agosto de 1939.

El conjunto de las conferencias gira en torno a las “Cuatro dimensiones del carácter español”, que, tal como se puede leer en los esquemas previos, son: 1. Temperamento o profundidad, 2 Reacción al medio o latitud, 3. Cultura o longitud y 4. Destino, vocación o sublimidad. Pues bien, dentro del Temperamento, Laín se propone hablar de “El español y su sentido de la muerte”, junto a otros temas, tales como el sentido del tiempo, del mundo, del hombre, de las cosas y del amor.

Del primero que se ocupa es del de la muerte. Al respecto señala que “de dos formas está presente la muerte en el seno del hombre: como instinto de agresión y como inexorable accidente del personal destino” (Laín, 1939b: 5). De la primera forma, tras relacionarlo con el instinto tanático de Freud, se pregunta “¿cuánto mata el español? y ¿por qué mata el español?”

Mucho más interés presenta la segunda forma “¿hay otro modo más hondo y sutil de sentirse la muerte en los senos del hombre... como evidencia del término de nuestra vida?”.

A modo de introducción, hace un recorrido por distintos autores (que aquí resumimos): Driesch, de quien señala que “ha elaborado toda una teoría acerca del dolor, de la inmortalidad y de Dios”; Heidegger, del cual, recogiendo una cita de *Sein und Zeit*, escribe:

En su análisis existencial sobre lo que sea para la estancia (*Dasein*) la totalidad hacia que tiende, se encuentra con la muerte como la única posibilidad ‘que tiene que ser’ entre las que pertenecen al haz de posibilidades de la misma estancia, las cuales otras tan sólo “pueden ser”. El ser de la estancia es un ser-para-la muerte. La muerte es un modo de ser del cual toma posesión la estancia en cuanto es’ (Laín, 1939b: 6).

Por su parte, de la antropología cristiana señala que “ha visto siempre a la muerte en toda interpretación de la vida”; de Dilthey señala que “la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión de la vida” y de Simmel afirma que “ha incluido expresamente el fenómeno de la muerte en la determinación de ‘la vida’ sin clara discriminación entre la problemática biológico-óptica y la ontológico-existencial”. Por su parte, Jaspers se refiere a la muerte al filo del fenómeno de la situación límite. En el manuscrito, al final de este recorrido introductorio, se lee: “También debe buscarse algo sobre la muerte en Scheler: *Muerte y supervivencia*” (Laín, 1939b: 7).

Y a modo de colofón de esta introducción del tema, escribe:

Véase cómo la moderna investigación antropológica, sobre todo en la que surge de injertarse la consideración fenomenológica en la filosofía de la vida, descubre la muerte para el hombre y encuentra insospechadas luces de tal descubrimiento (Laín, 1939b: 7).

“Pues bien -sigue diciendo- el español, a lo largo de la historia, y por tanto en sus expresiones espontáneas como en las culturales, se ha caracterizado por tener ante sí -coloreando todos sus actos- la presencia de la muerte”. Hace un recorrido bastante exhaustivo por las huellas que nos ha dejado la lírica española, la épica, las artes plásticas,... Y cita a personajes célebres (Estrabón, Valerio Máximo...)

refiriéndose al modo de morir de los celtíberos, de los iberos; se refiere a Séneca, al Romancero, a Jorge Manrique, al Siglo de Oro (Fray Luís de Granada, Fray Antonio de Guevara, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Cervantes, Quevedo, a quien califica como “mi gran poeta”), a Saavedra Fajardo, a Unamuno y, finalmente, a Ortega y Gasset.

Tras ese recorrido histórico, señala:

No, ciertamente no es español el tema de la muerte. Pero, no obstante, y en orden a una caracterización de la profundidad española, he aquí las notas que, como cosecha, me atrevería a extraer como hechos objetivos (¡ay, este grillete de los hechos objetivos!) de cuanto hasta ahora llevo expuesto:

1. Creo que puede afirmarse la primacía de España en cuanto a la frecuencia de la muerte como tema.
2. La inflexión que introduce el Cristianismo en el sentido de la muerte que tiene el español... así como antes la muerte es mera presencia, conviértese en episodio del destino personal... La muerte, de ser hecho de conciencia o elemento de la costumbre, pasa a ser destino (Compárese a Séneca con Quevedo a este respecto)
3. La diferencia entre el modo de considerar la muerte un español castizo –como diría Unamuno y precisamente en su sentido- y otro tipo nacional bien caracterizado (Laín, 1939b: 18).

Terminando con un análisis ulterior, en base a los distintos modos de hacerse presente la muerte en el carácter español:

Todo lo que se refiere en las letras, en el pensamiento, en el sentimiento y en la costumbre de España, he aquí las cuatro direcciones en que la muerte se presenta para el español:

1. Muerte como espectáculo. Aquí se manifiesta el realismo español. Lo concreto y lo sustancial. Ej. Romancero (El Cid), Cervantes.
2. La muerte considerada ascéticamente como raíz del desengaño, de la nadería de este mundo terrenal. Aquí la muerte aparece a la conciencia voluntariamente evocada. Ej. Séneca, J. Manrique, Guevara.
3. La muerte como realidad existencial que de hecho se interpone -y debe interponerse- en toda consideración y acción humana. Aquí la muerte aparece como raíz del vivir humano, de la humana existencia; y aparece con la fatalidad de una realidad oculta y acechante, quiéralo o no el hombre. Ej. Testimonios antiguos (la “*fides* celtibérica”), Quevedo.
4. La muerte como obligado e inexorable accidente en el cumplimiento de un destino personal, en el que se unen la eternidad y la inmortalidad, creídas y sentidas. Aquí la presencia de la muerte

es voluntaria. Uno puede cumplir tal o tal acto de aquellos en que se especifica su destino, sin considerar la muerte; pero si quiere satisfacer plenamente la existencia del “instinto de inmortalidad”... entonces la muerte es ingrediente necesario. Por ello en esta consideración de la muerte se juntan conjugadamente libertad y destino. Ej. Quevedo, Romancero, Unamuno (Laín, 1939b: 19).

(Hay que señalar que en el inédito manuscrito hay cuartillas con anotaciones de todos los autores)

De 1940 es un artículo titulado “Muerte a la española”, que es un comentario a una biografía de José Antonio escrita por Francisco Bravo con el título: *José Antonio, el hombre, el jefe, el camarada*. Poniendo a éste como ejemplo de la “muerte a la española”, Laín, incide en algunas de las ideas que formulaba en la conferencia anterior.

En este mismo artículo, nuestro autor hace suya una fórmula acuñada por Pedro Mourlane Michelena en un artículo titulado “La muerte y los tres tiempos de la elegancia española”, el cual, al referirse a la muerte del español, dice: ¡La muerte!... entre nosotros (hay) quien muere porque no muere... pero son más aquí los que ponen su existencia, por breve que sea, en los tres tiempos: el de estar a la jineta, el de estar de hinojos y el de decirle a la Muerte: ¡Vámonos!” (Artículo aparecido entre los folios del inédito de 1939).

1941. “El destino segado” es un artículo publicado con ocasión de cumplirse los cinco años de la muerte de José Antonio (20 de noviembre de 1936) y en él, tras calificar como ejemplar y paradigmática la vida de éste, se refiere a la muerte a partir de las palabras de Rilke: “¡Da a cada uno, Señor, su propia muerte!” para adaptarlas a lo que de ella piensa el cristiano profundo:

¡Dame luz y corazón, Señor, para que cualquier muerte que me acaezca sea la mía! Porque la muerte siega siempre, inacabado, un misterioso destino futurible; mas también acaba y redondea siempre, para el que existe cristianamente, un destino seguro y cierto (Laín, 1941c).

Del mismo año data su artículo “La quemadura del deber. En memoria de Enrique Sotomayor” en el que, tras señalar que “cada parte funeral que llega de Rusia me quiebra el alma”, se pregunta: “¿qué hacemos nosotros para merecer su muerte... (La de todos aquellos) que murieron para que España fuera edificada?” Apela para ello a la responsabilidad de su generación, pues “decide, acaso por última vez, si nuestra constante y no traicionada fidelidad a la muerte permite también una española y trascendida servidumbre a la vida” (Laín, 1941d).

También de 1941 es el ya citado “Hacia la eterna metafísica de José Antonio”, en donde se refiere ahora a la “muerte ejemplar” del fundador de la Falange: “esa muerte pura y sustantiva”, en cuya virtud el destino de José Antonio “no iba a ser ya configurar con sus manos el de España, sino moverle con su ejemplo y su recuerdo” (Laín, 1941a: 299).

Idea que se repite en el ya citado *Los valores morales del Nacionalsindicalismo*. Las palabras que siguen ponen fin a esta obra.

Un empeño de grandeza histórica sólo puede ser conseguido por nuestro Estado después de varias y graves condiciones previas. Una de ellas, la primera, es incorporar al pueblo, rematando a buen paso la profunda revolución social que España tiene pendiente. Sin ella... nuestros muertos nos enviarían desde su guardia gloriosa el más doloroso de los repudios... Otra condición es tocar la profunda y segura vena heroica de nuestro pueblo, llamándole con entereza a un quehacer lleno de alta y seria gravedad militar: necesitamos un pueblo hecho permanente Ejército, para la milicia del trabajo o de las armas. La tercera es la incorporación entusiasta y activa de la Iglesia Española a esta obra nacional... Y la última y definitiva es el cumplimiento inexorable y permanente, en torno a nuestro Caudillo, de aquella vieja y acuciante consigna de los tiempos consistas: “No parar hasta conquistar”. ¡Arriba España! (Laín, 1941 f: 108).

En la segunda condición alude nuestro autor a la “vena heroica de nuestro pueblo”. Pues bien, en un artículo titulado “Diálogo sobre el heroísmo y la envidia” que, de acuerdo con el índice, aun cuando forma parte del libro citado, cabe entender como un anexo -al igual que otros cuatro, a cuyo título ya nos hemos referido en otro lugar- que viene a complementarlo, dos personajes dialogan sobre el posible significado de “heroísmo”. Uno de ellos es Pablo, un “mozo”, y el otro es Andrés, un “varón de maduro brío”. A través de ellos, Laín parece tenerlo claro.

Pablo.- (Recogiendo una definición) “*Heroísmo es dar la existencia por la esencia*”...

Andrés.-... Lo urgente para nosotros es resolver la ecuación que forman aquella frase y esta otra, que todos han repetido y muchos gloriosamente cumplieron: “Es heroico morir por la Patria”. O, dicho de otro modo: “Dar la existencia por la Patria es heroísmo” (Laín 1941f: 109-110).

Idea que reiterará en el artículo “Meditación española sobre el Japón”, publicado en *El Escorial* y reproducido más tarde en *Sobre la cultura española*: “¿nos dará Dios -se pregunta Laín- voluntad para la vida, como nos sigue dando heroísmo para la muerte?” (Laín, 1943b: 163). Dios y Patria unidos en un mismo discurso.

Así pues, este es el “canto de amor, de ánimo o de esperanza” que Laín ponía al servicio de la idea de Patria para que el ímpetu de quienes ahora ya ostentaban el poder no quedase reducido a la pura barbarie, tornándose así en “justicia”. “Un pueblo hecho permanente Ejército para la milicia del trabajo o de las armas” en su “innata” condición heroica no puede dejar de dar “la existencia por la Patria”. La muerte se convierte en un simple tránsito, un mero medio, hacia cotas más altas.

Idea que se repite en “Educación del ímpetu”, cuando al hablar del sentido militante de la vida y del servicio a la idea de Patria, escribe que “el auténtico militante en campaña recibe del campo todavía más rumores significativos que el cazador, por lo mismo que su participación en la propia tarea -participación extremada hasta la muerte- es más íntegramente humana” (Laín: 1941g: 17).

En *Medicina e Historia*, al hilo de la crítica que hace al ‘historismo’ señala que

En el proceso que va de Dilthey a Heidegger...se comenzó por idear una filosofía de la vida humana que hiciese a ésta capaz de comprender la Historia, y la Historia se ha tragado a la vida misma. No sólo en el mito devora Cronos -el tiempo, la Historia- a sus hijos.

Respecto al tema de la muerte, en la misma línea, se pregunta “¿Qué raro beleño es este del historismo, qué criatura del hombre ésta que le arrebatara hasta la seguridad del suelo?, por cuanto:

Ahora no solo *fluyen* las cosas en el marco de una ley que ordena la universal fluencia; ahora se nos dice que *sucedan los hombres*, sin más ley que saberse lanzados y no saber por quién, sin más camino cierto que el de una muerte frente a la cual no sabemos si tiene sentido preguntarse por su “más allá” (Laín, 1941b: 87-88).

Desde otra perspectiva mucho más filosófica de la muerte y no tanto política, situada también en esta época y fuera ya de la concreta crítica del historismo, pero en el contexto que él mismo ha posibilitado en el campo de la relación médico-paciente, Laín se refiere a ésta haciendo una lectura fenomenológica del estado de enfermedad, que describe perfectamente, a mi juicio, la vivencia del enfermo cuando ante él se abre la puerta de la muerte, bien sea a través de un pequeño resquicio -o lo que es igual, un pequeño asomo de que algo no está funcionando bien en su cuerpo-, bien a través de uno mucho mayor que deje ver con mucha mayor intensidad el más que posible destino final, en la línea de lo que escribirá años más tarde al referirse a la obra de Ionesco: *El rey se muere*.

Respecto al primer posible caso, puede leerse:

La enfermedad radicaliza el modo de existir del hombre. La última “raíz” de tal radicalización consiste en que la muerte -inexorable posibilidad existencial-, tan olvidada o desconocida en la existencia cotidiana, es desvelada en el corte brutal y dramático infligido por el hachazo de la enfermedad a los humanos proyectos de existir, a los fines personales. Existir es entonces “obrar a vida o muerte”, y cada acto viene ejecutado *sub specie mortis*. Mejor: *sub instancia mortis*. Vive entonces apoyado sobre su nudo destino, sin intermedio de informes mullidos cotidianos; todo tiene sentido afilado y radical, todo es gravemente serio, desde la palabra animadora que dice el médico hasta el mínimo roce de la sábana en las horas insomnes y ensimismadas de la noche. El “no poder pasar” o “no poder ganar dinero” le pone a uno, quiera o no, ante el “no poder hacer nada”, que esto es existencialmente la muerte... En fin, el hombre es colocado por el riesgo de morir ante su problema -caso del religiosamente “descreído”- o su seguridad – caso del “creyente”- de existir más allá, ante la hora que decide si la existencia es finita o trascendente... El enfermo se ve obligado a apoyarse en la sustentación religiosa o pseudo religiosa de su existencia. La fe o el mito -¡qué poco se vacila entonces entre uno y otra!- imponen su activa presencia (Laín, 1941b: 290-292).

¿Y el médico? ¿Cómo ha de actuar ante el enfermo? Es indudable que, como él mismo señalará en numerosas ocasiones, en este primer libro de Laín - recordemos, su Tesis doctoral-, ya estaba *in nuce* todo un programa de antropología médica, su tierra de promisión. Pues bien, al respecto llega afirmar

(En general, en la actuación médica) Sin una actitud religiosa e histórica -el médico verá “cuál” elige- no puede ejercerse auténticamente la Medicina. (Y ya en el acto concreto con el paciente) Nadie como el médico, puede, con medios naturales, adiestrar al enfermo a autentificar su existencia... a muchos, sólo la pisada de la muerte sobre su atrio -esto es existencialmente la enfermedad- les revela lo que en la vida hay de “amor, sentido y menester”, como decía Rilke... -para acabar preguntándose- ¿no habremos contribuido a “curar” a un enfermo dándole una fe en que halle sentido su dolorida existencia? (Laín, 1941b: 295-296).

El autor introduce por primera vez el tema de la enfermedad en su reflexión sobre la muerte; ésta ya no es, pues, un tema exclusivo del ámbito socio-político, sino que se extiende a otras esferas: en el horizonte asoma el amplio campo de la historia de la medicina, la antropología médica y, como fundamento, la antropología general. No obstante, siguen siendo unas constantes en su discurso, tanto la preeminencia del método fenomenológico de sus descripciones como el mensaje cristiano en que fundamenta cualquier actuación, viniere del campo que viniere, bien fuera del socio-político, bien del de la medicina. Queda justificado

que el propio Laín y algunos de sus comentaristas vean en esta etapa el predominio de la fe (cristiana-católica); de ahí el nombre con el que la denominan: “*pística*”.

Finalmente, ya respecto al segundo caso, en este recorrido histórico por el tema de la muerte en Laín Entralgo, nos encontramos con un inédito titulado “La vida militante”, de treinta y cuatro folios mecanografiados con alguna corrección y en el que las páginas veintitrés a veinticinco están dedicadas a la muerte -“La muerte y el destino”, lo titula-. Este texto está incorporado a la caja 28 del Fondo Laín Entralgo. En él, sirviéndose del supuesto de un incendio en una sala de espectáculos llena de público, se plantea el tema de la muerte imprevista.

Han visto (quienes allí habían acudido) súbitamente lo imprevisible en su modo más radical y verdadero, esto es, como amenaza de muerte. Habían salido de sus casas para divertirse de la cotidianidad con el espectáculo, y he aquí que en lugar del planeado solaz toparon con la más extrema e inesperada amenaza...

La muerte imprevisible es, sin duda, la faz más patente y extremosa con que el destino se presenta a los ojos asombrados del hombre. Da al destino humano su insondable misteriosidad, su doble condición de imprevisible e indomable... Los sucesos imprevistos y fácilmente dominables no alteran gravemente la “normalidad” de la existencia. Los sucesos indomables y previstos permiten recibirlos con serenidad...

La muerte es siempre el azar más extremo de la humana existencia. Es indomable, la más esencialmente indomable de todas las vicisitudes humanas. Pone al hombre, por otro lado, más allá de lo previsible y aun de lo visible; lleva su existencia a una zona donde sólo se sabe lo que se cree. La muerte es el límite natural entre lo visible y lo misterioso, y su presencia real o imaginada representa el más próximo aldabonazo del misterio (Laín, 1942b: 24).

Ahora, nos dice Laín, ya comprende “la verdad profunda de la vieja máxima ascética: *Vera philosophia, praemeditatio mortis*”, por cuanto “la sabiduría, la ‘sofía’ consiste, cuando es auténtica, en una saber de la cosas ocultas y misteriosas, y la muerte es el límite natural entre lo visible y el misterio por excelencia” (Laín, 1942b:25).

Este inédito nos revela un Laín mucho más metafísico que político y mucho más docente que combatiente. La muerte, sobre todo cuando es imprevista y disponemos del suficiente tiempo para ser concientes de la nueva situación, nos abre al misterio, nos sitúa ante las puertas de cuestiones y matices que en la cotidianidad quedan ocultos e invisibles a nuestra inquieta y deambulante mirada. De ahí que si la filosofía consiste en una búsqueda de lo que está oculto bajo lo que nos aparece, argumenta Laín, qué mejor modo de ubicarnos ante lo misterioso que haciendo nuestra la vivencia de una muerte

imprevista e indomitable, y por ello radical y última. Ante la muerte, pues, el ser humano todo entero, deja atrás el mundo de lo cotidiano -con sus repletas ocupaciones que, a modo de capas, nos alejan del núcleo más propio- y se encuentra frente a frente con su recién descubierta dimensión. Pues bien, si esto es así, la verdadera filosofía ¿qué es sino una “*meditatio mortis*”?

Es el pensamiento del que participaba Unamuno, tal como lo interpretó Julián Marías, cuando escribió que “La cuestión humana es la cuestión de qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos después de que cada uno de nosotros se muera” (Marías, 1964: 41). Y también Luc Ferry, ya mucho más cercano a nosotros en el tiempo, cuando en su último libro defiende la tesis de que la filosofía y su historia no son otra cosa en su desarrollo que el despliegue de las distintas respuestas que el ser humano ha ido dando a la hora de enfrentarse con el problema de la muerte. En éste, y no en otros temas menores, estaría, según el filósofo francés, el auténtico origen de la filosofía (Ferry, 2007).

b. La muerte-sentido

El discurso de Laín sobre la muerte en esta primera etapa gira en torno a dos campos *aparentemente* muy distintos, con preeminencia manifiesta de uno sobre el otro, tanto en lo que se refiere a la extensión como a la intención. Por una parte, en tanto que hombre público que ha puesto su pluma al servicio de uno de los dos bandos combatientes en la guerra civil, hace un discurso político, de raíz falangista, tan claro como directo, que no tiene otro fin que divulgar y justificar una doctrina sobre determinadas ideas políticas con el ánimo de crear opinión y, sobre todo, instar a modificar o, en su caso, afianzar conductas que sean acordes con el régimen político con que él se identifica. Se trata, en palabras suyas, de “pasar de la doctrina a la disciplina”. Los mensajes que encierran sus escritos hablan de la muerte como un mal menor, algo necesario cuando lo que está en juego es un fin mayor: la idea de Patria. Todo este discurso que lleva a cabo -al que cabe identificar con lo que en 1943 denominará “la letra”-, cuando camina de la mano del “ímpetu”-que a otros les corresponde desarrollar en el campo de batalla-, conviértese en un “canto de amor, de ánimo o de esperanza” que invita a la acción cuando lo que está en juego es el servicio a unas ideas que representan, en su dimensión más terrena, el destino histórico del que cada vida humana forma parte: la Patria, y, en su dimensión eterna, el fundamento último de la existencia: Dios.

Por otra parte, en tanto que aspirante a ocupar la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid y siendo buen conocedor de la historia de la Filosofía, llevará a cabo su inicial reflexión sobre la muerte desde una

perspectiva fenomenológica que será el comienzo de sus análisis antropológicos posteriores.

Es evidente que en cada uno de ellos domina un determinado tipo de lenguaje: político, en el primero; filosófico, en el segundo. A los dos tipos nos hemos de referir, dejando constancia del papel totalmente predominante que va a jugar en este tiempo la concepción política de la muerte sobre su consideración antropológica. Aunque en sus escritos autobiográficos dio a entender que durante el tiempo de la guerra civil primaba siempre en él, desde una consideración intelectual, la búsqueda de la vocación propia, y, desde una perspectiva política, la idea de integración, es manifiesto que ambas, en ocasiones, ceden el paso a una postura política mucho más activa y beligerante, en modo alguno integracionista; la prueba de ello la encontramos en escritos tan contundentes como algunos de los que acabamos de leer.

En este sentido, ha constituido una fuente de suma importancia la lectura de los inéditos hallados en el Fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia. Merced a ellos ha sido posible conocer mucho mejor el pensamiento tanático del autor en un periodo del que apenas hay cosas publicadas en este campo. Mucho más diáfano aparece, en cambio, a medida que vamos avanzando en el tiempo. Es bien cierto que Laín escribe en 1976 su *Descargo de conciencia*, en donde asume errores y justifica, *motu proprio*, su pensamiento y su conducta durante los difíciles años de la guerra civil y la posguerra. Pero también lo es que la crudeza de sus palabras en este tiempo que estamos comentando, cuando se refiere a la muerte, permanecía parcialmente oculta para los posibles destinatarios de su trayectoria y su obra.

El último exhorto pro-muerte lo encontramos en 1943, apenas cuatro años después de concluida la guerra. Por otra parte, cinco más tarde, en 1948, en un texto con un final significativamente modificado por Laín, al que ya hemos hecho referencia, observamos cómo suprime su carné de “español falangista” y silencia este hecho aun cuando su alejamiento oficial y definitivo de la Falange no se producirá hasta 1955, lo cual pone de manifiesto que a partir de 1944-1945 debió empezar a operarse en nuestro autor, de forma gradual, un importante cambio en sus intereses personales que le llevó, significativamente, al alejamiento de la implicación en la política de adoctrinamiento en la que había estado inmerso combatiendo de forma activa con las palabras, -¿“cantos de amor”?- que salían de su pluma desde 1936.

Efectivamente, en su libro autobiográfico, *Descargo de conciencia*, nos dice:

Década entre 1940 y 1950. Hambre de los humildes, represión política, ‘piojos verdes’, fortunas de ocasión, vida en patio de vecindad... En la trama de ese vario contexto vivo yo, voy despidiéndome con alivio de mi anterior aventura falangista,

descubro la radical falacia del fascismo... y dentro de mí mismo empiezo a construir definitivamente mi propio yo (Laín, 1976: 376).

Por otra parte, resulta también muy llamativo, aunque comprensible desde la perspectiva que concede el tiempo, el silencio que guarda en 1986 cuando pronuncia la *Conferencia sobre la vida, la muerte y la literatura en 1936*. Resulta también muy significativo que se identifique con posturas compartidas de dolor sobre la muerte ocurrida en tiempos de guerra quien escribió tan ‘alegre y ferozmente’ sobre la poca importancia de la vida y la muerte de los seres humanos cuando de lo que se trataba era de defender una determinada idea política. Recordemos esta cita: “Porque del sentido de nuestro ser, que vale tanto, ya lo sabemos por Heidegger, como el sentido de nuestra muerte, sale el sentido de nuestra existencia, de nuestra vida” (Laín, 1937: 169).

Lo cual significa, ni más ni menos, que en un posible sentido de la muerte descansa el valor de lo que somos y, por consiguiente, el de nuestra vida. Naturalmente, si aquél se magnifica a través de conceptos como Dios o Patria, la vida en sí, la concreta existencia de cada uno, puesta al servicio de estas ideas, cobra, en igual medida, un gran valor e importancia, por lo que... ¡qué mayor sentido que morir por lo más grande!

Hay que decir, no obstante, que todos somos hijos de nuestras circunstancias y que el proceso de cambio vivido por Laín es un proceso común a muchos hombres de hoy que, desde la posición privilegiada que ocupan en los diversos campos en que se manifiesta el poder (economía y prensa, sobre todo), se han convertido -hay que creer que muy sinceramente- en adalides de un sistema democrático en que, afortunadamente, el respeto a la vida y a la dignidad de las personas han quedado configurados como su máxima y más acabada expresión.

Tras esta introducción de carácter general, referida a consideraciones globales, vengamos a analizar el contenido del discurso lainiano sobre la muerte en esta etapa. Hemos utilizado con anterioridad el adverbio ‘aparentemente’ al referirnos a los dos grandes campos de los que se ocupó Laín en este periodo: el político y el académico. La razón de ese uso viene justificada porque a pesar de las enormes diferencias que configuran el campo político en tiempo de guerra y el campo académico, descubrimos, no obstante, un mismo discurso subyacente que se manifiesta en dos notas comunes:

- La consideración de la muerte como algo dotado de sentido.
- El hecho de que el tiempo propio de esa muerte-sentido sea siempre el presente.

Respecto a la primera -el sentido-, el discurso se diversifica en dos brazos en función de las circunstancias concretas de cada caso. En uno, el sentido que adquiere la muerte apunta a una idea de carácter colectivo: la Patria o, también,

Dios, mientras que en el otro, el sentido queda reducido al ámbito del individuo humano, al de la intimidad de la persona: lo que la muerte viene a ser para mí en tanto que ser vivo pensante.

Respecto a la segunda nota común -el tiempo-, en un caso como en otro, el tiempo de la muerte no es otro que el presente, tanto por lo que hace referencia al momento de hacer frente a la situación real de muerte, como por el momento en que ella adquiere sentido, bien porque su rememoración la actualiza instalándola permanentemente en el presente, bien porque en el momento en que conscientemente nos enfrentamos a ella anticipamos lo que todavía no es -pero será- presente. Pasado y futuro se hacen presentes en el sentido.

A las dos notas citadas, hay que añadir una tercera: mientras que el lenguaje dominante en el primer discurso es de carácter político, en el segundo domina el metafísico.

b.1. La muerte-sentido para una colectividad: la Patria

Si en esta etapa, el ser humano y su vivir quedaban definidos en gran medida como una empresa de conquista de logros políticos, es evidente que tanto la vida como la muerte han de estar puestas al servicio de esa conquista. La muerte se identifica, pues, con el cumplimiento de un proceso. Si la empresa de conquista se sitúa no ya en el ámbito del cumplimiento de la vocación personal, sino en el de la colectividad política a la que se pertenece, la muerte de cada uno cobra sentido en tanto que puesta al servicio de la idea de patria que se defiende. Esta es la perspectiva en la que se inscribe el discurso predominante sobre la muerte en esta etapa.

Puesto que la situación no permite demora alguna en el tiempo, sino que, por el contrario, urge la actuación efectiva de cada uno con vistas a alcanzar ese ideal, el discurso que Laín hace de la muerte queda instalado en el presente. Buena prueba de ello será el recurso lingüístico utilizado, común a todo el régimen político, para invocar el recuerdo de todos los que perdieron la vida en acto de servicio por la patria. Los muertos murieron por algo, por una idea de España, por un “nosotros”. Por eso, porque ahora somos lo que somos gracias al ejemplo que ellos dieron con sus muertes, es por lo que siempre estarán “¡Presentes!” en nuestra memoria. (¡Cuántas tumbas e inscripciones lo recuerdan todavía!). Si en lo que se es pervive de algún modo lo que ya no se es, en el hecho actual de ser una nación siguen estando presentes los ya ausentes, merced a cuya lucha a muerte ella es lo que es. El tiempo queda así fijado en el instante presente.

Por una parte, la actuación exige un compromiso que no cabe aplazar, que se sitúa con carácter de urgencia en todos y cada uno de los frentes que hay que defender o atacar; no caben demoras ni hay que mirar atrás. La guerra es una

sucesión de continuos momentos de fuego cruzado en donde lo único importante es el aquí y ahora. Por otra parte, toda dimensión temporal queda engullida en un presente continuo en todas las manifestaciones como forma de expresar que los muertos viven en los vivos, que su muerte no fue inútil, que su muerte hizo de la posibilidad un nuevo modo de realidad, que la muerte, en definitiva, alumbró el ser (de España) que ahora se es (el tiempo de la Dictadura).

Ambas formas de entender la relación muerte-presente subyacen en el discurso falangista sobre la muerte, del que participa plenamente Laín.

Insta éste a pasar de la doctrina a la disciplina y para ello construye un discurso en el que no faltan argumentos -“Sin el vigor armado y combatiente de Maratón no habrían sido posibles Aristóteles, Platón y la cultura europea”-, esto es, la cultura se tuvo que abrir paso frente a la barbarie no sólo con la fuerza de la palabra, sino con el “vigor armado y combatiente”, lo cual significa que el sacrificio y la muerte de muchos atenienses nos liberó a muchísimas generaciones del imperio de la fuerza bruta, representada aquí por los espartanos. Por consiguiente, en determinadas ocasiones, el fin justifica los medios.

Si se tiene que morir por una causa mayor, se muere. Máxime cuando se cree que uno está ante un momento mucho más crucial que el que representó Maratón en otro tiempo; un momento histórico, pues “¿Por ventura no estamos ahora ante un gigantesco y más decisivo Maratón?” (Hay que entender, por la fecha en que esta idea se expresa, 1943, que en alusión a la amenaza del comunismo en el mundo occidental) De lo que Laín nos habla, el objetivo de su arenga, no es otro que el de expandir la idea falangista de hombre, lo cual no debería ser nada objetable en sí. El peligro está en el uso que de tal idea se quiera hacer; es lo que ocurre cuando no duda en aconsejar llevarlo a cabo: “con la palabra, nuestro ejemplo y con todos los recursos a los que alcance nuestro poderío”. Y como no quiere que esa doctrina del ‘hombre falangista’ quede en el sueño de una tibia mañana de invierno, exige de todos “un servicio impasible y caminante al servicio de España... sin que la muerte al ojo estorbo sea”, recogiendo una sentencia del capitán Francisco de Aldana. Ahí está, con toda claridad el mensaje tanático de Laín: la muerte no ha de impedirnos ver la realidad que vive la situación política, bien interna, bien externa. Lo primero es la acción, una acción disciplinada, que comporte poner la vida a disposición de lo que la doctrina -esto es, de los que dictan la doctrina- ha fijado que sea. La muerte se convierte en un acto de servicio más, al igual que lo es el escribir en pro del régimen político. Cada cual en su puesto; el fin colectivo común exige de cada uno que, según sus ‘capacidades’, esté a la altura de las circunstancias.

Desde este punto de vista, resulta sorprendente observar cómo Laín -tal como vimos, en la Segunda Parte- apenas estuvo unos días en contacto con las armas y con la muerte desde su puesto en el cuartel de Pamplona, a donde había llegado en agosto de 1936. Hay que recordar cómo se vio afectado por el fusilamiento de un *rebelde*, de cuyo pelotón ejecutor pudo haber formado parte, y

de cómo aquel episodio, según nos contó, cambió su vida. Y también es curioso constatar el hecho de que él no se ofreciera voluntario en la División Azul, tal como hizo su amigo Dionisio Ridruejo. Nos encontramos, qué duda cabe, con un aspecto notablemente contradictorio en el hombre Laín que hemos venido conociendo, tal como hemos apuntado también en el recorrido histórico por la muerte en este periodo. Hasta 1943 exhorta a la muerte, pide ir a la muerte a los demás, anteponiendo cualquier actuación de carácter político a la propia vida “sin que la muerte al ojo estorbo sea”.

Sin duda, se le podría reprochar que, también en este terreno, en el de jugarse la vida en “el frente”, su afición por la consideración teórica de los problemas se impusiera a la práctica. En ello también fue coherente.

En la misma línea se mueve su escrito de 1937, en el que circunscribe la misión del hombre español a *servir a y luchar por* “la unidad en el hombre, entre los hombres, la Patria, el Imperio y Dios”, instando a que esa lucha, dentro de la gravedad que representa, tanto por aquello por lo que se lucha como por lo que el hombre pone en juego, se haga con ‘alegría’. Para ello acuña el concepto “gravedad alegre”, como forma que ha de caracterizar las diversas actuaciones de servicio a la colectividad, y entre cuyas manifestaciones exige que se traduzcan en un tipo de “acción directa, violenta y eficaz, buscando ese camino que pasa por las estrellas. Otras, en fin, servicio a muerte sobre el asfalto o la serranía”.

Laín hace, pues, un llamamiento a la “acción directa, violenta y eficaz”, lo cual, en tiempo de guerra, es fácilmente interpretable, se esté donde se esté: en la ciudad o en el campo, en el despacho o en el frente de batalla. Ese servicio a muerte al que insta ha de tener su recompensa: conduce necesariamente a la luz que simbolizan las estrellas.

Es claro que Laín entendió la muerte como un acto de servicio a la idea de Patria. En buena medida, hizo suyas expresiones tales como: “Muerte ¡Vámonos!”, “Muerte buscada, o al menos no temida”, “No parar hasta conquistar”, incluso cuando utiliza la “Muerte regocijada” orteguiana, adaptándola a la situación política con la que se identifica.

Respecto a esta última expresión, resulta también curioso observar cómo cincuenta años más tarde, en la conferencia de 1986, se lamenta de que algunos españoles se regocijasen de la muerte, no en el sentido que le diera Ortega a esta expresión: la muerte propia -la de quienes encuentran en la muerte la máxima expresión de su vida, la de quienes encuentran un sentido en la vida por el que vivir y morir-, sino en el hecho de que el citado regocijo procediera no del que iba a morir -y había muerto ya-, sino de quien contemplaba el cadáver del enemigo: regocijarse de la muerte ajena. Y dice lamentarlo “ahora”, en 1986, cuando él, como ya se ha reiterado, instaba a los ‘suyos’ a hacerlo; claro que, vistas las cosas desde la atalaya de aquel tiempo, lo que pudiera suceder, bien fuera en el ‘asfalto’, bien la ‘serranía’, era un simple acto de servicio.

Así las cosas, el primer discurso sobre la muerte en Laín aparece fijado a la tierra, pero no porque en la muerte viera un mero hecho biológico, la mera cesación de un organismo vivo que vuelve al lugar que le es propio (como considerará al final de su trayectoria intelectual), ni tampoco por ser, comúnmente en nuestra cultura, el lugar de nuestra última y definitiva morada, sino porque su mirada se limita a interpretar la muerte desde una perspectiva política, de ansia de poder, donde lo que priman son los intereses más terrenos.

Corroboran esta idea sus continuos llamamientos a “la muerte española”, en general, y muy en particular a la muerte de José Antonio, a la que no duda en calificar en repetidas ocasiones de “muerte ejemplar”.

Un tanto más alejado del tono directo empleado en sus escritos más combatientes, pero, no obstante, en el mismo contexto de adoctrinamiento, hay que situar las referencias a la muerte que hace en el inédito que recoge la Conferencia sobre el carácter español pronunciada en 1939. Tras una introducción que pone de manifiesto el conocimiento que tiene de la obra y del pensamiento tanático de determinados filósofos, al hablar del español y la muerte son frecuentes las alusiones a la relación que, a su juicio, media entre el destino personal y la muerte. Y aun cuando las expresiones corresponden a los distintos tipos que una clasificación previa ha establecido, no dejan de estar propiciadas por el contexto en que se está moviendo Laín. Así ocurre cuando sitúa la muerte como “inexorable accidente del personal destino” -¡la muerte como ‘accidente’!-, o cuando señala que “la muerte, con el cristianismo, pasa de ser simple hecho de conciencia a ser episodio del destino personal” -¡la muerte como ‘episodio’!-. En cualquier caso, la muerte queda exonerada de su condición de “fin”; Laín le otorga el carácter de “medio”, un mero suceso catalogado como ‘accidente’ o episodio’ que está puesto al servicio de una meta mucho más elevada, menos accidental y menos episódica, cual es el destino personal -en este escrito- o el colectivo -en el caso de los escritos más beligerantes-.

Finalmente, como notable expresión del cambio de perspectiva operado en Laín -que se inicia, como se ha visto, a mediados de la década de los cuarenta-, hacemos hincapié, por su actualidad, en el llamamiento que hace en el inédito que reproduce la Conferencia de 1986 a que, de cara a superar las viejas heridas producidas por la guerra civil, no se olviden o, mejor, que se olviden por igual y con idéntico fin, tanto los muertos de un bando, y cita el caso de Paracuellos del Jarama, como los que vengan del otro, Viznar.

b.2. la muerte-sentido para un individuo: un dato de la conciencia

En esta etapa, ya desde un punto de vista distinto al anterior, se refiere también Laín a la muerte. Tal discurso se enmarca ahora en un contexto que bien podemos denominar “académico”; fuera ya, por tanto, de las diatribas políticas del momento. Aun cuando todo estuviera impregnado de una determinada

ideología, la vocación teórica de Laín -ahora sí- inicia un recorrido que, a lo largo de muchos años, nos deparará unas páginas bellísimas en torno al “hilo rojo” que une toda la obra lainiana -en expresión del profesor Pedro Cerezo (Cerezo, 2003: 47)- y que no es otro que el ser humano. Por supuesto, porque no puede ser de otro modo, también cuanto verse sobre la muerte.

Nos hemos de referir a cuatro documentos: las páginas de *Jerarquía* sobre “Quevedo y Heidegger”, la introducción histórica con que aborda el tema “El español ante la muerte” en la Conferencia de 1939, las páginas de *Medicina e Historia* y, finalmente, al inédito de 1942 sobre la vida militante.

El primero y el segundo tienen en común el hecho de que Laín hace una interpretación del problema de la muerte en el pensamiento de determinados autores. Lo importante para nosotros ahora no es tanto la respuesta que los diversos filósofos y literatos tratados dieron al problema de la muerte según la interpretación de nuestro autor, sino el hecho de poner de manifiesto que ya desde bien pronto estuvo interesado por el tema que nos ocupa, hasta el punto de que desde él y en torno a él edificó toda una antropología de la esperanza por igual dirigida al hombre sano como al enfermo. De los autores que cita en ambos escritos, Heidegger y Quevedo son, sin duda, dos de los que más veces aparecen en sus escritos, en particular el primero, del que podríamos afirmar que, después de Zubiri, y tal vez en la misma posición que Ortega y Unamuno, es a quien más veces cita, convirtiéndose así el filósofo alemán en una de las principales fuentes de la producción de su obra. Tal vez, a mi juicio, el filósofo no español que más influyó en él en el tema que estamos analizando.

Del pensamiento tanático de ambos autores, Heidegger y Quevedo, nos ocuparemos en la Parte Cuarta cuando afrontemos el origen de la esperanza como tema en Laín.

Respecto a los otros dos textos, Laín lleva a cabo en ellos otro tipo de reflexión sobre la muerte; otro modo de hablar sobre ella. El discurso fenomenológico deja atrás la arenga política y la metáfora y se convierte en el discurso dominante descubriéndonos lo que la muerte significa para cada uno en tanto que dada a la conciencia como idea; de este modo, la reflexión sobre la muerte es también una reflexión acerca del sentido de la muerte, situada también ahora en el tiempo presente. Pues, de este modo, anticipamos aquí y ahora la más o menos inminente muerte “real”. Nos situamos cara a cara frente a ella porque una determinada enfermedad o una situación imprevista de grave riesgo hacen que lo que fue sólo una lejana posibilidad empiece a cobrar actualidad para quien en ella se ve inmerso. Considerada en su concreción, ¿ante qué novedad me hallo?, ¿qué veo en ella?, ¿cómo he de interpretar lo que me pasa y lo que me va a pasar inexorablemente?

Para acercarse a estas reflexiones, Laín se vale, por una parte, del enfermo a quien le resulta más o menos inminente la presencia de la muerte -es el

caso relatado en *Medicina e Historia*-, y, por otra parte, el caso de quien, sin esperarlo, se ve de repente en una situación imprevisible y no dominable que pone en grave riesgo su vida, para lo que nos sugiere que nos imaginemos el supuesto de un incendio en una sala de espectáculos repleta de público -es lo que acontece en el inédito de 1942-.

Una enfermedad grave o una situación imprevista que no podemos controlar, y en las que nuestras vidas corren auténtico peligro, patentizan aquí y ahora -por tanto, en el presente- la inmediatez y magnitud de la vida y de la muerte, su carácter absoluto, mostrándonos con una mezcla de nostalgia y tragedia el valor de todos y cada uno de los hechos de nuestra vida y, tal vez, de la vida globalmente considerada. La percepción de una muerte a la vista modifica con una intensidad hasta entonces desconocida la percepción de lo que todavía aquí y ahora captamos. El valor de cuanto hay y de cuanto nos ocurre se agranda enormemente -“desde la palabra que dice el médico hasta el roce de la sábana en las horas insomnes de la noche”-. ‘Ahora’ todo se sabe “a vida o muerte”; nuestra existencia se debate sobre el fino hilo que separa un estado de otro y, por unos momentos, se nos hace patente lo que la cotidianidad nunca nos permitió ver: “la muerte como esa inexorable posibilidad existencial tan olvidada o desconocida en la existencia cotidiana”, mostrándonos ahora, precisamente ahora -un ahora que anticipa un futuro que al acertarse se extingue- como el descubrimiento más deslumbrante e importante de nuestra vida: ya no será posible hacer nada que venga a dar cumplimiento de mis proyectos, y lo que es peor, ya no seré consciente de ello. ¡Cuántas lecciones no se han sacado de situaciones extremas! Emulando una fórmula frecuentemente utilizada por Laín, nos preguntamos: ¿Cómo tiene que estar constituida la naturaleza humana para que vengamos a aprehender lo valiosa que es la vida cuando estamos ante una noticia o un hecho que nos avisa de su inminente pérdida? Y de igual modo, ¿cómo tiene que estar constituida esa misma naturaleza para que, en el caso de superar esos momentos tan críticos, vengamos de nuevo a cubrir lo descubierto tan intensamente con el manto, el denso manto, del olvido y lo cotidiano?

En este segundo tipo de discurso, la proximidad de la muerte, como dato de la conciencia, nos muestra no ya el empequeñecimiento de la vida, individualmente considerada, frente al valor de una determinada idea, sino más bien todo lo contrario: un simple roce con la sábana en un enfermo con auténticos problemas o la más que probable inminencia de la muerte por asfixia, desvelan el valor absoluto que en sí misma es la vida en general y la de cada uno, en particular. Aparece así ésta como el valor supremo del que todos los demás valores y acciones a ellos conducentes no son sino una mínima expresión. Si en el vivir cotidiano, a la vida se la tiene como un supuesto oculto y olvidado bajo el ropaje de cuantas acciones conforman nuestro existir, ante su fecha de caducidad, la conciencia nos la muestra puesta ya ahí en su desnudez como el único absoluto.

Muestra del cambio de rumbo que va a experimentar su discurso al sustituir la acepción de la muerte-sentido colectivo por la muerte-sentido personal, Laín acaba haciendo suyo el hecho de que en la *meditatio mortis* está el origen de la verdadera filosofía. Una afirmación que, en nuestro caso, resulta de lo más pertinente.

III. SEGUNDA ETAPA

PASADO Y MUERTE (1945-1955)

1. EL SER HUMANO COMO SER HISTÓRICO

a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1945-1955

Constitutivamente, en tanto que tal ser humano, la idea que de él tiene Laín en esta segunda etapa en poco va a diferir de la que mostramos en la etapa anterior, esto es: un ser dual cuyo vivir consiste en cumplimentar un camino que le ha de llevar a la salvación. No obstante, en la medida que las ideas y la lucha política ceden, aparecerán otras perspectivas desde la que analizar la naturaleza humana. El elemento predominante de la descripción que ahora va a hacerse, al margen del carácter religioso que impregna todo el discurso de la primera época (1936-1978), es la dimensión histórica. El ser humano, a diferencia del animal, no vive en la seguridad de quien está hecho de una vez y para siempre. Su inteligencia y su libertad le permiten ser consciente de su originaria situación de indefinición e indigencia y, al mismo tiempo, llevar a cabo todo un conjunto de acciones para tratar de paliarla, constituyéndose así en un modo de ser -único en la naturaleza- al que no le queda más remedio que tener que hacerse, lo cual implica, tanto a nivel de especie como a nivel individual, un punto de partida y uno de llegada. En ese análisis, la presencia de la muerte, como hecho primario, y su aprehensión por parte del humano, como hecho secundario -la facultad de la muerte, de la que nos habla Giorgio Agamben (Agamben, 2008)-, se convertirán en el motor de la Historia, en general, y de la dimensión histórico-biográfica de cada uno de ellos, en particular.

1945. Resulta cuando menos sorprendente observar cómo un libro que se presenta con el título de *Las generaciones en la historia* sea, junto a *La espera y la esperanza* (1957) y la reproducción de éste: *Antropología de la esperanza* (1978), uno de los que dedique más páginas al tema de la muerte de cuantos escribió Laín -y fueron muchos- durante el periodo que hemos denominado “primera época” (1936-1978).

Obra que tampoco está exenta de referencias a la originaria constitución del ser humano, lo que indica la relación existente en nuestro autor entre la muerte, el ser humano y la condición histórica de éste. De entre los posibles textos en que tal relación se pone de manifiesto, sirvan, a modo de introducción, las siguientes palabras con las que se inicia el citado libro.

El hombre es, ciertamente, un ser histórico, pero también es un ser eterno. Más aún: su modo de ser un ente histórico, su humana historicidad, es rigurosamente incomprensible e inexplicable sin su condición de ente inmortal y eterno, sin su humana inmortalidad y eternidad (Laín, 1945: 17).

El modo en que en un mismo ser se relacionan su condición historia y su condición eterna es clara: si el hombre muda (y esa es su dimensión histórica) es porque hay algo fijo que posibilita tal mudanza. El argumento lo vimos ya en la etapa anterior. Del siguiente modo lo plantea aquí:

¿En qué sentido es el hombre un ser histórico? ... en cuanto *hace* la Historia (la Historia es la del hombre, aun cuando muchos hayan sido los modos de ser hombre, tantos como hombres ha habido)... y en cuanto la *escribe*. El hombre es *actor* y *relator* de sí mismo... en virtud de su capacidad de despegarse y tomar postura frente a ello. (Y ahora refiriéndose ya al hombre concreto) Para que el hombre haga su historia es preciso que desde un escondido centro de su ser, misteriosamente ajeno a su propio acontecer, invente de antemano, sueñe o proyecte todo lo que en su opinión puede hacer... un secreto centro exterior a esa historia, en el cual y desde el cual contemple las mudanzas que pretende relatar... (Tanto) del propio vivir como del vivir ajeno... (Ese centro) es a lo que suele llamarse *espíritu* (Laín, 1945: 18-20).

Por su interés, reproducimos ahora un texto de 1950, citado por su discípulo Agustín Albarracín en un estudio sobre la aportación de Laín en el campo de las mentalidades patológicas (Albarracín, 1992: 220-221), en donde a propósito de la consideración del ser humano como organismo, manifiesta: “se yerra diciendo que el hombre ‘es’ un organismo; el hombre ‘tiene’ un organismo que pertenece a su ‘ser’. Dicho de otro modo: el hombre es su organismo, pero no sólo su organismo” (Laín, 1950a: 572-575). Y en el mismo sentido, más adelante señala que “El verdadero problema consiste en concebir científicamente al hombre, espíritu encarnado, de modo que parezcan en unidad armónica o discordante todas las profundas antinomias de la realidad humana” (Laín, 1950a: 685-686).

El ser humano queda constituido, pues, como un ser dual, compuesto de una parte física -la natural, aunque aquí no la mencione- sometida al cambio, como el resto de la naturaleza, y un centro metafísico, el “espíritu”, desde el que se proyectan los cambios voluntarios en virtud del libre albedrío. Es esta dimensión la que hace posible reconocer, a pesar de los sucesivos cambios, al mismo y único ser que es cada humano. Vistas así las cosas, la esencia humana se despliega existencialmente en la historia pero en modo alguno se constituye como tal en ella, tal como defendían los existencialismos al afirmar que la existencia precede a la esencia.

Proyectando continuamente, su vida es un tener que hacer; un misterioso secreto posibilita que toda esa multitud de quehaceres puedan referirse a un mismo punto (*idem, sed aliter*). ¿Por qué tiene el ser humano esa constitutiva necesidad de proyectar, de hacer, de cambiar? O, en palabras de Laín, “¿Por qué el hombre vive en el constante drama de mudar históricamente?” La respuesta, en este discurso, ha de venir de la mano del discurso sobre la muerte, por lo que allí remitimos.

En un artículo de 1946, pero que aparece publicado en 1948 en *Vestigios*, “Carta a un joven creador”, Laín escribe:

El hombre puede estar solo -está solo, aunque no quiera- porque es una persona, un espíritu personal encarnado en un cuerpo; el hombre puede dejar de estar solo -está acompañado, aunque no quiera- por idéntica razón... Pues bien: por razón de esa íntima condición suya, el hombre no puede llegar al pleno ejercicio de su ser y, por tanto, a la plena posesión de sí mismo, si no es viviendo en soledad la plena compañía de todo aquello a que su ser está abierto: cosas, personas, obras humanas; y, en lo hondo de todo, la realidad creadora y sustentadora de Dios, suma compañía del buen solitario (Laín, 1948a: 69-70).

Y luego, puesto que se dirige a un ‘joven creador’ le señala que “un hombre sabe ‘ser él mismo’ cuando logra conocer con lucidez el sentido y el límite de su existencia; es decir, su vocación y su aptitud” (Laín, 1948a: 70).

1947. Reproducimos también aquí una metáfora que emplea Laín cuando se dirige, en un escrito de este año, “A un joven ambicioso”. En relación con lo que se acaba de comentar, escribe: “si eres humilde y pretendes llegar a hombre de ciencia (En este caso)... procura compararte antes con el albañil que con el trapero. El albañil, edifica; el trapero, encuentra” (Laín, 1947: 2), con lo que resalta el aspecto creador de la empresa humana.

1950. Por si había alguna duda de que la idea de ser humano que maneja Laín es la propia del cristianismo, en “La Medicina en el cristianismo primitivo” cita las ‘novedades’ que a su juicio introdujo el cristianismo en la concepción del hombre:

La afirmación explícita de la intimidad psicológica y moral del individuo humano... La afirmación terminante de la radical supramundinidad de todo hombre, en cuanto ser creado por Dios a su imagen y semejanza suya. Si por ‘naturaleza’ se entiende el cosmos de la creación, el hombre, criatura ‘natural’ o ‘física’, y, a la vez, un ente constitutivamente ‘trans-natural’ o ‘trans-físico’; y a

esa dimensión de su ser, que constituye su intimidad ontológica, es a la que se atribuyen en último término su intimidad psicológica, su responsabilidad moral y su libertad. Ella es pues, la que hace que todo hombre sea ‘persona’, además de ser ‘naturaleza’.... La doctrina de que la perfección de las relaciones humanas consiste en el amor de caridad (agápê) (Laín, 1950b: 1-2).

También de 1950 data el escrito “La espiritualidad del pueblo español”, en donde se reafirma en los conceptos que viene utilizando:

La vida del hombre... se orienta por necesidad hacia un término de referencia estrictamente transmundo, trascendente al mundo y a la vida misma. La índole de ese término de referencia y el modo de relación de la existencia con él constituyen, en rigor, el ‘sentido’ propio del vivir de cada hombre (Laín, 1952c: 100).

Cinco años más tarde, en 1955, Laín, sigue hablando del ser humano en los mismos términos. Véase sino la siguiente descripción:

El hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, posee una intimidad metafísicamente extramundana; y en ese fondo espiritual y libre de su ser asientan y echan raíces la intimidad psicológica, la responsabilidad moral y la vida religiosa. Tal intimidad metafísica hace que el hombre sea “persona”, además de ser “naturaleza” (Laín, 1955: 53).

Y en la misma obra a la que nos estamos refiriendo, *Mysterium doloris*, tras referirse a la condición “viadora” de la existencia humana (Laín, 1955: 46), acaba señalando que

La salud del cuerpo en su tránsito terreno viene a ser, en último extremo, como un remotísimo *esbozo* pasajero y natural de esa definitiva y sobrenatural incorruptibilidad a que tan continúa y esencialmente aspira la carne espiritualizada, nuestra carne de hombres mortales y redimidos (Laín, 1955: 78).

Así pues, el hombre sigue siendo una naturaleza dual, un espíritu encarnado, en el que conviven una parte física y una espiritual. Y que mientras esta última es la fuente de nuestra intimidad, libertad y abertura al mundo trascendente que le es propio, siendo por tanto la que nos otorga la condición y dignidad de “persona”, aquélla se constituye, en tanto que sana, en un mero esbozo de lo que nos aguarda tras el tránsito terreno por el que se ve obligado a pasar la existencia viadora en que consiste nuestro modo de vivir.

b. Un ser dual abierto al mundo

Ya tenemos todos los elementos propios de esta época: un espíritu encarnado que, obligado por la naturaleza a salir de sí, va creando la historia en un movimiento de alejamiento-huida, a la par que va dando cuenta de sí en el ejercicio de las numerosas acciones que, en forma de proyectos, responden a un determinado modo de ser que va configurándose en torno a una vocación propia. Dando firmeza y seguridad a todo acontecer, aparente por cuanto siempre hay algo que no cambia en las mudanzas que se experimentan a lo largo del camino, la presencia de un espíritu que cual auriga platónico conduce en la adversidad.

Como es notorio, también es manifiesta la naturaleza dual que Laín otorga al ser humano en este periodo. En este sentido, no hay diferencia alguna con la etapa anterior. Tampoco la hay a la hora de considerar el vivir humano como un caminar en pos de una meta; aunque, en esta ocasión, deja de estar revestida de caracteres mundanos, al situarse fuera de un determinado contexto político, ubicándose allende el “camino terrenal”. Las referencias a la dimensión espiritual, trans-física, como centro integrador de cuantos aspectos constituyen el vivir humano es más que evidente. Y las referencias al cristianismo, también.

Laín empieza a emplear el concepto ‘persona’ para designar, frente al mero individuo viviente y frente al cuerpo, como cosa física y cósmica, al ser humano en tanto que ser libre, con conciencia de su propia identidad, responsable de sus actos y abierto a la trascendencia. La persona hace referencia, pues, a esa dimensión no observable por la que cada individuo se convierte en sí mismo a lo largo de una existencia ‘viadora’ que le permite ir haciéndose a través de continuos cambios y apariencias sin dejar de ser él mismo, *idem, sed aliter*. Precisamente, porque a ella es inherente ese proceso posibilitante en virtud de su condición de ser dual, y porque cada ser humano elige uno u otro modo de ir desplegándose, es por lo que toda persona es sujeto de dignidad. En este periodo, todo ese quehacer humano está sustentado y alimentado con el entramado conceptual propio de la religión cristiana. De ahí que todo él no sea sino una especie de “tránsito terrenal”, porque aquello que anhela, y por lo que camina, no es otra cosa que la vida eterna, la cual queda garantizada por la creencia en el Dios cristiano.

Es indudable que en todo este mensaje, la muerte es el punto de inflexión, el que marca el tránsito de una vida terrenal a una vida eterna; de ahí que la resurrección se convierta en el elemento central de la doctrina cristiana.

Pues bien, Laín introduce en la naturaleza dual del ser humano el elemento histórico, tal como hiciera ya en la primera etapa, con la diferencia de que en esta etapa el mudar histórico se constituye en una consecuencia directa de la constatación de nuestra finitud, de nuestra condición mortal. Ante la percepción de la inexorable presencia de la muerte y, al mismo tiempo, ante el anhelo de

infinitud que su condición espiritual le permite entrever, el ser humano se ve obligado a salir de sí. Esa tensión generada entre la simultaneidad de la percepción de lo finito y el anhelo de infinito que tras él se intuye, deviene en una inquietud que se manifiesta en un continuo quehacer creador que parte de lo ahí encontrado, configurando así el devenir histórico-biográfico de los humanos. De este modo, el ser humano toma distancia, sale de sí, constituyéndose, frente a la naturaleza animal, como un ser abierto.

En este discurso todos los extremos aparecen tan imbricados que no es posible separarlos, por lo que la descripción de lo que el ser humano sea se completará extraordinariamente cuando a continuación vengamos a hablar de la muerte en esta segunda etapa.

Las páginas que llenan la reflexión que hace Laín sobre la relación pasado-muerte son, a mi juicio, unas de las más bellas de cuantas ha escrito el humanista aragonés en esta etapa.

2. UN DISCURSO METAFÍSICO SOBRE LA MUERTE (I)

a. La muerte en Laín en el periodo 1945-1955

Remarquemos de nuevo que en el ya citado *Las generaciones en la historia*, tan poco sugerente en su título de cara a encontrar en él cualquier atisbo sobre el tema de la muerte, se hallan, no obstante, a mi juicio, unas de las más conseguidas y bellas páginas que haya escrito nuestro autor sobre lo que bien podríamos denominar “Antropología de la muerte”. En concreto, los capítulos II (La inseguridad del hombre), III (La salida de sí mismo) y IV (La creación histórica. El hastío y la novedad). Además, presenta la peculiaridad de que permitirá enlazar el discurso de Laín sobre la muerte con el de la siguiente etapa, la tercera, propiciando de este modo una ajustada transición entre una y otra.

Adelantemos las líneas básicas de este discurso. Laín, en esta obra, hablará de la muerte en un triple sentido: 1. Por una parte, como la causa del drama humano del mudar histórico, toda vez que la conciencia de la finitud humana, cuya máxima expresión es la presencia inexorable de la muerte, nos empuja a buscar un modo de ser que deviene de la propia determinación de lo finito: lo infinito; en busca de ello, el humano “sale de sí” y se las ve con el mundo. De entre todas las acciones -aquello que hace-, las hay que buscan la infinitud, o, lo que es lo mismo, en tanto que referido a la existencia humana, la inmortalidad. Una de esas acciones, en la línea del discurso de Diótima en *El Banquete* platónico, la halla en nuestra condición de organismo viviente: cuando los seres humanos procrean aseguran de algún modo la inmortalidad en el

phylum de la especie. Pero, junto a éstas, hay otras acciones que buscan la inmortalidad por la senda propia del espíritu. Son aquellas que pretenden de algún modo perpetuarse en hechos que perduren en la memoria de los demás; es lo que Laín llama “fama”. Ahora bien, en nuestro autor, esa fama puede estar dirigida al mundo exterior, al mundo interior o bien a Dios.

2. Por otra parte, Laín habla de la muerte en otro sentido. Lo común de la mayoría de las acciones que lleva a cabo el ser humano es que provocan en quien las hace el sentimiento de insatisfacción. Realizada cualquier acción y conseguido el resultado, el humano se dice a sí mismo “ya está” y al mirar ese resultado, lo ya hecho, lo que ya es pasado, aparece a su mirada como lo muerto, lo que ya no incita, lo que ya no es. De ahí que el hombre se horrorice, se aburra, y necesite emprender una nueva acción huyendo de lo pasado, de lo inerte. ¿Por qué? Porque en lo nuevo, el humano se sitúa siempre ante el misterio de si será o no será, si se conseguirá o no se conseguirá, y es precisamente esa esperanza de que llegue a ser que tiene lo nuevo lo que le mantiene tensionado hacia una infinitud posible. Por eso, lo pasado en tanto que muerto, aburre, horroriza, y por eso lo novedoso, lo por venir, el futuro, nos tiene esperanzados. Ahora bien, lo que parece no tener sentido es un continuo proceso de ilusión-insatisfacción. De ahí que, respecto a la novedad, haya de ser importante saber el campo de acción al que se dirige la mirada; obviamente, el deseable ha de ser aquel que mantenga siempre abierta, a pesar de cualquier logro, la inquietud y con ella la esperanza de que el objeto de referencia, el proyecto, sea, por su carácter misterioso, un continuo empezar.

3. Una tercera acepción de la muerte viene asociada a lo que denomina “cadáveres de ensueños”, que no son otra cosa, por una parte, que la multitud de posibilidades que el ser humano se ve obligado a no poder tomar en consideración por su limitación espacio-temporal: todo lo que quisiera hacer -y ser- y no puede, y, por otra, a todos aquellos proyectos que habiendo sido realizados han quedado en el camino y allí yacen.

En realidad, las acepciones de la muerte que maneja Laín vienen a identificarse: la conciencia de la finitud y la conciencia de que el pasado nos horroriza de igual modo por su carácter de ‘muerto’, nos empujan a actuar, a salir, convirtiéndose así en la causa de toda mudanza personal, de todos y cada uno de los cambios que sostiene el centro al que todos ellos se refieren y que Laín, como ya sabemos, identifica con el espíritu. Todo ese despliegue acaba configurando nuestro propio modo de ser. De igual modo, cabría explicar la Historia de la humanidad: un continuo salir en busca de novedades; eso fueron en cada momento, y lo son ahora, los intentos de crear nuevas teorías, nuevos fármacos, nuevas leyes, nuevas tecnologías, etc.

Cuanto se ha dicho corresponde a su obra *Las generaciones en la historia*. Otras cosas dijo también en este periodo sobre la muerte. Naturalmente, aunque

el discurso dominante sea el introducido, al resto de las obras nos hemos de referir.

Vengamos, pues, a dar cuenta de los razonamientos de Laín en esta etapa con una selección de textos que constituyen un excelente discurso metafísico sobre la muerte. Cuesta trabajo pensar a quien esto escribe que este discurso tenga lugar apenas dos años después de pronunciado el panegírico de Laín sobre la idea falangista del hombre y de la muerte.

1945. *Las generaciones en la historia*. Con el fin de dotar a esta exposición de una mayor claridad, se hará una enumeración de los pasos que, a nuestro juicio, sigue el autor.

1. ¿Por qué el hombre vive en el constante drama de mudar históricamente?, se pregunta Laín, al iniciar el segundo capítulo. Apoyándose en san Agustín y Ortega, que ven la causa del mudar humano en la muerte y el dolor, afirma que:

No muda históricamente por el *hecho primario* de morir o sufrir, porque también el animal..., sino por el *hecho secundario* o reflejo de advertir la muerte y el dolor propios y ajenos, por la inexorable necesidad de tener que tomar postura activa e interpretativa ante el espectáculo de esa muerte (Laín, 1945: 43).

Desde un punto de vista ontológico, la palabra que viene a definir esos modos de ser del humano es 'finitud'. Se mire por donde se mire: espacio, tiempo,... el ser humano es finito. "Finitud, grillete del hombre", sentencia Laín. Pero no basta la finitud para que el hombre mude; si lo hace es porque, en tanto que se reconoce finito, es capaz de concebir modos de ser "no sujetos a la finitud" (Algo parecido a lo que ya nos dijo Descartes en uno de los argumentos que empleó para demostrar la existencia de Dios). Pues bien, es precisamente la existencia de la tensión generada en el humano entre "el sentimiento de la propia finitud y la posibilidad de concebir modos de ser no sujetos a la finitud" (Laín, 1945: 46), lo que da origen al importante concepto de "inquietud" y lo que hace que algunos autores hablen por ello de enfermedad en el ser humano -san Agustín y Unamuno- y otros de angustia -Kierkegaard y Heidegger-.

San Agustín entiende que la enfermedad deviene del pecado original, por el cual se perdió la inmortalidad originaria. La salud, término último de nuestra inquietud no es, pues, otra cosa que la inmortalidad. Para Unamuno la enfermedad es tener hambre de Dios y no poder saciarse: querer creer sin llegar a lograrlo nunca.

Por su parte, para Kierkegaard, lo que angustia al hombre es pasar inadvertido ante Dios, por el temor de que la muerte sea para la propia existencia,

además de muerte, aniquilación, reducción a la nada. De ahí que la acción histórica sea el recurso que emplea el hombre para llamar la atención de Dios, para que Éste le vea. Para Heidegger la angustia en un temple de la existencia humana, un modo de hallarse a sí misma, cuando se sitúa ante la unidad y la totalidad de su propio ser. Uno se encuentra de un modo u otro, con un temple determinado, en cada una de las cosas que hace, pero ¿qué pasa cuando se sitúa ante su desnudez, sin quehaceres que la recubran? Pues que el hombre se aprehende como un continuo ir haciéndose entre dos momentos: el inicial del nacimiento y el final de la muerte. Y es entonces, ante la perspectiva de la muerte, como la única posibilidad real de actualización, cuando el ser humano se siente angustiado porque todo el proyecto desemboca en último término en la nada. Y señala Laín, haciendo una comparación entre Unamuno y Heidegger, que “si la ‘agonía’ de Unamuno es una angustia ante *la nada que se teme*, la angustia de Heidegger es el modo de encontrarse el hombre ante *la nada que se sabe*” (Laín, 1945: 57).

Tras preguntarse por qué ha de ser angustioso el asentimiento de la existencia humana a su propia finitud, se responde “¿no será porque el advenimiento de la propia finitud pone a nuestra existencia, teórica y existencialmente, ante el problema de la infinitud y le hace ver de otro modo esa finitud *aparente* de su ser?”

Y retomando a Heidegger, a quien como ya dijimos sigue sobremanera en esta época, interpreta la relación entre la angustia y la “historicidad”. El ser humano, ante la angustia que le provoca la finitud, intenta salir de sí resolviéndose a ser según alguna de las posibilidades que le ofrece la existencia. De todas las posibles, será auténtica aquella en que el hombre se comprenda a sí mismo teniendo incluso a su vista la muerte. Y cita al filósofo alemán:

La historia en tanto modo de ser de la humana existencia, tiene sus raíces tan esencialmente ahincadas en el futuro, que la muerte, como la posibilidad más caracterizada de ese existir, revierte a la existencia precursora a su condición facticia de estar arrojada (a ser en el mundo), y de ese modo presta al pasado su peculiar jerarquía en el dominio de lo histórico. El auténtico ser a muerte, esto es, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad de la existencia humana (Laín, 1945: 59).

2. Laín asume el planteamiento heredado de la tensión ontológica originaria del ser humano y opta por el vocablo ‘inquietud’ para designar ese estado. “¿Cómo se expresa esa tensión?”, se pregunta Laín, a lo que responde que mediante las acciones humanas. El ser humano está lleno de sueños que le llevan a actuar y por ello su vida está llena de acciones. Pero no todos esos sueños llegan a realizarse ni todas las acciones han de conseguir el objetivo. Así, entre el hombre y lo que hace hay siempre un espacio lleno de “cadáveres de ensueños”, pues “cada modo de ser y cada acción que elijo llevan en torno los cadáveres

virginales de todas las acciones y de todos los modos de ser apetecidos y no usados” (Laín, 1945: 64). A esa zona existente entre lo que el hombre hace y el mundo de posibilidades en derredor la denomina “zona medianera”, zona que no existe para el animal, en tanto que vive instalado en la seguridad del esquema estímulo-respuesta. Por el contrario, “vivir humanamente es siempre decidirse y resignarse a ser *un* hombre, *el* hombre concreto y percedero que uno es, pudiendo uno ser mucho más y queriendo ser infinitamente más de lo que es” (Laín, 1945: 66). El hombre se siente, pues, inseguro respecto al mundo, y angustiado respecto a sí mismo; se siente “angosto” porque advierte la

Angostura de tener que vivir finitamente en el mundo queriendo vivir infinitamente... espoleado por la angustia de su soledad, impelido por la discordante tensión de su ser entre la finitud sentida y la soñada infinitud, el hombre sale de sí mismo...y se hace a sí mismo (Laín, 1945, 68).

3. El hombre sale de sí, ya lo sabemos, llevando a cabo determinadas acciones. Nuestro autor habla de cinco tipos de salidas con sus correspondientes acciones: mística, instintiva, (“así como el místico anula la angustia de esa tensión a fuerza de buscar en sí mismo la infinitud en que cree, el hombre instintivo intenta matarla sepultándose en la pura finitud de la vida somática”) (Laín, 1945: 73), agónica (“la de quien anhela la infinitud sin acabar de creer en ella... viven consigo mismos, mas no logran pasar de sí mismos; y de este quedarse en vilo nace su permanente congoja”), la aventura ideal (es la postura que busca la creación: bien ‘imaginativa’, bien ‘intelectual’, bien de ‘instrumentos’), o a través de la búsqueda de compañía.

En relación con esta última, Laín habla de la acción en tanto que es “convivida pública o históricamente por otras personas”, en cuyo caso “la intención de las acciones... es el apetito de fama e inmortalidad” (Laín, 1945: 83). Tras referirse al discurso de Diótima en *El Banquete*, establece tres modos de entender la fama: el modo humano, y habla entonces de ‘fama humana’ (el hombre que aspira a que se hable de él, “dar que hablar”), el modo trágico, y su correspondiente ‘fama trágica’ (la de quien busca y encuentra la fama en y ante sí mismo, en su propia coherencia en el vivir. Si el ámbito de la fama anterior era el mundo externo, ahora es el mundo interior, y la fama consiste en el “advenimiento que su existencia hace dentro de sí misma del sentido y de la importancia que para ella tiene su propia acción” (Laín: 1945: 90). Ahora bien, para Laín, tal sentido exige la totalidad temporal de la propia existencia, y ello comporta considerar también la propia muerte, por lo que de suyo la existencia exige una “verdadera *praemeditatio mortis*”. Es así que “la fama de nuestras acciones propias en nuestro mundo interior nos revela el sentido que tienen frente a la muerte, a nuestra propia muerte”. De ahí que las llame trágicas, por cuanto “el hombre ve en la muerte el término absoluto de su propia existencia. La angustia de pensar que el ser de nuestras acciones es un ‘ser a muerte’ hace radicalmente trágica la fama que ante uno mismo tienen sus propias acciones”

(Laín, 1945: 94), y, finalmente, el modo trascendente y “la fama trascendente” (la de quien hace lo que hace no para los demás -el mundo externo-, no para sí mismo -el mundo interno-, sino en “el ámbito de la mirada de Dios”, y acaba señalando: “La vida temporal del hombre es, vista en su más honda realidad, un hacerse a sí mismo buscando a Dios”) (Laín: 1945: 99).

4. Para nuestros intereses: el discurso de la muerte en Laín, nos resta atender a un último problema, planteado del siguiente modo por nuestro autor:

¿Cómo se manifiesta psicológicamente la tan mencionada tensión ontológica del ser humano entre la sentida finitud de su existencia natural e histórica y la infinitud a que naturalmente aspira?... ¿qué impulsos psicológicos hacen posible la proyección activa y creadora del apetito de fama e inmortalidad? (Laín, 1945: 115).

A lo que responde: “En la insatisfacción que toda situación suscita en el alma del que la vive”. Y como ésta es una constante en la humanidad, acaso ¿no habrá que buscar en el modo de ser hombre tal insatisfacción y no en el contenido particular que cada acción conlleva? O lo que es lo mismo, ¿por qué necesita tanto de la acción el ser humano?, ¿por qué el continuo tener que hacer? Para Laín esa insatisfacción presenta dos cauces de expresión: el hastío y el anhelo de novedad.

Respecto a la primera, señala que “Todo cuanto se hace pasado -obras, vivencias, etc.- hastía tan pronto como comienza a serlo”. Y en una nota a pie de página aclara que el pueblo español, muy certeramente, emplea la palabra aburrirse para expresar esta situación de hastío.

Aburrirse, de *ab* y *horrere*, apartarse con horror de una cosa. ¿Por qué aburre lo pasado, por qué el hombre se aparta con horror de ello? La respuesta es simple y honda: porque lo pasado es *lo muerto*. El aburrimiento es, en su raíz, el horrorizado advertimiento de que la vida del hombre en la tierra es un ir muriendo (Laín, 1945: 117).

Y ya respecto a la segunda, a continuación, añade:

Sólo el trato con realidades capaces de crear permanentemente situaciones nuevas esta exento de hastío... esas personas y esas obras no llegan a hastiar porque la permanente novedad que ofrecen a los hombres que con ellas tratan las exime de hacerse pasadas, y, por lo tanto, de convertirse en *objetos muertos*.

Centrándose, finalmente, en el afán de novedad, del que dice que puede tener dos sentidos:

Inmediatamente, el afán de novedad expresa de un modo positivo la radical insatisfacción de todas las posibles situaciones temporales del hombre... Desde la ultimidad de su sentido, el afán de novedad es un signo revelador de nuestro entrañable deseo de vida eterna. Si el hombre se afana por “lo nuevo”, es porque desde el fondo mismo de su ser anhela una situación de su existencia que no deje de ser nueva, que no pase. “No pasar”, no sentir que se gasta la propia existencia... No morir y no pasar son, a la vez que promesas divinas, anhelos permanentes de la naturaleza humana (Laín, 1945: 119-120).

Así, pues, si el hastío delata el horror que sentimos por lo pasado, por lo muerto, lo que verdaderamente nos hastía es “advertir que a nuestra espalda hay un cadáver nuestro, el cadáver de una situación pasada incapaz de renovación y renacimiento” (Laín, 1945: 121), la vivencia de lo nuevo deseado, en cambio, consiste en

Revelarnos que nuestro ser personal *vive creadoramente* y, por lo tanto, tiene una puerta abierta a la esperanza de seguir viviendo. La vivencia de la novedad viene a ser un adelanto de la vida eterna que el hombre anhela y una prenda de la viabilidad de nuestra esperanza en ella (Laín, 1945: 122).

Laín acaba de unir lo ya pasado con la muerte, y “vivir creadoramente” con la esperanza y con un tiempo que está por llegar. Este es un punto central de nuestro trabajo. Pero no acaba aquí la reflexión de nuestro autor. Se pregunta cómo y hasta cuándo nos satisface la novedad de una cosa. A lo que responde:

Nos satisface la novedad de una cosa deslumbrándonos, poniéndonos en sorprendente y súbito contacto con el pequeño misterio que tal novedad supone; y esa parva satisfacción dura mientras la cosa que estimamos nueva sigue ofreciéndonos un rostro problemático y misterioso... Mínimo o grandioso, toda novedad es un deslumbramiento (Laín, 1945: 123).

Una nota importante para que la novedad produzca satisfacción es que el deslumbramiento que nos provoca sea ‘comprensible’; cuando no lo es estamos ante el ‘espanto’.

Pero el deslumbramiento lo es para alguien, ese alguien a quien corresponde “ordenar y comprender” la situación novedosa vivida. En el fondo, pues, lo que nos produce satisfacción es nuestro ejercicio de autointerpretación. Efectivamente, las cosas nos deslumbran en cuanto que las estábamos esperando de un modo u otro. Deslumbran las cosas a quien las mira con intención y atención, a quien se admira; en modo alguno queda deslumbrado quien estando está, no obstante, ausente porque no indaga con la mirada que la pregunta delata.

Ahora bien, la comprensión acerca de lo que nos deslumbra puede ser total, en cuyo caso, el ser humano dice: “ya está”. Es entonces, señala Laín, “cuando la situación que fue nueva comienza a ser muerta y ‘pasada’... y el alma sentirá otra vez el anhelo de una deslumbradora novedad ulterior” (Laín, 1945:126).

Pero puede ocurrir que el ser humano, después de haber agotado su capacidad de comprender, descubra que

En la entraña misma de su situación hay un invencible resto de misterio. Este hombre no conocerá el hastío. El espectáculo del mundo y de sí mismo ofrecerá permanentemente problemas a su espíritu, y consumirá su vida en la inacabable tarea de intentar resolverlos... (En cuyo caso) la situación en que se vive nunca deja de ser nueva: no muere, no se estatiza jamás (Laín, 1945: 127).

Y a lo que añadimos: y su esperanza de hallar siempre un resquicio por el que seguir indagando no se detendrá. Si la muerte es cosa de lo que “ya está”, del pasado, la esperanza apunta a lo que está por venir, al deslumbramiento... de la verdad.

De nuevo aparece por aquí la vieja idea de que “*Vera philosophia, praemeditatio mortis*”. La búsqueda de la verdad nos tiene siempre en tensión hacia el futuro; siempre hay un algo más que descubrir y por el que deslumbrarse. En la realidad por su carácter inagotable todo es posible. ¿Por qué no atisbar por ahí la infinitud anhelada? De este modo aparecen relacionadas en Laín verdad y muerte.

Hasta aquí el comentario de los capítulos más pertinentes a nuestro estudio de *Las generaciones en la historia*.

En 1947, Laín, escribe “La vida del hombre en la poesía de Quevedo”, en donde se adentra en la interpretación del lugar que en la obra de este autor tuvieron “la vida, la muerte y el cuidado (en tanto que) se articulan esencialmente en la existencia del hombre” (Laín, 1958c: 97), tal como hiciera unos diez años antes en el artículo “Quevedo y Heidegger”. El tema de la muerte en Quevedo sigue siendo objeto de atención y reflexión para nuestro autor.

Laín va describiendo la idea de la vida, de la muerte y la esperanza en el poeta acompañando su exposición de una gran muestra de versos, a partir de los cuales va analizando el sentir del hombre Quevedo. Como no puede ser de otro modo, lo mismo hará cuando se refiera a Unamuno, a Machado y a otros tantos autores. De este modo analiza y profundiza en la personalidad de cada uno de ellos. Sirvan como ejemplos los dos siguientes fragmentos:

Cuando el hombre percibe lúcidamente la fugitividad de su vida, descubre que su nacimiento y su muerte, vivido aquél como tácito recuerdo, sentida ésta como oscura anticipación, se hallan presentes en la estructura de cada uno de sus sucesivos instantes temporales.

Y a continuación transcribe el siguiente poema de Quevedo:

*Ayer se fue, mañana no ha llegado
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fue, y un será, y un es cansado.
En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto.*

Si en Quevedo -dice Laín- “mejor vida es morir que vivir muerto”, entonces “¿Cómo vivir? ¿Qué puede y debe hacer el hombre con su vida puesto que no le es lícito acortarla? ¿Postulará Quevedo el yermo como definitiva habitación, el llanto como único ejercicio? No poco lloró él, fuese en lágrimas o en letras”.

Para añadir seguidamente:

*Yo soy aquel mortal que por su llanto
fue conocido más que por su nombre
ni por su dulce canto.*

De entre la multitud de poemas quevedescos que pueblan el artículo que comentamos, sirvan los siguientes:

*Ya no es ayer, mañana no ha llegado,
hoy pasa, y es, y fue, con movimiento
que a la muerte me lleva despeñado.
Azadas son la hora y el momento,
que, a jornal de mi pena y mi cuidado,
cavan en mí vivir mi monumento*

...

*Antes que sepa andar el pie, se mueve
camino de la muerte*

...

*Del vientre a la prisión vine en naciendo;
de la prisión iré al sepulcro amando
y siempre en el sepulcro estaré ardiendo.*

Y uno de los versos quevedescos más veces repetido por Laín a lo largo de su obra: “*Porque también para el sepulcro hay muerte*” (Laín, 1958c: 73-110).

En 1948 publica *Vestigios*, en donde se recogen diversos artículos, algunos de los cuales ya habían sido previamente publicados. En el que sirve de prólogo, “Vestigios del hombre”, puede leerse:

Usemos otra vez la vieja metáfora: vivir es caminar. Nacer a la vida personal vale tanto como anudar sobre el tarso la correa de la sandalia e iniciar una andadura incierta. *Iter est vita hominis super terram*. Morir no es tanto dejar de ser como llegar. ¿Qué trae, qué deja el hombre cuando su pie da el último paso en su viaje ineludible?

Trae el hombre lo invisible de su vida: el rosario sutil y complejo de sus intenciones, juicios, pensamientos y afectos íntimos. Deja lo visible: sus obras, el recuerdo de sus acciones en el alma y en los ojos de los que siguen viviendo, su fama (Laín, 1948a: 9).

Esta concepción de vida como camino, la condición de caminante, de *Homo viator*, no la abandonará jamás. Cambiará su modo de entender la naturaleza humana; su pensamiento dará un giro de ciento ochenta grados en la consideración del espíritu humano, hasta el punto de eliminarlo, pero lo que no dejará de entender nunca es el vivir como un camino, a cuyo final el humano llega con todo el bagaje acumulado a lo largo del trayecto: “Esta es mi vida”, se le oirá querer decir en el último momento, siempre que la muerte no le sorprenda repentinamente, señala Laín una y otra vez.

En la misma obra se recoge el artículo “Modos de morir”, en donde se plantea, a raíz del pensamiento expuesto en la obra *De subitaneis mortibus*, de 1707, escrita por Giovanni María Lancisi, un ‘protomédico’ de los Estados Pontificios, las preferencias de los seres humanos sobre el modo en que desearían que les llegase la muerte: bien sin avisar, bien avisando, “morir sin sospechar la llegada de la muerte o percibir el término de la vida biológica” (Laín, 1948a: 369) Para el autor del libro de referencia, ha de constituir una gran desgracia el hecho de morir súbitamente; pensamiento con el que se identifica nuestro autor y que le sirve para establecer una comparación entre la cultura burguesa –últimos decenios del siglo XIX y primeros del XX- y la ‘actual’. El temor burgués por el dolor y la muerte le lleva a preferir morir de modo inconsciente: “Mas que morir como personas, prefieren muchos extinguirse como plantas”. Y a continuación lanza una frase que, a buen seguro, serviría hoy para llenar muchas hojas de periódicos y horas de radio y televisión: “El caso más extremo de este cerrar los ojos a la seguridad de la muerte hasta ha conseguido hasta un nombre técnico: “eutanasia”” (Laín, 1948a: 369).

Según él, en su tiempo, la cultura burguesa está en crisis y eso se traduce también en el cambio de preferencias de su generación. “El hombre de nuestro tiempo, sea creyente o descreído, quiere advertir su propia muerte, para que ese morir sea verdaderamente ‘suyo’”. Y, como ejemplo, cita a Ortega, para quien

El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello... Yo no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia... La *muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa (Laín, 1948a: 370).

A este concepto de ‘muerte regocijada’ ya se refirió Laín al hablar de la guerra civil. En este sentido, recogemos un pequeño detalle: el artículo que venimos citando termina, después de citar a Rilke y su “¡Señor, da a cada uno su propia muerte!” (Tantísimas veces aludido por nuestro autor), con una referencia a José Antonio: “¿No es ésta, en fin, la situación del espíritu a que José Antonio dio una versión tan gallarda y cristiana?”... Pues bien, después de haber citado la muerte de éste como ‘ejemplar’ en la etapa anterior, y citarlo en una única ocasión en la presente, en el mismo texto, publicado en 1986 en la revista *Jano*, queda eliminado todo el párrafo señalado. (Laín, 1986e: 79), como tampoco aparece en el manuscrito previo a este artículo que se encuentra en el Fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia (Laín, 1986 f). Tanto la figura humana del fundador de la Falange como su muerte han pasado de ser considerados “ejemplares” a no serlo en absoluto. Aquello que incitaba a luchar y morir ya no parece incitar a nada ni a nadie. ¡Si los cadáveres de quienes creyeron y murieron por esas “incitaciones” pudieran rebelarse, qué no dirían y qué no harían!

En 1950, en la ya citada obra *Mysterium doloris*, se refiere a la muerte como “una secuela corporal”, junto a la enfermedad y el dolor, de la “perdida de la integridad original”, a raíz del “pecado primero” (Laín: 1950: 30).

En 1952, en una línea similar al artículo de 1948, compara en “La espiritualidad del pueblo español” el modo de hacer frente a la muerte de la modernidad y el de la época contemporánea. Mientras que “el mundo moderno ha sido resueltamente tanatófugo... el pensamiento contemporáneo ha descubierto la inexorable presencia de la muerte en el seno mismo de la vida humana” (Laín, 1952: 108-109). Y llevándolo al terreno español, afirma: “La *praemeditatio mortis* -o, cuando menos, la *praevio mortis*- ha sido la tinta en que constantemente fueron mojadas las más reveladoras plumas españolas”, tema al cual ya nos referimos cuando reseñamos la Conferencia de 1939.

Gusta también Laín de llevar a cabo breves reflexiones sobre lo que bien podríamos denominar “Sociología de la muerte”. Por variadas razones, tal como hemos podido comprobar, Laín considera la modernidad un tiempo de crisis: el hombre se entroniza a sí mismo y paradójicamente, ante el momento de la muerte, el rey desea salir huyendo. Esta podría ser de manera muy gráfica la idea, en relación con el tema del lugar del ser humano en el cosmos y en relación a la muerte, que deja traslucir nuestra interpretación y con la que, así lo creemos, Laín estaría de acuerdo.

De la misma época, 1952, data el artículo “El espíritu de la poesía española contemporánea” (Título de una conferencia pronunciada en Hispanoamérica) en el que bajo el epígrafe “Las ultimidades de la existencia”, antes de adentrarse en la poesía de algunos poetas, tras citar de nuevo las épocas tanatófugas y tanatópetas, a las que nos acabamos de referir, señala que

La muerte puede ser para la mente del hombre cosas muy distintas. Puede ser, por lo que toca a la índole del suceso, aniquilación o tránsito, reducción a la nada o paso a otro modo de existir. Puede ser también, por lo que atañe al modo de advertirla, experiencia externa o experiencia íntima, visión de la muerte ajena o lúcido sentimiento de la propia en el suceder personal. (Y tras señalar que en la poesía española la muerte ha sido siempre considerada como tránsito y, casi siempre, experiencia interna, se pregunta) ¿Podría entenderse la real estructura de la existencia humana no viendo en ella, junto a su finitud y sucesividad, su esencial eternidad? (Laín, 1952c: 53).

En este texto introduce una distinción que en su última época ocupará muchas más páginas; nos referimos, por una parte, al tema de la respuesta que se ha dado a lo que la muerte supone para los seres humanos y, por otra, a la actitud que ante ella cabe tomar: el hecho de hacer de ella un acto personal o no hacerlo. Esto es, lo que la muerte como tal comporta y el modo de situarnos los humanos ante ella.

Finalmente, en 1954 vuelve ocuparse de la muerte pero ahora en relación con el tema de la esperanza (Del que nos hemos de ocupar en otro lugar). Se trata del Discurso de ingreso en la Real Academia Española, que se publicó con el título: *La memoria y la esperanza*, en el que se analiza el pensamiento “esperanzoso” de san Agustín, san Juan de la Cruz, Antonio Machado y Miguel de Unamuno, del que procede la palabra entrecomillada.

b. La muerte como causa del devenir histórico-biográfico y del proceso de búsqueda de la verdad: de la finitud a la infinitud

Si en el discurso dominante de la etapa anterior se habla de una muerte real a la que en un contexto socio-político determinado se le otorga un sentido, elevándola así a la categoría de valor, en el discurso dominante de esta etapa la muerte de la que se habla pertenece exclusivamente al mundo conceptual que utiliza el ser humano para, entre otras muchas funciones, dar cuenta del mundo percibido, de lo visible. En este discurso “metafísico” nadie muere realmente ni a nadie se insta a que lo haga. Si se recurre a la muerte es para tratar de comprender una realidad captada: el continuo quehacer y crear humanos, los cuales son

contemplados como una puerta de acceso a una posible realidad oculta que se anhela: la inmortalidad.

Asimismo, si en el discurso dominante en la etapa anterior, la muerte puede llegar a ser un objetivo, un fin que justifica la vida, y por ello se la busca, en este discurso, la muerte -o mejor, su percepción- representa el comienzo de un movimiento de huida. Ese proceso de distanciamiento -temporalmente considerado-, de poner tierra de por medio, de ganar, en definitiva, terreno a la muerte, representa la historia de la humanidad en general y la biografía de cada individuo, en particular.

Así pues, huyendo de ella el ser humano espera encontrarse con el infinito y la inmortalidad en la medida que se aleja de lo que pasa, lo que ya no es, iniciando un camino de búsqueda hacia aquello que todavía no es. La razón de ser de esa huida no es otra que la relación de identidad que se establece entre pasado y muerte. El ser humano anhela seguir siendo siempre -en eso ha de consistir la infinitud y la eternidad-, y para ello nada mejor que alejarse de lo que no es y establecerse en el ámbito de lo que puede ser, lo cual ha llevado a Laín a hacer un discurso que utiliza el pasado como propulsor de un movimiento que nos lanza hacia un futuro en que se abren infinitas posibilidades de ser. Es la esperanza de crear continuos y nuevos modos de ser lo que convierte el vivir humano en lo más parecido a la eternidad. Si el pasado es lo muerto, lo que está por venir, lo que todavía no es, la novedad que se espera, nos instala en un permanente 'renacer'. Y si ese estado de búsqueda es capaz de no decir nunca "ya está", el humano vivirá continuamente adherido a la idea de que todo puede ser. Este proceso de búsqueda, que también lo es de instalación, deslumbra a quien lo protagoniza, a quien "comprende" en parte -nunca todo, pues dejaría de haber proceso- lo que Laín denomina "misterio". Y deslumbra sólo a quien persigue lo nuevo. Ese continuo ir tras los escorzos que va dejando el misterio a quien se acerca, ¿qué es sino la búsqueda de la verdad en el sentido de la *aletheia* griega? ¿Acaso la búsqueda de la verdad no instala al ser humano en un especie de infinitud donde todo es posible y donde todo puede suceder en cualquier momento? ¿Es que acaso no ha sido, es y será ésa la historia de la humanidad?

Ahora ya sabemos por qué en Laín la verdad es un proceso histórico. La Historia y la búsqueda de la verdad tienen un origen común: la huida de la finitud que la conciencia humana descubre en sí misma y en su derredor. Apartándose de lo delimitado, de lo terminado, de lo ya hecho y establecido, la historia de la humanidad es un intento continuo de abrir nuevos horizontes, de ampliar los existentes. A esa búsqueda le pertenece la esperanza de situarse ante lo que todavía no es presente, en todo caso inherente al estado intelectual y emocional de quien busca. El *novum* en la Historia y en la biografía de cada persona deslumbra con la fuerza del que atisba en todo ese proceso una suerte de misterio. La verdad como adecuación deja paso al concepto de verdad como tarea siempre inacabada que sucede en el tiempo. Este discurso de 1945, con el que iniciamos esta segunda etapa, tendrá su corolario once años más tarde cuando Laín

publique *La espera y la esperanza*, con cuyo contenido se inicia la tercera etapa. He ahí, pues, el porqué de nuestra clasificación cronológica.

En este sentido, podemos afirmar, en primer lugar, que las dos obras a las que nos estamos refiriendo constituyen el núcleo gordiano de nuestra investigación en esta primera época, y, en segundo lugar, que *Las generaciones en la historia* constituye el germen a partir del cual, Laín, desarrollará en *La espera y la esperanza* todo su pensamiento antropológico sobre la muerte y la esperanza mientras mantuvo una concepción dualista del ser humano.

Atendamos ahora al recorrido histórico por las obras que este periodo nos ha dejado entrever. De todos los aspectos que encontramos en él, uno se nos ofrece -también aquí- en una posición dominante. Nos referimos al hecho de que se haga aparecer a la muerte como la causa de la Historia, en general, y de la biografía de cada humano, en particular. En este discurso metafísico se parte de la percepción de la muerte y, huyendo de ella, se va en busca de un anhelo: la inmortalidad. La muerte no es tanto, pues, el final cuanto el comienzo de un movimiento de huida que va originando la historia común y la de cada uno. Ella viene a constituirse así en el trampolín que nos impulsa hacia el futuro.

Este discurso descansa en una concepción del ser humano como un ser abierto que está obligado por su naturaleza a salir de sí mismo ante la tensión e inquietud que provoca en él saberse finito y mortal y, a la vez, “intuirse” infinito e inmortal. Esa especie de esquizofrenia, que algunos autores identifican con una enfermedad -el caso de san Agustín y Unamuno- y que otros identifican con el origen de la situación angustiosa que vive el ser humano -como Kierkegaard y Heidegger-, es aprovechada por Laín para construir un incipiente mensaje de esperanza que dé una salida ‘saludable’ a la tensión, en la medida en que va a servirle para dar cuenta del anhelo de infinitud.

Por esta época Laín no utiliza el concepto de “realidad” que tanto juego le ha de dar para completar ese incipiente camino. Por ahora, el sujeto del cambio parece ser el único protagonista; a él le corresponde llevar a cabo esa tarea de huida y búsqueda. La realidad no humana es algo que está ahí y con lo que, simplemente, se ha de enfrentar la realidad humana. Mientras una adquiere un carácter activo, la otra ostenta un simple estar-ahí. La complicidad de ambas en una empresa, en buena medida, predeterminada, no ha dado todavía sus frutos. Habrá que esperar a 1957.

La constitución “abierta” del ser humano le permite salir de sí mismo. Por su propia constitución, esa salida toma la forma de acciones que se desarrollan necesariamente en un espacio y en un tiempo. De los distintos tipos de acciones -hasta tres cita Laín: imitación, repetición, creación; tipología que ya había adelantado anteriormente en el artículo “Sobre el apoyo del hombre en la historia” (Laín, 1944)- sólo una es verdaderamente valiosa de cara a conseguir el anhelado encuentro con uno de los polos del dilema en que se encuentra el ser

humano. Se trata de la acción creadora. Sólo a través de ella se posibilitará la disolución de tal dilema ontológico y, por consiguiente, la desaparición de la inquietud inherente a tal estado.

¿De qué modo es creador el ser humano? De las posibilidades que le ofrece la realidad, el humano lleva a cabo un tipo de acción creadora consistente en traer al ser lo que, en principio, era mera posibilidad. Entre él y el mundo de las posibilidades hay todo un hiato, un espacio “medianero” lo llama Laín, en el que yacen “cadáveres de ensueños”: todos aquellos proyectos que por la limitación inherente al ser humano o por sus propias características no podrán ser nunca. Con la creación lo que se busca es la inmortalidad, “seguir siendo”. Este seguir siendo puede adquirir distintos significados según el ámbito en el que el creador se instale. En todo caso, Laín llama “fama” al hecho de perdurar de alguna manera. Tres son las formas que puede adoptar la “fama” según el ‘mundo’ al que se dirija: el mundo externo y entonces la fama consiste en que la acción realizada esté en boca de los demás, que todos hablen de uno en la actualidad y, en determinados casos, también cuando permanece en la memoria colectiva en forma de libros o en forma del nombre de una calle, por poner sendos ejemplos. Otras veces, el ámbito propio de creación es el mundo interno: es la creación de quien lleva a cabo toda su labor creadora sin ansia alguna de reconocimiento ‘externo’ y busca sólo en su interior el reconocimiento de sus acciones. Es la postura de la persona considerada íntegra en la ejecución de todas sus acciones que se ve a sí misma como la mejor construcción que cabía hacer de sí. Esta persona encuentra en su modo de ser un modo de ser inmortal pero, de la misma manera, asume la muerte como lo que es. Su sentimiento de inmortalidad es aparente pues reconoce en el fondo la presencia de la muerte. Por eso llama Laín “trágico” a ese tipo de fama. A pesar de todo, no consigue huir de la muerte. Hay un tercer tipo, al que denomina “trascendente”, que se caracteriza porque el creador cree que siempre podrá ofrecer su obra a alguien que trasciende la realidad del mundo y de la muerte. La fama que se busca no es ante los demás, ni tampoco queda reducido al trágico mundo de ‘mí mismo’, sino que es fama ante los ojos de quien verdaderamente está fuera de la presencia de la muerte.

Otra forma de inmortalidad la busca el humano en aquel tipo de acción que trae al ser un nuevo ser humano: la procreación. En gran medida, los padres se prologan en los hijos, “están” en ellos y en toda la cadena de generaciones sucesivas. Es evidente que con esta posición lo que se asegura, por el momento, es la propia especie. El individuo es inmortal en tanto que permanece la especie. Como ya se ha comentado, Laín evoca aquí el discurso de Diótima en *El Banquete* platónico.

Se detiene también Laín en examinar por qué la exigencia de creación no parece tener límite temporal: siempre el ser humano está necesitado de traer nuevos modos de ser y así su vida consiste en un continuo hacer. La respuesta la halla en el concepto de “insatisfacción”. Psicológicamente, el humano nunca parece estar satisfecho de las acciones que lleva a cabo por cuanto el nuevo modo

de ser traído a la luz nunca basta para asegurarle esa infinitud que ansía. Por una parte, no le satisface lo que ya ha hecho, porque lo pasado ya no está, ya no es. El pasado yace inerte, está muerto. El hombre se horroriza ante los cadáveres que pueblan su propio pasado porque en lugar de alejarle de la tensión originaria, de la inquietud en la que constitutivamente vive instalado, le acercan todavía más. El pasado actúa a modo de una pesada losa que no permite la actividad creadora, pero que, precisamente por ello, le empuja incesantemente a salir. (Hay que recordar aquí el discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua que hizo Laín en 1954 y que se publicó con el sugestivo título de *Memoria y esperanza*, al que nos hemos de referir en otro lugar). De ahí que, en razón de ese impulso, esté constitutivamente volcado siempre hacia lo nuevo, hacia lo que está por venir al ser, hacia el futuro. Esta es la necesaria condición humana para la que Julián Marías empleó el concepto “futurizo”. En el futuro está el renacimiento continuo: todas las acciones son procreadoras de nuevos modos de ser. Pero, inmediatamente, lo que el futuro nos va deparando pasa a convertirse en un pasado muerto. De ahí la insatisfacción permanente. El humano que dice “ya está”, “ya lo he conseguido”, acaba devorando, como Cronos a sus hijos, los continuos modos de ser que ha sido capaz de traer a la actualidad.

Ante esta situación, nuestro autor, propone como solución el no decir “ya está”, el no contentarse con la quietud que ello comporta, toda vez que la mirada auténticamente creadora es capaz de atisbar el misterio que se abre ante él allá por donde mire y de un modo permanente. El misterio provoca deslumbramiento en quien esta preparado para mirar y comprender. Al igual que el agua fresca que mana de una fuente no es percibida de igual modo por el caminante que, tras una jornada, llega allí sediento, que por el vecino que, estando allí sentado a la sombra, espera que pase el tiempo dando conversación a quien a beber se arrima, así sólo quien está tras el misterio puede quedar deslumbrado por lo que queda ahí- puesto al descubierto ante sus ojos. El misterio, por ser tal, siempre es origen de infinitas posibilidades de ser y la mirada auténticamente creadora, por el hecho de serlo, nunca tiene suficiente, siempre anhela más, siempre ve detrás de lo ofrecido lo que resta por ofrecerse: “Vivir creadoramente es la puerta abierta a la esperanza de seguir viviendo”, dice Laín. No hay cosa que más le agrade al ser humano creador que participar en el juego: velado-desvelado-velado, cubierto-descubierto-cubierto, oculto-desoculto-oculto.

Lo que Laín nos está proponiendo no es otra cosa que la búsqueda de la verdad, al modo de la *aletheia* griega. Una verdad que está siempre por llegar y que en Laín tiene su último fundamento en Dios. ¿Está pensando acaso Laín en la figura del hombre de ciencia o en la del filósofo como prototipo de ese hombre creador? Puede parecer que sí, aunque en multitud de ocasiones nos recuerda que esta actitud continua de perplejidad y búsqueda, pues eso es al fin y al cabo lo que nos propone, pertenece al modo de ser humano y que, por tanto, está presente en el creador en tanto que creador, al margen, pues, de la obra creada, sea esta “genial” o la más “humilde” de las obras.

Desde esta perspectiva podría llegar a entenderse que el camino que emprende el ser humano huyendo de la contemplación de su propia finitud y buscando la infinitud no es otro que el camino de búsqueda de la verdad. Ahora bien, en Laín ese camino lo realiza el ser humano pero ha de quedar claro que no es él su posibilitador. Esa postura es, precisamente, la propia de la modernidad, a la que él en tantas ocasiones y desde tantos campos critica. El modo de ser humano no tiene en sí mismo su causa. El que tal aventura creadora sea posible en todos sus extremos se debe a algo que trasciende al humano existir y que Laín, como deja ver en todos sus escritos, identifica con el Dios cristiano.

En 1957 completará este esquema de búsqueda con nuevos conceptos: “vocación”, “proyecto”, “pregunta”, “religación”, “lo que hay”, “lo que es”, “lo que hace que haya” y, sobre todo, el concepto de “realidad”; además, por supuesto, del concepto “esperanza”. Con ello, el edificio antropológico lainiano ganará en firmeza y en densidad. En *La espera y la esperanza*, los conceptos “hombre”, “vida”, “muerte” y “esperanza” quedarán, a mi juicio, entrelazados maravillosamente.

La indagación que estamos llevando a cabo no puede tener en cuenta otros campos en que la antropología de Laín se dejó ver haciendo notabilísimas aportaciones; me refiero al carácter social del ser humano: la relación con el otro, el “encuentro” amoroso con el otro. Este tema queda fuera de nuestra propuesta.

De esta época, otras lecturas cabe hacer a partir de sus escritos sobre la muerte. Bien podría decirse que además del discurso metafísico sobre la muerte, que es, como se ha repetido, el dominante de cara a nuestros intereses, Laín lleva a cabo otros dos tipos de discurso: el discurso “religioso”, que, en mayor o menor medida, siempre estará presente en su obra, y lo que bien pudiéramos denominar el discurso “sociológico” de la muerte.

Respecto al primero, se reitera en el carácter itinerante de la existencia humana y en el sentido de la muerte: “morir no es tanto dejar de ser como llegar”, escribe al comienzo de *Vestigios*. De acuerdo con ello, bien podría decirse que en esta etapa cohabitan un modo metafísico de entender ese camino y esa existencia -que, como se acaba de ver, tiene en la percepción de la muerte la causa que empuja a salir de sí mismo, no siendo otra cosa el camino que la historia de ese intento- y el modo religioso, que ve en la muerte el destino.

Respecto al segundo, el “sociológico”, introduce también por primera vez la distinción entre el hecho de morir y el acto personal de morir, conceptos en los que centrará las reflexiones sobre la muerte en su última época cuando haga un discurso predominantemente científico sobre ella, una vez que el ser humano haya dejado de tener para él una naturaleza dual.

No obstante, respecto al acto personal de morir, es interesante resaltar la frecuencia con que se pronuncia sobre los posibles modos de afrontar la muerte:

la de quienes desean verla venir para hacerla “suya”, y la de quienes desean una muerte súbita para no tener que enfrentarse a ella. Como prototipo de esta última postura cita siempre como referente la postura del hombre moderno y, en particular, la del hombre burgués. Como prototipo de la primera, alude a la “muerte regocijada” de Ortega y a las reiteradas palabras de Rilke “¡Señor, da a cada uno su muerte propia!”.

La oposición entre esos dos modos de afrontar la muerte se manifiesta también en dos conceptos que reflejan distintas actitudes de los seres humanos: la “*praemeditatio mortis*” y la eutanasia.

La meditación sobre la muerte está presente en quienes hacen de la dimensión finita de la existencia humana y de su percepción el eje alrededor del cual se mueve su vida desde una consideración teórica y moral, constituyéndose en el motivo que guía su modo de situarse en el mundo. Como ya hemos dicho, para Laín, el “español” siempre se ha movido en este campo: en todas las manifestaciones artísticas, desde la más remota antigüedad, la muerte ha tenido siempre un gran protagonismo. No la ha rehuido ni la ha temido: el carácter español, según Laín, ha sabido hacer de la muerte una creación artística, una obra de arte.

Por el contrario, la eutanasia es presentada aquí como el recurso que tiene a su mano el burgués para no sentir el fracaso que, de acuerdo con su concepción del mundo y la realidad, suponen el dolor y la muerte. Su miedo y su inseguridad ante las cuestiones últimas, que no han entrado nunca entre sus planes y previsiones de vida, no le permiten entrever que algo tan maravilloso como el triunfo del hombre sobre la naturaleza -la plasmación de su poder-, quede reducido a ser una mera apariencia, más bien “nada”, en el momento de librarse la batalla definitiva.

IV. TERCERA ETAPA

FUTURO Y MUERTE (1956-1978)

1. EL SER HUMANO COMO PROYECTO PERSONAL DE SER

a. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1956-1978

Como en las etapas anteriores, el recorrido histórico por las obras de Laín nos llevará a describir de manera sucesiva lo que sobre el ser humano fue diciendo nuestro autor en unos años tremendamente fructíferos desde el punto de vista de su producción escrita. Sin duda, de cara a nuestros intereses, la obra cumbre de este periodo es *La espera y la esperanza* (1957). Ella es la que nos ha de servir como punto de partida en esta etapa, al igual que sucediera en la anterior con *Las generaciones en la historia*.

Sobre la génesis de esta obra, en su libro autobiográfico *Descargo de conciencia*, tras haber señalado previamente las causas que le llevaron a dejar el Rectorado de la Universidad de Madrid y a separarse definitivamente de su pertenencia a la Falange, situación que le lleva a poder exclamar un “¡Por fin recupero mi yo!”, escribe:

Trabajé en ella como un negro, como un chino, como un mulo; sudé sobre el papel cuando el calor del estío así lo impuso; me retiré por unos días a un hotel de El Escorial, para rellenar en soledad ciertos huecos del manuscrito; pero logré mi empeño... Con él iniciaba la segunda etapa de mi vida intelectual... La tercera podrá empezar cuando este libro confesional haya descargado mi conciencia (Laín, 1976: 480).

Las referencias al ser humano impregnan todas las páginas de *La espera y la esperanza*: ‘ser humano’, ‘muerte’ y ‘esperanza’ son conceptos que aparecen plenamente integrados en el mismo discurso. No obstante, siguiendo el esquema propuesto, destacaré los textos más propios de cada uno de ellos en el apartado correspondiente, advirtiendo del peligro de separación en un discurso tan unitario. Será en la Cuarta parte, al hablar del tema de la esperanza en Laín, cuando se pueda ofrecer una visión de conjunto que dé sentido a lo que ahora necesariamente ha de verse por separado.

Las referencias bibliográficas que se hagan de esta obra serán siempre dobles, por cuanto su lectura ha tenido dos fuentes que, aunque situadas en lugares distintos y con diferentes títulos, son prácticamente idénticas en el contenido. La primera anotación hará siempre referencia a la edición de *La espera y la esperanza*, publicada en *Obras* en 1965; la segunda, corresponde a la *Antropología de la esperanza*, publicada en 1978.

Es precisamente este detalle, la publicación en 1978 de esta última obra, el hito que marca el final de la tercera etapa en nuestro estudio y el comienzo de la que hemos denominado “etapa de transición”. La razón no es otra que el hecho de que este último libro coincide casi plenamente con la parte sistemática del primero de los citados -contando, además, con un epílogo que habla sobre la esperanza en Bloch y Moltmann-. Y aquí, en *Antropología de la esperanza*, se sigue defendiendo, habiendo sido posible modificarlo, la concepción dual del ser humano, lo que nos lleva a pensar que en este tiempo, ‘hacia fuera’, Laín seguía manteniendo el dualismo de siempre, independientemente de que ‘hacia dentro’ hubiese empezado ya a dudar de la postura que, respecto a la realidad humana, había mantenido durante tantos decenios. Cuestión ésta que sólo él sabría, y acaso también sus más allegados; a nosotros tan sólo nos está permitido sospecharlo, mas no afirmarlo.

¿Cómo concibe el ser humano Laín cuando en 1956 escribe *La espera y la esperanza*?

El mismo título del primer capítulo: “Cuerpo y espíritu en el acto de esperar” no deja lugar a dudas. Espera el ser humano según el cuerpo y espera según el espíritu. He ahí, pues, un ser dual en situación de esperar.

En su estudio sobre la espera humana, parte de la observación de la vida animal y de la posterior reflexión sobre el modo de hacerse presente su espera, con el fin de describir el momento y las causas que llevan a diferenciar uno y otro modo de esperar. Así, la espera humana frente a la del animal se caracteriza por ser:

Suprainstintiva (el humano puede renunciar a las satisfacciones instintivas que el medio le brinda y el cuerpo apetece), *suprasituacional* (el hombre puede esperar eventualidades absolutamente ajenas al contenido propio de la situación en que se encuentra) e *indefinida* (la espera humana puede optar entre un número indefinido de posibilidades) (Laín, 1965b: 769-770; 1978a: 68-69).

El diferente modo de situarse en la espera obedece, según nuestro autor, a la distinta estructura biológica que tienen uno y otro. El desarrollo del sistema nervioso y, en particular, del telencéfalo, le permite al humano ‘algo’ que no está presente en el animal, sometido éste como está al “círculo figural” estímulo-

respuesta; ese ‘algo’ no es otra cosa que la “rica capacidad de formalización”, la cual procura al hombre poder hacer frente a un número ilimitado de posibilidades en su actuación de búsqueda de la supervivencia.

Como ejemplos de los diversos modos de actuación animal en el medio, cita al cangrejo, el cual sólo es capaz de ver a su presa cuando está sobre una roca pero no cuando el experimentador la cuelga de un hilo; algo similar a lo que le pasa a la libélula, que sólo ve los mosquitos cuando están en vuelo pero no cuando están quietos en una pared, o al calamar, que sólo presta atención a los cangrejos que nadan frente a él pero no a los que se arrastran por el suelo. Un salto cualitativo importante en la escala animal lo da el perro al saber apresar un trozo de carne cualquiera que sea la posición que éste ocupe en su campo sensorial. El ser humano, en cambio, llega a percibir todo un abanico ilimitado de posibilidades en situaciones similares en las que está en juego la supervivencia, por lo que le urge tener que optar por una si quiere seguir viviendo. Parafraseando a Zubiri, escribe:

Prosiguiendo la formalización llega un instante en que la estabilidad biológica depende de que el hombre se haga cargo de la situación. (Lo cual va a tener unas consecuencias fundamentales, toda vez que) la formalización desgaja (pero tan sólo exigitivamente) algo que es puramente anímico, la inteligencia, y aparecen los estados mentales mal llamados superiores. Sin cuerpo no existirían en cuanto estados; pero sin alma no serían lo que son. Lo anímico es algo exigido por lo somático como condición de su estabilidad fisiológica y dinámica.

Y a continuación, haciendo suyo esto último, subraya:

En virtud de una exigencia de su cuerpo, el hombre tiene que ser cuerpo y alma, de tal modo que en él “todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico” (Zubiri). La unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, “una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria (Laín, 1965b: 771; 1978a: 70).

Pero ese salto cualitativo que permite al humano hacerse cargo de una situación en la que aprehende multitud de posibilidades que ha de ordenar para poder dar una respuesta que satisfaga la necesidad de sobrevivir, conlleva dejar de estar “encerrado” en el círculo estímulo-respuesta. En el humano se rompe definitivamente la cerrada relación del animal con su medio y se vuelve “abierto”. “Tal es -dirá Laín- la grandeza y flaqueza del hombre. Para poder subsistir se ve forzado a vivir *en* su situación *desde fuera* de ella” (Laín, 1965b:771; 1978a:71). Y por aquí asoma de nuevo Nietzsche y su definición del ser humano como “animal enfermo”, a lo que ya había recurrido Laín aunque en un contexto distinto (tensión finitud-infinitud). Tal situación de “abierto” le deja,

al mismo tiempo, en la situación de “soledad”. El problema que se presenta ahora consiste en descifrar el modo en que el animal humano es capaz de no verse absorbido por un ingente número de posibilidades. ¿Cómo no “volverse loco” ante tal cantidad de posibles respuestas cuando lo que está en juego es la vida? ¿Cómo ordenarlas y cómo decidir?

Laín encuentra la respuesta en una de las principales notas que caracterizan al ser humano: el proyecto.

El hacerse cargo de la situación adopta forma de espera humana cuando el hombre ordena todas esas posibilidades en torno a una sola, bien procedente de las que la situación le brinda, bien inventada *ex novo*; es decir, moviéndose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y ‘proyectada’ hacia el futuro. *La forma propia de la espera humana es, pues, el proyecto* (Laín: 1965b: 772; 1978a: 71-72).

Ya tenemos, pues, a un ser dual que para sobrevivir tiene que proyectar. El proyecto se expresa, en un principio, en una conducta que imita a otra, o bien en una conducta que se inventa, que se crea: la acción creadora. Van asomando, pues, las características propias del hombre que ya habían aparecido en la etapa anterior, bien que desde una reflexión bien distinta, por cuanto allí prescindía totalmente de la consideración biológica del ser humano; de la que ahora, por el contrario, se parte.

En esta línea, Laín, dedica sus reflexiones posteriores a buscar en la biología del cuerpo los centros que hacen posible esa capacidad proyectiva de la que nos acaba de hablar. Y los encuentra en tres estratos o niveles:

El nivel inferior puramente endocrino y bioquímico, se halla constituido por el “*trípode hipófisis-corteza suprarrenal-tiroides*”... el intermedio es “*neurovegetativo, mesencefálico y diencefálico*”... y en el superior se destacan “*el cerebro interno y el lóbulo frontal*”... siendo este último el “*ápice del sistema*” (Laín, 1965b: 772-773; 1978a: 73).

Pero, cuidándose mucho de que este análisis no desvirtúe su concepción de la “unidad primara que es el hombre” y que no dé lugar a equívocos, señala:

Todas estas actividades son, como he dicho, biológicas y primarias; mas no por ello debe pensarse que constituyen un estrato “*somático*” subyacente a la vida “*espiritual*”, porque en el hombre “*todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico*” (Laín, 1965b: 775; 1978a: 75).

Así es el ser humano y así espera en tanto que animal. Pero, como el título de este capítulo indica, también espera en tanto que espíritu. Y a ello se dedica “desde fuera”. ¿De qué modo espera el espíritu humano? ¿De qué modo vive su relación con el futuro? Tras afirmar que “el concepto de ‘espíritu’ es rigurosamente cristiano” (Laín; 1965b: 777; 1978a: 77)... preguntémosnos por el futuro del espíritu encarnado. ¿Cuál puede ser la temporeidad de un espíritu existente como principio de animación de un organismo?” (Laín, 1965b: 779; 1978a: 79).

Si el mudar histórico es propio del mundo material, en el que todas las cosas devienen incesantemente en un continuo fluir, ¿cómo ha de entenderse que algo que ‘es’ al margen de la condición material participe también del futuro y, por consiguiente, que de él pueda llegar a decirse también que espera?

En cuanto “encarnada”, la sucesión del espíritu debe quedar sometida al tiempo biológico y material del cuerpo. La temporeidad del compuesto humano tiene que ser, en consecuencia, la correspondiente al movimiento cósmico, al *motus caeli*... En el curso real de su vida, el hombre es más veces “carne espiritualizada”, *sarx*, que “espíritu encarnado”, *pneuma*. En tal caso,... ¿cuál podrá ser la actitud del espíritu frente al futuro?... Puesto que el espíritu, que es inteligencia y libertad, no puede dejar de conocer, ¿cómo logrará orientarse en lo que todavía “no es”? (Laín, 1965b: 779; 1978a: 80).

De dos ámbitos distintos procede la inseguridad que el futuro me depara y la incertidumbre que la acompaña en tanto que todavía ‘no es’, y acerca de lo cual ha de cuidarse el espíritu humano: el ámbito externo, el referente al “futuro cósmico”, y el interno, “el de la realidad propia”. Respecto al primero, actúa el espíritu tratando de prever, de traer a su dominio, el conjunto de fenómenos pertenecientes a todo que es exterior a su realidad, el ‘mundo’, y lo hace a través de “la adivinación, la magia y la ciencia”; ciertamente, las tres son muy distintas entre sí, tanto en cuanto al modo de enfrentarse al exterior como en el tipo de respuestas que sobre él nos dan, pero aun así las tres formas son expresión de un mismo hecho: la preocupación existente en el ser humano por conocer el futuro, preverlo y dominarlo, y que las tres son vías que revelan un mismo hecho: “la condición espiritual del hombre”. Así, pues, con todo ello “el hombre demuestra que su inteligencia es capaz de envolver el cosmos y de contemplarlo desde fuera... Demuestra con ello, en suma, que él es espíritu, además de ser cuerpo material” (Laín, 1965b: 780; 1978a: 80-81).

Pero, ante su propia realidad, ¿qué modo tiene el ser humano, en tanto que espíritu, de apropiarse del futuro? Tras descartar la ciencia como medio adecuado para conquistar el futuro de cada realidad humana, Laín sólo vislumbra una solución:

Aceptar la sucesión temporal de mi propio cuerpo -con sus edades, sus ritmos y sus procesos fisiológicos- y proponerme dentro de ella una meta hasta la cual pueda llegar mi libertad finita y encarnada. Por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro... Inventando proyectivamente mi propio ser, voy poseyendo de algún modo mi ser futuro y soy a la vez espíritu, en cuanto pretendo sobreponerme al porvenir, y cuerpo viviente, en cuanto ese porvenir cuyo dominio pretendo tiene que presentarse por vía de sucesión temporal, sometido al *motus caeli* y al imperativo biológico de la muerte (Laín, 1965b: 780-781; 1978a: 81).

He aquí, pues, que el modo por el que el “espíritu encarnado” ha de salir de sí, obligado como está por su propia condición biológica, que definitivamente le ha apartado de la seguridad propia del animal, no es otro que el proyecto. Merced a él, el humano ordenará todas las posibilidades que su sistema nervioso capta y, reduciéndolas a una sola, conseguirá sobrevivir como tal organismo vivo, en tanto que cuerpo, y comenzar la apasionante empresa de construirse a sí mismo convirtiendo lo que ‘todavía no es’, por estar instalado en el futuro, en lo que ‘ya es’ en tanto que lo es de un espíritu libre, inteligente y creador.

Ahora bien, el análisis del ser humano no acaba aquí. Procede analizar ahora de qué modo se expresa el proyecto en un ser que está instalado en la realidad. ¿Hasta qué punto uno y otra son ‘compatibles’? ¿De qué modo ha de estar constituida la realidad para hacer posible cuanto sucede en la vida, en general, y en la vida del ser humano, en particular? O, dicho con palabras de Laín: “¿Cómo es la realidad, para que una de las formas de mi relación con ella sea el proyecto?” (Laín, 1965b: 782; 1978a: 83). Por primera vez, Laín se detiene en la realidad; sin duda, influenciado por Zubiri, a quien sigue. Por otra parte, el significado del proyecto, lo que éste sea, descansa en otros tres conceptos a través de los que se manifiesta, desarrollando así su función en el humano existir.

La realidad, en tanto que realidad para mí, es: 1. *Ineludible*. “Vivo necesariamente en ella”; 2. *Resistente*, en cuanto que “opone resistencia a mis sentidos y a mi pensamiento”; 3. *Asombrosa*. Es “imprevista y sorprendente” y nos asombra “en cuanto nos es ajena, nos resiste y rebasa los límites de nuestra finitud”. Ello la convierte en algo que “siempre nos puede dar más o algo distinto de lo que de ella esperábamos”, de donde le “damos crédito”, toda vez que “su haber -el haber se expresa en que ‘haya’ esto o lo otro, (Zubiri)-, es inagotable”. Nos encontramos ante una de las notas esenciales de la realidad y ante un concepto que ha de tener suma importancia en la antropología lainiana de la muerte y la esperanza: la palabra “crédito”; “*creditum* -dice Laín- viene de *credere*, “creer”. Si a la realidad se le ‘da crédito’ es porque ella es en sí misma ‘creíble’ y ‘credenda’, digna de ser creída” (Laín, 1965b: 784; 1978a: 85). Es importante resaltar que el ‘asombro’, que está en el origen del filosofar, según opinión generalizada, lo es en tanto que la realidad que nos asombra encierra

siempre algo nuevo, insospechado. Porque en ella todo es posible, la realidad nos asombra. Y porque siempre ‘hay’ una cosa u otra, creemos que en ella todo es posible. De ahí que creamos en ella en cuanto ‘poder dar’. Su haber es inagotable. Y si ello de por sí es asombroso, también lo es que la mirada humana lo perciba como tal y vaya, paulatina pero irremediabilmente -mientras haya algún ser que con tal mirada la contemple- incorporando ‘lo que hay’ en forma de nuevos modos de ser, de ‘ser’, en definitiva. La historia de ese inagotable proceso convierte a la realidad en “creíble” para el ser humano; 4. *Inteligible*. Así lo acabamos de decir: el ser humano “da cuenta”, “da razón” de ella. Y precisamente porque es un proceso inagotable, existe el futuro para el ser humano. Lo ha sabido ver muy bien Laín:

Justamente en esa insatisfactoria y falible parcialidad de nuestra intelección de lo real tiene su fundamento la existencia del futuro. Si nuestra intelección fuese completa y evidente, la realidad dejaría de ser ‘credenda’ y prometedora y se haría ‘intelecta y ‘consabida’; con ello, el futuro se trocaría en eterno presente (Laín, 1965b: 785; 1978a: 86).

5. *Poseíble*. En la medida que la vamos conociendo, la realidad queda incorporada a nuestro ser; merced a esa posesión nos apropiamos de ella, configurando así nuestro particular modo de ser. Nuestra empresa de ser es una empresa de apropiación de lo que no siendo mío todavía (por formar parte del “haber” de la realidad) acaba siendo ‘mío’ y constituyendo de tal modo el ‘yo’ que soy.

La realidad, en suma, señala Laín, “es a la vez misterio y problema”.

Desde el punto de vista del ‘espíritu encarnado’, Laín ha llamado ‘proyecto’ al modo común de adentrarse en la realidad, traduciendo ‘lo que hay’, lo encontrado ahí como mera posibilidad, en un nuevo ‘modo de ser’, ‘lo que es’, incorporándolo a la realidad humana en la misma medida en que va conquistando de tal manera el inagotable futuro.

Para ello, según el análisis que hace Laín, el proyecto humano ha de descansar en presupuestos: “la pregunta”, “la creencia” y “la creación”. Precisamente, porque la pregunta nos pone ante la eventualidad de la muerte -y, en Laín, también de la esperanza-, el recorrido por esta concepción del ser humano en esta obra ha de tener su continuidad cuando hablemos de la muerte en esta etapa.

En 1958 Laín escribe el artículo “Soledad y creencia”, publicado cinco años más tarde en su obra *La empresa de ser hombre*, y mucho tiempo después, ya en 1996, en *Ser y conducta del hombre*. Allí puede leerse:

Vivir humanamente es ir sintiendo una sed rara y esencial... Desde el nacer hasta el morir, los hombres vamos haciendo nuestra vida sedientos de lo que no somos... Lo que la sed es en la existencia orgánica, eso es la pasión de novedad y cambio en la existencia personal; lo que la satisfacción de la sed es para un organismo... eso es el asentimiento para un espíritu encarnado (Laín, 1963a: 264-265; 1996a: 136).

De nuevo aparece el espíritu encarnado que, ahora bajo la metáfora de la sed, sale de sí en busca de su cumplimiento, emprendiendo un camino en el que diversas fuentes calmaran momentáneamente su sed, pero que, en modo alguno, le eximirán de la necesidad de beber, algo inherente a su condición de organismo vivo. Pero, en tanto que espíritu, ese hallazgo definitivo sí que ha de ser posible. Laín se sirve aquí de nuevo -algo que ya no abandonará- del concepto "realidad".

El refugio en la realidad que mi asentimiento me procura no pasa de ser provisional y fugaz... Quiera yo o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es -otra vez- tener sed (Laín, 1963a: 265-266; 1996a: 137).

Obviamente, por lo que venimos conociendo, ese asentimiento definitivo, del que la parcial satisfacción que obtenemos en el camino es "prenda ocasional y real anticipo", lo encuentra Laín "allende la propia vida terrena y más allá del término imprevisible de la historia universal. Asentir, en este caso, es creer esperando el goce de un asentimiento transmortal e infinito" (Laín, 1965a: 266; 1996a: 138).

1959. En la línea metafórica que utiliza Laín para referirse al vivir humano, en *Ejercicios de comprensión*, escribe:

Yerran los que ven el curso de la vida humana individual como la sucesión de una aurora, un mediodía y un ocaso. Si vivir humanamente es edificar la propia existencia con alguna originalidad -la originalidad esplendorosa del genio o la humilde del epígono-, debe pensarse que la aurora del hombre, tiempo en que éste ya ha comenzado a lucir con lumbré propia, ha sido precedida por una etapa oscura y vespéral, esa en cuya virtud muchos nacidos de mujer no pasan de ser constantes "vísperas de hombre". Un ser humano biográficamente completo va siendo paso a paso una víspera, una aurora, un mediodía, una tarde y un lento o rápido ocaso (Laín, 1959: 218).

Advierte nuestro autor del esforzado y oscuro trabajo de búsqueda que precede al alumbramiento a quienes parecen creer que vivir es un mero ir muriendo desde el momento de nacer.

En 1960 escribe “La enfermedad como experiencia” dentro de una obra colectiva -junto a Julián Marías, Azorín, Aranguren y Menéndez-Pidal- de título *Experiencia de vida*, en donde utiliza un nuevo vocablo para designar la realidad humana: “menesterosidad”. Unos años más tarde, él mismo, en el prólogo a un libro (tesis) sobre su propio pensamiento, de título *El hombre, ser indigente*, de Pedro Soler Puigoriol, dará cuenta con mayor extensión de esa condición humana. Ahora sólo apunta que

El hombre es un ser deficiente; constantemente necesitado de lo que no es él, y ante todo de los otros hombres... Sólo en algún momento de embriaguez extática y operativa -toda operación es un éxtasis- puede creerse autosuficiente. Pero esta constitutiva menesterosidad del ser humano se hace especialmente sensible y expresa en la enfermedad (Laín, 1960b: 94).

¿En qué es menesteroso, deficiente y necesitado el ser humano? En el prólogo citado, de 1966, Laín, haciendo suya la interpretación de Pedro Soler sobre la concepción del hombre en su propia obra, señala que, efectivamente, esa indigencia humana se manifiesta en cinco campos.

(Este mismo prólogo aparece publicado veinte años después con el título: “El hombre, ser indigente”, en su obra *Ciencia, técnica y medicina*).

El primero de ellos hace referencia al cuerpo:

El hombre en cuanto “ente necesitado *en* su cuerpo”. Poniendo el énfasis en el ‘*en*’, resalta que no necesita *de* su cuerpo porque -en cierto modo, en cierta medida- él mismo es su cuerpo y su cuerpo es él mismo... “Ni el hombre se limita a ‘tener’ su cuerpo, como tiende a afirmar el abusivo personalismo de ciertos autores -el cuerpo como simple y primario instrumento de un espíritu personal o de un proyecto de ser-, ni el cuerpo humano ‘es’ el hombre... El hombre, decía yo hace no pocos años -muy dentro, creo, del pensamiento de Zubiri, y muy lejos, pienso, de la oposición marceliana entre el ‘ser’ y el ‘tener’- “tiene un cuerpo que forma parte de su ser”, fórmula harto necesitada de precisiones y desarrollos, pero acaso muy oportuna como punto de partida... ¿Qué es el cuerpo humano -mi cuerpo- en cuanto realidad ‘ante mí’ (mi cuerpo como objeto) y en cuanto realidad mía (mi cuerpo como esencial momento de mi subjetividad personal)? ¿Cómo el cuerpo me hace vivir simultáneamente mi doble condición de ente cósmico y de ente personal? (Laín, 1966d: 19-20; 1986g: 46-47).

Es indudable que algo empieza a moverse en Laín. Afirma que un pensamiento antropológico mínimamente ambicioso tiene que plantearse estas cuestiones, y adelantando lo que ha de ser un *corpus* sobre el tema, que empezará a forjarse en

1989 con la publicación de *El Cuerpo humano. Teoría actual*, acaba preguntándose: “¿Lograré yo decir en el futuro algo discreto y razonable sobre él?” Veinticinco años después de acabada la guerra, empieza a ver el cuerpo con mirada inquieta, haciendo de él un exhaustivo objeto de estudio.

Los otros cuatro aspectos respecto a los que el ser humano es un ser indigente se reflejan en su condición de: deudor del pasado, proyectado al futuro, abierto a los demás y religado a Dios. Después de repasar estos temas, algunos de los cuales, van apareciendo en nuestra investigación, afirma que “Vivir humanamente es combatir contra la indigencia. Aunque, por la virtud de una misteriosa paradoja de nuestra realidad, el mejor camino para lograr la propia plenitud sea la propia donación” (Laín, 1966d: 30)

1960. Laín escribe “Salud y perfección de hombre”, publicado en *Ocio y trabajo*, y un año después en el *Homenaje a Dámaso Alonso*. Treinta y seis años después aparece también en *Ser y conducta del hombre*. Laín sustituye en este texto la palabra espíritu por ‘persona’, concepto que será fundamental tanto en su concepción de la antropología general como en la antropología médica. Refiriéndose a la naturaleza dual del ser humano, escribe:

El hombre es *a la vez* naturaleza y persona; desde un punto de vista es naturaleza personal, y desde otro, como X. Zubiri y G. Marcel, suelen decir, espíritu encarnado. La empresa de conocer y tratar a un hombre en cuanto tal requiere considerar a la vez lo que en la realidad humana es naturaleza y lo que en ella es persona; tanto más cuanto que el hombre es naturaleza y persona de un modo unitario, solidario e indisoluble (Laín, 1961: 296; 1996a: 181-182).

Dos años más tarde, en 1962, publica en la *Revista de Filosofía* un artículo que titula “La comunicación interpersonal en la convivencia humana”, que debió ser antes una conferencia dirigida a un grupo de filósofos, a instancias, según nos dice, de Juan Zaragüeta. (También aparece publicado muchos años después en *Teatro del mundo*) En su reflexión, parte del concepto clásico de persona, el de Boecio, “Persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. Laín declara que ya no satisfacen ni la consideración estructural de la persona: ‘sustancia’, ni tampoco la operativa: ‘racionalidad’, como nota exclusiva. De ahí que siga a Ferrater Mora cuando en su Diccionario escribe que “con respecto a la estructura se tiende a abandonar la concepción sustancialista de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos” y en cuanto a sus actividades “se tiende a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales”.

Ese cambio de concepción de la ‘persona’ lo ha recogido de Zubiri. El filósofo vasco sustituye la noción de ‘sustancia’ por la de ‘sustantividad’ y hace del término ‘propiedad’ la nota fundamental de la persona.

El ser humano está compuesto por muchos elementos sustanciales de carácter material y por un elemento sustancial de carácter anímico, pero a pesar de tal diversidad sustancial el ser humano es formalmente uno, y “lo que le constituye como tal es su sustantividad (Laín, 1962a: 8; 1986c: 148). ¿En qué consiste la sustantividad del ser humano? ¿Qué es lo que hace posible la sustantividad humana?

De nuevo, a partir de la comparación con el animal, para quien su estructura material es suficiente para determinar su relación con el medio, Laín, siguiendo a Zubiri, señala que en el individuo humano esa estructura material no le basta para mantener la independencia con respecto al medio y el control sobre él, que son sus características distintivas como animal humano. “Al hombre su estructura somática le coloca en la situación de tener que inteligir para asegurar su sustantividad. Por consiguiente la inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee” (Laín, 1962a: 9; 1986c: 150). El hecho de ser radical indica que la inteligencia entra en juego cuando el resto del organismo no es suficiente. “El hombre, en suma, es un animal de realidades”.

Si desde un punto de vista material, el individuo humano se las ha de ver con la realidad y todas sus posibilidades, siendo por ello un animal de realidades, desde un punto de vista formal, el individuo humano, la sustantividad humana, queda configurada como una realidad personal. “Además de ser animal de realidades, el hombre es persona, realidad personal”, cuya nota fundamental es “la propiedad”. La persona tiene la capacidad de apropiarse de todos sus actos, de hacerlos suyos, de incorporarlos a sí mismo, configurándose como un “mí mismo”, que remite en última instancia al hecho de que yo soy mi “propia” realidad. “Soy una realidad que me es propia... mi mismidad es personal en cuanto formalmente apunta a este momento de propiedad. La sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona” (Laín, 1962a: 9; 1986c: 150). En una cinta de audio que reproduce una conferencia dada en la Biblioteca Nacional -“El hombre como ser personal”-, Laín afirma que “esencial y constitutivamente el hombre es ante todo persona” (Laín, 1999e).

En este análisis de la persona, Laín, con Zubiri, distingue entre *personidad* (lo que se tiene, lo que se ya se posee desde el momento de nacer. Tiene carácter constitutivo) y *personalidad* (lo que se adquiere; aquello a lo que se llega a través de un proceso. Tiene carácter operativo). Todos estos conceptos e ideas quedarán fijados para siempre en el discurso antropológico de Laín.

Ese mismo año de 1962, en el artículo “Médico y enfermo a través de la historia” retoma de nuevo el concepto de ‘espíritu’ frente al de persona, en un

contexto en el que habla de las posibles actitudes del hombre ante la enfermedad. Escribe:

A este espanto irreflexivo de la carne se opone diametralmente la humilde y entregada resignación del espíritu que ha logrado desasirse de la tierra...Pero el hombre no es sólo carne espantadiza, ni sólo espíritu desasido; él es por modo habitual carne espiritual y espíritu encarnado (Laín, 1962b: IV).

1963. En el prólogo de *La empresa de ser hombre* describe, desde un modo operativo, el significado de 'ser hombre'. En esta descripción se recoge lo que ya hemos venido comentando.

Más que la manifestación de un modo de ser invariable, "ser hombre" es el término provisional y sucesivo de una empresa: Cuando se trata del hombre *in genere*, de la Humanidad, esa empresa se llama "historia", cuando el sujeto el sujeto emprendedor –el empresario- es un hombre individual, el empeño suele recibir el nombre de "biografía"...

Tres momentos integran la empresa de ser hombre. Al más decisivo e íntimo solemos llamarle "vocación"...los "instrumentos": cuerpo viviente, dotes,... y la "situación" de nuestra existencia...

Y a continuación, señala:

Existir humanamente es, por supuesto, "pasión de ser", *ontopáthesis*, porque así lo impone el encuentro con lo que por vía de imposición o por vía de ofrecimiento nos está dado; pero también es, de modo más alto y decisivo, "creación de ser", *ontopoesis*, y esta es la razón por la cual nuestra existencia, contra lo afirmado pro Sastre, no queda reducida a ser "pasión inútil". Genial o gregario el ser es siempre "ontopoeta", poeta del ser, comenzando por el suyo (1963a: 7-8).

La tensión y la lucha por abrirse paso entre lo dado y lo puesto es lo que posibilita la biografía humana. Precisamente porque ellas son, nosotros somos. El viajero existencial va abriéndose paso siguiendo la tenue llamada que le insta a seguir un camino u otro -camino, al fin-. Cualquiera que esa voz sea, atrae con fuerza a quienes la escuchan. Ella es la que marca el camino (el momento "más decisivo") y la que, por su condición, de guía -en tanto que ha de abrirse paso ante todas las dificultades del camino- deja entrever la infinitud del camino. De ello hablará Laín cuando nos refiramos al problema de la muerte.

Dada la importancia que la vocación tiene en la concepción del ser humano en Laín, nos hacemos eco de sendas definiciones que da en 1976 en su

obra *Descargo de conciencia*. Allí se refiere a ella desde dos puntos de vista: “En sentido metafísico (la vocación) es la posibilidad de una persona según la cual ésta logra que su realidad más propia cobre su más propia perfección. En sentido psicológico, aquello cuyo ejercicio otorga a la existencia de cada uno el sentido que él, en su intimidad, considera más verdaderamente suyo” (Laín, 1976: 322). Qué duda cabe que estas dos acepciones de la ‘vocación’ están en la línea que hace de la ‘propiedad’ o ‘capacidad de apropiación’ el elemento esencial de lo que, en lo sucesivo, constituirá la realidad personal en Laín. Algo en lo que ahonda dos años después.

1965. “Vivir humanamente en el mundo es verse obligado a ser, de manera simultánea, una persona y varios personajes, entendiendo por tales los diversos modos de realización social de la persona que cada hombre es”. Estas palabras son las que inician su artículo “La persona de Marañón”. Más adelante se pregunta:

¿Qué es ser persona? Una persona es: 1. Un cuerpo humano individual...; 2. El sujeto titular y responsable de la conducta y la obra que el cuerpo humano en cuestión haya realizado durante su vida...; 3. El autor..., por lo tanto, una *libertad individual, creadora y apropiadora* (Laín, 1965c: 133-134).

En mayo de ese mismo año, publica en la revista *Medicina e Historia* su artículo “Miguel Ángel y el cuerpo humano”, en el que, al hilo “del tema de los temas”, como califica al cuerpo humano, mientras analiza la evolución de la pintura del pintor italiano sirviéndose de unas láminas realmente espectaculares, distingue entre *cuerpo carnal*, *cuerpo personal* y *cuerpo espiritual*.

Llama *cuerpo carnal* a “aquel cuyo puro sentido se agota en la pura naturaleza cósmica” (Laín, 1965d: 13). Por su parte, *cuerpo personal* es aquel “en que se hace patente la condición de persona del ser humano. Quiéralo o no el hombre es siempre persona; serlo pertenece a su esencia... En el orden de su operación, la ‘persona’ es ante todo intimidad, libertad y apropiación (Laín: 1965e: 17). Y, finalmente, del *cuerpo espiritual* señala:

Porque es persona, y porque su persona ha sido amorosa, divina y gratuitamente redimida, el ser del hombre se ordena conversiva y aversivamente hacia un centro de referencia rigurosamente sobrenatural y gratuito... (Por lo cual es posible afirmar que) el cuerpo de hombre es de alguna manera un cuerpo espiritual. Con él llega a su cima el camino ascendente de las posibilidades metafísicas y representativas del cuerpo humano (Laín, 1965e: 21).

También de 1965 data el artículo “El autor habla de sí mismo”, que es el escrito con el que inicia sus *Obras*. Allí, tras señalar, que

Objeto último de mi reflexión antropológica ha sido siempre una teoría de la realidad humana que hiciese filosófica y científicamente inteligible su condición de ente enfermable y sanable: tal es el verdadero punto de engarce entre la antropología general y la antropología médica.

Establece dos aspectos que resultan muy pertinentes en nuestro recorrido histórico:

La sistemática consideración del hombre como un ser simultánea y constitutivamente abierto... al pasado (historia), al futuro (esperanza), al cosmos (ciencia natural), a los otros (convivencia) y al fundamento último de la realidad (religión) (y) la exploración de los hábitos ontológicos y fisiológicos que en la existencia del hombre constituyen el fundamento natural de las virtudes teologales: la creencia (la condición '*pística*' de la existencia humana), la esperanza (su condición '*elpídica*') y el amor (su condición *filica* y, a la postre, *agapética*)" (Laín, 1965a: XX-XXI).

De un modo u otro, todos los textos recogen una misma idea de ser humano: ser abierto que, dada su condición menesterosa, ha de salir de sí mismo y apropiarse de cuanto le concede el mundo exterior para, de este modo, ir constituyendo su ser interior. En esa empresa de hacerse, todo humano sigue una voz misteriosa que le guía mostrándole dónde está su lugar y cuál debe, por consiguiente, su 'propiedad'.

1967. En "El hombre ante sí mismo" insiste en todas esas ideas, constituyendo por ello una buena visión sinóptica de la idea de ser humano que maneja Laín en esta etapa.

¿Qué es un hombre?...una realidad corporal -un cuerpo vivo-cambiante, transeúnte, itinerante... Va, por supuesto, del nacimiento a la muerte; y haciendo ese camino, su vida, va... Antes que "animal locuente" o "racional" (Aristóteles), antes que "cosa pensante" (Descartes) o "existencia interrogante" (Heidegger), el hombre, visto desde fuera, es un *ens itinerans*, un ser en camino.

Ahora bien, el caminar de ese ser itinerante pone de manifiesto su constitución:

Es deficiente (porque ni no lo fuera no se pondría en camino...), es pretensiva (porque vive su propia deficiencia como una constante pretensión de salir de ella...), es vulnerable (porque sus proyectos son esencialmente falibles...), es provisora (porque puede prever con su inteligencia el futuro del mundo y de su realidad propia) y es

esperanzada (porque siempre confía en la real posibilidad de los fines que como hombre se propone) (Laín, 1967a: 12-15).

1970. Laín publica *Ciencia y vida*, en el que, de cara a nuestro estudio, junto a un epígrafe que lleva por título “La realidad personal”, en el que escribe que:

Dos momentos estructurales, esencialmente conexos entre sí, pero muy netamente discernibles, integran la individualidad personal de un hombre: lo que ese hombre ‘hace’ y lo que ese hombre ‘es’, su operación y su ‘entidad’... La entidad personal de cada hombre se halla constituida, a su vez, por el supuesto metafísico e individual de su propia existencia (Laín, 1970a: 130).

Hay todo un capítulo “Creación, respuesta y responsabilidad” (Publicado también dieciséis años más tarde en *Teatro del mundo*) en que el autor lleva a cabo una profunda reflexión sobre el tema del proyecto humano, la creación y la vocación, en una línea que procede de la que había iniciado en 1945 con *Las Generaciones en la historia* y continuado en 1957 con *La espera y la esperanza*, como hemos de ver cuando hablemos de la muerte: “Todo acto personal, toda operación humana en que se actualizan la inteligencia y la libertad de su autor, es en sí mismo una innovación creadora” (Laín, 1970a: 67).

Una vez más, insiste en el carácter creador de toda obra humana, sea considerada ésta genial o humilde, algo sobre lo que ya había escrito unos años antes al decir que todo hombre, por muy adocenado o muy genial que sea, repite, imita y crea algo con sus acciones personales (Laín, 1944). Además, subraya que la creación puede pertenecer a dos niveles distintos: “la innovación meramente biográfica y la innovación formalmente histórica”. Es de la primera de la que nos hemos de ocupar aquí.

Desde el punto de vista de su génesis, “todas las creaciones son siempre respuestas”. La relación entre creación y respuesta se convierte en el punto de partida de su reflexión. Para ello, distingue dos cuestiones: ¿Cómo se estructura la creación en tanto que respuesta?, y ¿a qué responde el acto creador del ser humano?

Respecto a la primera, distingue dos momentos: el ‘voluntario’ y el ‘gratuito’. Toda creación es el resultado de un fatigoso esfuerzo de búsqueda y de un arduo trabajo, (momento voluntario), tras los que llega la ‘feliz ocurrencia’ (momento gratuito). Así, pues:

La creación humana es respuesta de dos modos complementarios entre sí: en cuanto que tal creación es el resultado de un proceso de búsqueda, y la búsqueda, además de ser esfuerzo, es siempre interrogación, y en cuanto que la ocurrencia creadora -venga de

donde viniere- sólo llega a ser fecunda cuando el creador la acepta como suya y como suya la elabora; esto es, cuando él responde personalmente, con un acto de aceptación y otro de elaboración, al maravilloso regalo de haberla recibido (Laín, 1970a; 74).

Respecto a la segunda, distingue entre a “qué” responde y ante “quién” responde la obra del creador. Por una parte, responde a una ‘situación’ y a un ‘recuerdo’, “más exactamente, a la parcela de recuerdo que recortan, aunados entre sí, su talento personal y su personal vocación”. Por otra, responde ante el ‘quién’ que uno es y los ‘quiénes’ con que uno vive. Pero además,

El creador “responde” con su obra a una idea de lo que es y significa la actividad a que él se consagra y, por tanto, a una idea de lo que es y significa el hombre, y en definitiva a una idea de lo que es y significa la realidad; lo cual no sería posibles sin rozar, siquiera inconscientemente, el problema del fundamento último de tal actividad, de la humanidad y de lo real (Laín, 1970: 75).

Cómo denomine cada cual a ese fundamento es asunto menor aquí; lo cierto es que, según Laín, “el fundamento último de la realidad condiciona siempre, para el creador, el carácter de respuesta que su obra posee”, y que, por tanto, “ante él responde de su obra el hombre creador, si es que en insobornable soledad -no todos quieren llegar hasta ella- se decide a preguntarse por el sentido y el valor de la obra que él ha creado” (Laín, 1970: 78-87). Dos soluciones caben ante ello: la desesperación radical y la problemática esperanza: “pensar que es radicalmente absurdo preguntarse por el valor y el sentido *reales* de una creación humana o esperar inquietamente que al término de la historia resplandezcan de un modo hoy inimaginable ese sentido y ese valor” (Laín, 1970: 87). Sobre el tema del “sentido y valor”, fundamental en la concepción de la muerte en Laín, se ha de volver cuando hablemos de ella.

En 1972 se publica por primera vez *Sobre la amistad*. Tras afirmar que la amistad sólo puede darse entre personas, describe la realidad personal como

Realidad individual que a la vez que orgánica y viviente es íntima, libre y capaz de apropiación. La peculiaridad específica del hombre consiste en poseer una ‘naturaleza personal’, una realidad cósmica y transcósmica a la vez, lo cual da lugar a que en la vida de los individuos de la ‘especie humana’ se fundan de manera más o menos unitaria dos modos factuales de operación: los actos que preponderantemente pertenecen a la dimensión cósmica de su naturaleza... y los que preponderantemente dependen de la dimensión transcósmica de ella (al principio espiritual de su ‘persona’) (Laín, 1986b: 183).

1973. Escribe “La personalización del cuerpo enfermo”, que aparece en la obra *La medicina actual* y, años más tarde, en *Ser y conducta del hombre*. Allí puede leerse:

Bien mirado, el empeño de personalizar la enfermedad consiste ante todo en la concepción del cuerpo enfermo como parte integral y constitutiva, no como ingrediente meramente yuxtapuesto o sobreañadido de la persona a la cual ese cuerpo pertenece (Laín, 1973: 173; 1996a: 223).

En esta misma obra, cuando habla de “La mejora de la condición humana”, define la felicidad como:

La vivencia de una plena posesión y una plena fruición de todo lo que uno es, puede ser y quiere ser; lo cual hace bien patente que, sobre la tierra, sólo en ocasiones muy intensas y muy fugaces (los ‘grandes mediodías’ de Nietzsche, los ‘altos instantes’ de Jaspers) es dado al hombre alcanzarla (Laín, 1973: 242).

En este recorrido histórico por esta etapa, traemos aquí un inédito hallado entre las carpetas que constituyen el Fondo Laín Entralgo que, pese a no estar fechado, situamos en este periodo. En el catálogo del Fondo figura como material datado, junto al resto de documentos existentes en la misma carpeta, entre los años 1949-1976. Es un texto mecanografiado numerado de 22 folios que lleva por título “La temporalidad de la existencia humana” y que está en la caja 36. A nuestro juicio, debió ser la última lección de un total de tres de un curso de postgrado u otro tipo de curso sobre la conducta, dirigido a psicólogos -deducido a partir de su modo de referirse a “las lecciones del programa” y a las continuas alusiones a la Psicología-.

Haciendo un pequeño resumen de las lecciones anteriores, escribe al comienzo que

El hombre existe a la vez en el espacio y fuera del espacio, en el tiempo y fuera del tiempo, en el orden de la determinación y la libertad. Para explicarlo hemos introducido un nuevo principio, el alma espiritual” Maneja ya con cierta frecuencia el término ‘estructura’ para referirse al ser humano y, a la vez, sigue refiriéndose a éste como “extenso e inextenso –cuerpo y espíritu-, múltiple y uno –individuo y persona- (Laín, s/f: 1).

Es un texto con interesantes referencias a la muerte, en la que el autor se centra también en ‘el proyecto personal’ y en lo que denomina “libertad encarnada”. Señala que:

La libertad como característica de la persona consiste en su capacidad de querer inteligentemente. Ese querer puede dirigirse a multitud de cosas, pero todas ellas remiten a un único proyecto creador: “lo que yo quiero llegar a ser”. Y a continuación expresa una idea que, en buena medida ya hemos recogido aquí: “Proyecto al que por su carácter básico mejor sería designar por otro nombre, llamarlo en vez de proyecto, vocación (Laín, s/f: 15).

Las referencias al mundo animal son frecuentes en busca de la comparación:

Mientras el viviente despliega su estructura en el tiempo, el hombre se hace a sí mismo... El acto libre es de alguna manera creador”. Más adelante, reitera la idea de que “proyectar es ir haciendo la propia vida y con ello hacerse a sí mismo. No es tanto un hacer como un obrar, y un obrar que consiste en querer inteligentemente, en querer sabiendo lo que se sabe (Laín, s/f: 17).

Y continúa afirmando:

Lo que aquí pretendo decir es que todo proyecto, todo querer inteligente y, por supuesto, el proyecto fundamental que he llamado vocación de ser hombre implica una referencia absoluta... en un doble aspecto... querer... y entender. Ese absoluto al que tiende mi proyecto me fuerza a trascenderme, me fuerza a ser libre... a ese absoluto que da sentido al querer le llamamos bien... Todo querer se cumple en el tiempo y es al mismo tiempo intención de eternidad... No se trata de que el bien absoluto como tal entre en mi experiencia, sino de que un objetivo concreto se me ofrezca como concreción del bien absoluto y me fuerce a quererlo. ¿Cómo se me hace presente?... el hombre necesita entender para existir... Cada acto de intelección tiene una intención de objetividad que desborda mi existencia personal. Pretendo que lo que entiendo y enuncio es cierto, incluso con independencia de que yo exista... la verdad como bien. Es el acto más propio del hombre y el que le constituye como hombre. (Entender y querer) (Laín, s/f: 18-20).

Pero siendo así que todo proyecto vocacional auténtico ha de buscar la verdad y en eso consiste su bien, “su objeto no es la verdad y el bien absoluto, sino su concreción en una forma determinada... por ello el proyecto ha de ser concreto y ha de ser temporal”. Y acaba preguntándose: “¿Qué puede significar la muerte para esta vocación, para este querer inteligente y libre?” (Laín, s/f: 21-22).

He querido dejar para el final de este recorrido histórico un artículo de 1968, publicado con el sugestivo título de “Metafísica de la enfermedad” porque nos pone directamente en contacto con la metafísica de Zubiri, a cuyo magisterio tanto acudió Laín.

En él, nuestro autor, lleva a cabo un estudio de la realidad propia de la enfermedad humana desde un punto de vista filosófico, que parte de la consideración de lo que han sido, hasta ese momento, dos formas unilaterales de entenderla: la que parte del objeto de la enfermedad ‘lo que es’ la enfermedad - ‘de qué’ se está enfermo- (la propia de la tradición helénico-medieval y a la que también pertenecen Descartes y Kant) y la que la entiende desde el punto de vista del sujeto que padece la enfermedad, de ‘lo que soy’ -quién está enfermo- (la propia de la fenomenología, en la que el ser de la realidad es ante todo el ser de la conciencia cognoscente). Pues bien, ante tales modos parciales, por unilaterales, de considerarla, Laín propone como ejemplo de filosofía superadora e integradora la metafísica de Xavier Zubiri. Antes de afrontar esa metafísica de la enfermedad de acuerdo con las enseñanzas de éste, Laín expone sucintamente el pensamiento de Zubiri en torno al tema de la realidad, en general, y a la realidad humana, en particular. Ciñéndonos a esta última en este momento, por la clara influencia que existe en la concepción lainiana del ser humano en el presente recorrido, exponemos a continuación el modo con que interpreta nuestro autor a “su maestro” cuando de entender la realidad personal se trata. Esta síntesis llevada a cabo por el discípulo muy bien nos ha de servir a nosotros para poner punto y final a este apartado.

a.1 La realidad personal en Zubiri

La consideración de que las propiedades de determinadas notas de una cosa no dependen de un algo del que aquéllas sean consecuencia, sino que es la relación existente entre ellas la que acaba configurando la cosa como tal cosa, es lo que Zubiri llama *sustantividad*: “sistema de notas constitutivas cíclicamente clausurado en el que las notas se determinan posicionalmente entre sí” (Laín, 1967: 28). De lo que se trata ahora es de entender la realidad en términos de *estructura*: la que configura la relación de las notas-realidades entre sí constituyendo una realidad que no se reduce a ser la suma de las notas que la constituyen ni una mera expresión de una sustancia subyacente en que se apoyan. Por otra parte, “toda cosa real tiene una interioridad”, lo cual posibilita que esa cosa se proyecte de algún modo en las notas que la constituyen. A eso le llama Zubiri *dimensión*: “el modo de proyección de la cosa real en sus notas”. Tres son, a juicio de Zubiri, los modos principales de sustantivación de lo real: la molécula, el organismo vivo y el organismo humano.

¿En qué consiste la sustantividad humana?

Parte en su análisis de la reflexión sobre la conducta del ser humano. Para éste las cosas, un teléfono, por ejemplo, además de ser un objeto que actúa a modo de estímulo en un momento dado, es también una realidad. En el humano, además de darse la cosa-estímulo aparece también la cosa-realidad. De ahí que el hombre sea un “animal de realidades”. Además, indica Laín, esas realidades con las que nos encontramos son utilizadas por los humanos en la creación de nuevos

- objetos configurando así un ‘mundo’ a partir de un acto cuasi-creador (el humano no crea a partir de la nada; por ello, en realidad, los hombres de ciencia cuando descubren se encuentran con ‘lo que ya hay ahí’ -hacen inventario- y cuando inventan lo que hacen en gran medida es copiar). Y para que todo ello sea posible, la actividad humana ha de ser la “actividad unitaria de una ‘*inteligencia sentiente*’ y de una ‘*voluntad tendente*’. De acuerdo con todo ello, procede, señala Laín, ordenar lo que la sustantividad humana sea en una serie de puntos:
1. Lo que la realidad puede ser para el hombre adopta dos formas: la *potencia* (cuando no interviene la acción humana: una bellota llega a ser encina) y la *posibilidad* (cuando interviene la acción creadora del hombre)
 2. Las cosas, además de ser reales en cuanto tales, tienen para el hombre un *sentido*. “La cosa-realidad se constituye así en cosas-sentido”.
 3. La esencia del hombre consiste en ser *esencia abierta*, respecto a “la realidad inagotable de las cosas y a su no menos realidad propia”.
 4. Distingue entre *hechos* (lo que ocurre al margen del hombre) y *eventos* (el resultado de su acción creadora: una posibilidad en tanto que actualizada)
 5. En el humano existen dos tipos de propiedades: *por emergencia* (las que emergen de su naturaleza: lo dado) y *por apropiación* (lo puesto por el humano: el resultado de su actividad creadora).
 6. Hay por encima algo de lo que todas estas propiedades pueden predicarse. Laín, siguiendo a Zubiri, lo llama *supra-stantia*, frente a la *sub-stantia*; el hombre es, pues, un ente supra-stante.
 7. Esa supraestancia se puede actualizar bajo la forma de ‘yo’, ‘mi’ y ‘me’. Todo lo cual indica que, frente a la interioridad del animal, el ser humano es “intimidad”.
 8. Si hacia fuera el ser humano es un cuasi-creador, hacia dentro “una intimidad capaz de apropiarse los contenidos de su vida y su vida misma”. Esto, como ya hemos indicado con anterioridad, es lo que lo convierte en *persona*.
 9. Vivir es ir haciendo una vida que, de acuerdo con su realidad corpórea, no puede ser sino fluyente. Esa vida es personal en la medida en que el ser humano se apropia de ella: es ‘la mía’.
 10. Según esto, el cuerpo del hombre habrá de consistir en ser cuerpo *de* un alma, y el alma del hombre en ser alma *de* un cuerpo. Con otras palabras: el hombre es “una unidad estructural cuya esencia es la corporeidad anímica, vista desde el cuerpo, y la animidad corpórea, vista desde la psique. De ahí que en el hombre todo lo biológico sea mental y todo lo mental sea biológico”.
 11. Por ser así su sustantividad, el ser humano no puede dejar de actuar; no tiene más remedio que hacerse. Y esa forzosidad, ese “no poder desentenderse” de su carácter de agente, actor y autor, se manifiesta por una parte como *inquietud* y por otra como *moral*.
 12. El hombre, por su carácter de abierto a la realidad, y por el carácter ‘obsecuente’ e inagotable de ésta no puede dejar de preguntarse acerca del porqué de todo lo que nos pasa. El ser humano se ha de preguntar necesariamente por el fundamento de la realidad -la del mundo y la suya- y esto lo convierte en un ser religado. La religación es “la implantación metafísica del hombre en el fundamento de la realidad y su personal modo de vivirla” (Laín, 1968: 31-35).

b. Un ser dual cuasi-creador: proyecto y realidad

La “revelación” del acto creador revela, a su vez, que el hombre es un “espíritu encarnado”. La búsqueda trabajosa, sometida a la ley biológica del “ensayo y el error”, declara la condición carnal del ser humano; la inteligencia de la pesquisa y la subitánea gratuidad del hallazgo inédito manifiestan su índole espiritual (Laín, 1956b: 805; 1978a: 109-110).

Llega ahora Laín a establecer el carácter dual del ser humano partiendo de una comparación: la vida humana frente a la vida animal, y de una constatación: la existencia en el ser humano de determinados tipos de acciones que suponen, de un modo u otro, la creación de un nuevo modo de ser respecto a lo que había antes. Así, todo acto creador conlleva un ‘trabajo bruto’ que responde al esquema ensayo-error, propio de la vida animal y, además, fruto de él -o en él- se dan una intencionalidad y un descubrimiento que para Laín certifican la existencia de un ‘algo’ irreductible a la pura materia corporal y al que, desde siempre, se le ha dado en llamar espíritu o alma.

En su obra *La espera y la esperanza*, a partir de una reflexión sobre la espera, por la vía de la formalización de los estímulos, Laín llega a establecer ese carácter dual del ser humano, no obstante su “verdadera unidad primaria”. Al tener que elegir para sobrevivir de entre todas las posibilidades que le ofrece el campo perceptivo, surge en él “una rica capacidad de formalización” merced a la cual le resulta posible hacerse cargo de la situación y salir airoso de ella. Este hecho se asienta en una especie de “exigencia de su cuerpo” que reclama de algún modo la existencia de unas estructuras superiores que ayuden a conseguir la “estabilidad biológica” y tiene como consecuencia directa un extraordinario salto cualitativo: el surgimiento de los estados mentales en el ser humano y, por consiguiente, el desgajamiento de la especie humana respecto a la originaria condición animal. El humano deja así de estar encerrado en el estrecho círculo estímulo-respuesta para configurarse como un ser abierto a múltiples posibilidades, dejando de ser para siempre un actor “inconsciente”, un mero “formar parte” del extraordinario espectáculo en que continuamente se va desplegando la realidad, para pasar a convertirse, además, en un espectador que puede contemplarlo, ya “desde fuera”, en una actitud iluminadora. Una realidad sin una mirada que la contemplara con asombro nunca podría ser una realidad conocida y poseída.

Con ese desgajamiento de su condición animal, el humano pierde, eso sí, su “originaria felicidad zoológica”, según la idea de E. Sábato, no teniendo más remedio que hacerse a sí mismo en un camino extremadamente duro de descubrimiento y apropiación en el seno de un mundo en que las cosas le permiten ir constituyéndose en torno a un proyecto dotado de sentido para él. Lo que empezó siendo una exigencia de un cuerpo que lucha por sobrevivir -el proyecto en cuanto “ordenación de todas las posibilidades” que se ofrecen para

hacer frente a una situación en la que está en juego la vida-, acaba configurándose como un proyecto de construcción personal en torno a una vocación, mediante el cual deviene creador, o mejor, utilizando la fórmula de Zubiri, cuasi-creador.

El discurso sobre el carácter dual del ser humano que Laín lleva a cabo en esta etapa nos muestra como componente básico su dimensión biológica, sin que ello implique una división entre el cuerpo y el espíritu, pues en el humano “todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico”.

Si en tanto que cuerpo, espera el humano formalizando las posibilidades que le ofrece el medio y ordenándolas en torno a una respuesta que le asegure la supervivencia, como espíritu espera el humano, ya “desde fuera”, contemplando la realidad externa en la que se mueve y la propia realidad ‘íntima’ en que él consiste, con el ánimo, tanto en un caso como en el otro, de incorporar lo que pudiendo ser, en cuanto posibilidad que ofrece la realidad, todavía no es para él. Respecto a la realidad externa, cita Laín como formas de incorporación “la adivinación, la magia y la ciencia”, en la medida que proporcionan determinados tipos de saber o, en su caso, pseudo-saber, merced a los cuales la realidad pasa a ser explicada e incorporada al modo propio de ser humano. Y respecto a la realidad humana, la incorporación se produce a través del proyecto, constituyéndose de este modo la intimidad de la persona.

Así, en relación con el tiempo, bien podría decirse que mientras el animal espera que el futuro, en forma de presa o de peligro acechante, venga hacia él, el humano se anticipa a él, lo busca, hacia él se encamina con sus acciones puestas al servicio del logro del ideal de sí mismo en que consiste su proyecto de ser. “Por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro... Inventando proyectivamente mi propio ser, voy poseyendo de algún modo mi ser futuro” (Laín 1965b: 780-781; 1978a: 81). Merced al proyecto, el ser humano se adentra en la realidad, traduciendo “lo que hay”, lo que está ahí ante él como mera posibilidad, lo que todavía no es, en un “nuevo modo de ser”, que ahora ya ‘es’, quedando así incorporado a la creciente realidad humana.

El ser humano es definido por Laín como un “ontopoeta”, un creador del ser. En torno al acto de creación, se plantea Laín un doble interrogante: ¿Cómo se estructura la creación en tanto que respuesta a una necesidad? y ¿a qué responde el acto creador? Dos momentos contiene el acto creador, uno voluntario que requiere del esfuerzo y del trabajo, y otro gratuito, en el que se nos muestra lo que Laín denomina “la feliz ocurrencia”, que vendrá ser el resultado deseado después del “duro bregar”. Tal vez quepa ver en ello la misma distinción conceptual que Ernst Bloch estableció entre *futurum* y *adventum*.

Ahora bien, para poder llevar adelante la conquista de un futuro más o menos inmediato, es necesario que la realidad posibilite tal logro. “¿Cómo es la

realidad para que una de las formas de mi relación con ella sea el proyecto?”, se pregunta nuestro autor a continuación de la cita arriba indicada.

Pues bien, si en la etapa anterior el ‘papel’ de la realidad quedaba silenciado, correspondiendo por entero el protagonismo a la acción humana creadora, ahora descubre Laín el enorme papel posibilitante que la realidad juega en el acontecer humano, tanto desde un punto de vista externo, ya que, en tanto que asombrosa, inagotable e inteligible, hace posible el conocimiento humano, como desde un punto de vista interno, puesto que, en tanto que resistente y poseíble, la realidad posibilita que la vocación, como “proyecto fundamental de ser hombre”, sea un esforzado proceso de apropiación, merced al cual se nos acaba haciendo presente de algún modo la realidad en cuanto tal -“lo que hay”- y, con ello, su fundamento -“lo que hace que haya”-, aspecto este último que, sin duda, determina la actitud esperanzada del ser humano frente al problema de la muerte, como hemos de ver. El acto creador responde, pues “a la realidad y a su fundamento”.

Es precisamente el protagonismo que Laín concede a la realidad en esta etapa una de las notas que distinguen el presente discurso sobre la idea de ser humano y de la muerte, respecto a la etapa anterior.

Otros conceptos muy utilizados por Laín a lo largo de su obra, empiezan a cobrar un importante protagonismo en esta etapa; entre ellos el de “menesterosidad” o “indigencia”, que acompañarán durante mucho tiempo las reflexiones de Laín sobre el ser humano. Efectivamente, el ser humano, tal como ahora lo concebimos, se caracteriza por estar falto de todo: de alimento, de abrigo, de los demás, de lo que otros hicieron con anterioridad, de un futuro que le provea de lo que haya de ser en el momento siguiente y, finalmente, de un ‘algo’ desde el que todo cuanto hace cobre sentido. Su vida se debate en una continua necesidad de tener-que-hacer, por cuanto lo hecho no llena de manera absoluta. Siempre abierto a nuevas necesidades, las engulle y engulle sin que el fondo receptor quede nunca totalmente satisfecho; de ahí el carácter menesteroso, o indigente, de su propia naturaleza. Es precisamente su manquedad de autosuficiencia lo que le empuja a salir de sí e ir completando acciones que van configurando una vida que, a fuerza de hacer cosas y cosas para acallar esa tensión inherente a tal estado, irá siendo de un modo u otro, según un proyecto personal de ser, del que Laín dice que “por su carácter básico mejor sería designar por otro nombre, llamarlo en vez de proyecto, vocación”. Y si bien esta búsqueda es universal, las circunstancias de cada uno, al ser distintas, determinan que lo incorporado como ‘alimento’ de tal menesterosidad sea distinto en cada ser humano -dentro, eso sí, de ciertos límites o determinaciones inherentes a la condición humana-, por lo que cada vida es particular en cuanto a ‘lo hecho’; de ahí que no pueda llegar a ser este carácter el fundamental en el modo de ser humano. Sí lo ha de ser, en cambio, aquello que, dadas las circunstancias que fueren, sea universal, no siendo ello otra cosa que la actitud que denota el modo de hacer lo que se hace. Como ya hemos reiterado en otro lugar, para Laín, lo que

convierte a cada proyecto humano en una cuasi-creación auténticamente humana no habrá de ser tanto aquello que se hace *-lo que se hace-*, sino el modo en que se hace *-cómo se hace-*, para lo que, en principio, todas y cada una de las personas tienen las mismas posibilidades.

No nos resistimos a transcribir aquí, de nuevo, palabras tan significativas sobre lo que venimos comentando como las siguientes:

El refugio en la realidad que mi asentimiento me procura no pasa de ser provisional y fugaz... Quiera yo o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es *-otra vez-* tener sed (Laín, 1963a: 265-266; 1996a: 137).

Una última cuestión hace referencia al blanco al que apunta todo proyecto creador *-toda vocación de ser un humano-* y, paralelamente, al ‘papel’ que viene a jugar la muerte en esa pretensión.

Respecto a la primera cuestión, Laín insiste en que todo proyecto humano y, sobre todo, “el proyecto fundamental que he llamado vocación de ser hombre”, consiste en un “querer inteligente... querer sabiendo lo que se sabe” que, por ello mismo, “implica una referencia absoluta” en un doble aspecto “querer” y “entender”.

Laín enlaza aquí el “bien” y la “verdad” como referentes a los que se dirige la vocación de ser humano: “La verdad como bien. Es el acto más propio del hombre y lo que le constituye como hombre”. Con su proyecto fundamental quiere el ser humano hallar aquello que le es más propio, su propio bien, como “concreción del bien absoluto”, y quiere, además, tener la certeza de que ese bien otorga sentido a cuantos proyectos parciales hubo realizado. El ser humano necesita entender que su vocación lo encamina a aquello que verdaderamente quiere él ser. El reconocimiento de lo que le es propio equivale a la intelección de lo que se es. De ahí que “bien” y “verdad”, en el cumplimiento de una vocación, no sean sino, para quien así se cumplimenta, dos formas distintas de referirse a una misma realidad.

De la segunda cuestión, acerca del papel que viene a desempeñar la muerte en esa búsqueda, nos hemos de ocupar a continuación.

2. UN DISCURSO METAFÍSICO SOBRE LA MUERTE (II)

a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1956-1978

1957. En *La espera y la esperanza*, respecto a la muerte, escribe Laín:

En rigor, todo individuo animal existe constantemente hacia su extinción. Poco importa que esta sea la muerte *sensu stricto* o, como en ciertas especies monocelulares acaece, la desaparición de la individualidad por división celular: en uno como en otro caso, la existencia individual llega a su término acabándose, anulándose (Laín, 1965b: 760; 1978a: 58).

Bien cuando contemplamos directamente el mundo, bien cuando lo hacemos a través de los distintos medios de comunicación audiovisual, asistimos frecuentemente a la extinción de un organismo vivo: plantas, animales y humanos mueren uno tras otro ante nuestra mirada. La muerte aparece por todas partes y en todo momento. Donde está la vida, acabará estando la muerte. Que todo individuo animal vivo, por el hecho de serlo, ha de morir, es un presupuesto inexcusable.

El modo en que se libra esa batalla vida-muerte en el mundo animal es el punto de partida de nuestra indagación en el pensamiento tanático de Laín en esta etapa. Cuando un animal muere se interrumpe una dimensión esencial de su modo de ser a la que Laín llama “animalidad específica”. A continuación del párrafo anteriormente transcrito, nuestro autor señala que “caminando hacia su extinción, y movido por un impulso básico y primario de su realidad propia, el individuo animal tiende a realizar plenariamente su animalidad específica”.

El león buscará la plena realización de su plenitud leonina, igual que el caballo lo hará respecto de la equina. Lo cual ocurrirá cuando cada animal ponga en juego al máximo todo aquello de lo que, por naturaleza, sea capaz. Y ello ocurre cuando el animal da cuenta de su capacidad para sobrevivir; es decir, cuando se enfrenta a otros animales en un lance a vida o muerte por la supervivencia. El animal adquiere su plenitud cuando es capaz de poner en juego al máximo todas las facultades de las que dispone para prolongar su vida, cuando su animalidad se resiste a aceptar lo que en él está ínsito ya desde el mismo momento de nacer: la muerte. Desde este punto de vista, una batalla interna como la que mantienen en todo organismo vivo la vida y la muerte acaba librándose hacia el exterior. Enorme paradoja ésta. La vida de un organismo y su momentáneo triunfo sobre su muerte requiere del correlativo triunfo en otro organismo de ésta sobre aquella. Trágico equilibrio se ha impuesto la vida con el fin de perpetuarse.

También el ser humano desea prolongar la vida -este ha de ser nuestro hilo conductor en este recorrido histórico en esta etapa- y también lo hace siempre y cuando sus capacidades animales específicas estén actuando en plenitud. Pero, superada ya en cierta parte de la población aquella cruenta lucha (lamentablemente, después de tantos años de historia de la humanidad, aún queda mucho de esa lucha en muy amplias zonas geográficas), lo que el humano desea es prolongar su vida biográfica, lo cual ya no es común con el animal, porque ella representa una novedad en la escala animal. Como cualquier otro congénere, el humano lucha por retrasar su muerte biológica porque llegar a impedirlo es imposible, y eso él lo sabe, pero, no obstante ese convencimiento, lucha ‘de otra manera’, toda vez que puede llegar a estar convencido de que es posible seguir ‘estando’ de algún otro modo en una ‘vida trans-biológica’, dado que en el cumplimiento de su plenitud específica humana -de su vida biográfica- se le presenta esa posibilidad como real. Es más, puede llegar a preferir sacrificar su vida biológica antes de que un determinado acontecimiento mancille su vida biográfica, mermando así lo que cree que puede llegar a ser su trans-biografía.

La reflexión de nuestro autor en esta etapa -así lo interpreto- discurre por estos caminos. Como se ve, tiene en cuenta -de ello parte- la estructura biológica de la vida animal. De la vida de la que se habla aquí es de la vida real, la que está en juego en cada instante; no se trata aquí de un mero concepto. Planteada así la cuestión, vengamos de nuevo a Laín.

El animal tiende a conquistar su ‘animalidad’ en estado de alerta; esperando el momento oportuno para que sus potencialidades se actualicen. “Vivir animalmente es, en su más honda y específica raíz, estar a la espera, ejercer una espera predatoria o defensiva” (Laín, 1965b: 761; 1978a: 59). En el animal, el futuro se hace presente simplemente esperando. Dado que sus capacidades ya están plenamente desarrolladas en él, sólo le basta esperar el momento adecuado para que ellas se manifiesten en su máxima expresión: el animal adquiere su plenitud en la lucha por su supervivencia. La plenitud no significa otra cosa que perpetuar la vida.

¿Y en el ser humano? ¿De qué modo un animal tan deficiente respecto a la actualidad de sus capacidades físicas puede prolongar la vida? Si, como vimos, en virtud de su configuración biológica, está obligado a ordenar todas las posibilidades que su sistema nervioso le ofrece en una sola, y en eso consiste el proyecto, ello significa que lo que en el animal era una simple espera, en el humano es un esperar teniendo que decidir y hacer. Por lo tanto, la plenitud requiere de un trabajo previo. El hombre ha de salir hacia el futuro labrándolo, acercándose a él, conquistándolo, en definitiva; su vida está volcada en tener que ganárselo mediante un esforzado quehacer, o como decía Unamuno, con un “duro bregar”.

A la realidad humana no le queda más remedio que proyectar en el marco de una realidad de la que ella forma parte. Y, de acuerdo con la que ya se ha

dicho, Laín, siguiendo a Zubiri, contempla una realidad que, entre otras notas, es asombrosa, inagotable, inteligible y poseíble.

¿De qué modo el proyecto de un espíritu encarnado puede abrirse paso en la realidad y qué relación guarda este proceso de incorporación del futuro con la muerte?

Mi contacto con la realidad me la muestra ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y poseíble. Mi vida, por otra parte, es futurición y lo es de un modo constitutivo y radical. Soy y tengo que ser sucediendo hacia el futuro con un movimiento doble, cósmico y espiritual, continuo e instantáneo. ¿Cuál habrá de ser, según esto, el modo de mi contacto con la realidad? Ya lo sabemos: el *proyecto* (Laín, 1965b: 785; 1978a: 87).

Así, la manera en que el humano está en la realidad es el proyecto, hasta tal punto que “Para mí, ente espiritual y carnal, ente sucesivo, la realidad es en cada instante “pudiendo ser” y “siendo” al mismo tiempo algo de lo que puede ser. No puedo aspirar a otra cosa mientras viva sobre la tierra” (Laín, 1965b: 786; 1978a: 87).

Ante todas las posibilidades que me ofrece una inagotable realidad, voy trayendo ‘al ser’ cuantas puedan llegar a formar parte de mi proyecto, en razón de las circunstancias, condiciones y limitaciones en las que me hallo. El vivir humano conviértese así en un continuo proceso de actualización de posibilidades, o lo que es lo mismo, un proceso creador de nuevos modos de ser. Desde esa posible plenitud, el humano afronta la muerte. Planteadas así las cosas, hemos de diferenciar dos aspectos:

1. ¿Qué elementos constituyen el proyecto humano? ¿Cómo se configura?
2. ¿De qué modo el proyecto humano prolonga la vida, o dicho de otra forma, de qué modo se enfrenta a la muerte?

1. Respecto a la primera cuestión, tres son, según Laín, los elementos en los que descansa el proyecto humano.

- *La pregunta*. “Vivir humanamente es proyectar y preguntar”, nos dice. Cuando el ser humano proyecta algo lo hace porque quiere conseguir alguna pequeña parcela de la realidad, pues, realmente, no ‘hay’ otra cosa. Como ella ofrece resistencia, el humano se ve obligado a preguntar y a preguntarse. Unas veces las preguntas que formulamos son absurdas y por ello mismo “nos traen sin cuidado” (“¿Qué pasaría si los árboles hablasen?”); pero, otras veces no es así, por cuanto van encaminadas a dejar al descubierto posibilidades acerca de aquello que queremos ser, y por ello mismo son preguntas que “ponen en juego nuestra existencia”. “Saber la respuesta es para mí un nuevo modo de ‘ser’; mi pregunta expresa una ‘pretensión de ser’”, escribe Laín.

Quiero alcanzar algo que todavía no es y pregunto. Todo proyecto, pues, encierra una volición y una pregunta. ¿Y qué es lo que quiere ser el humano en tanto que interrogante? Quiere ‘ser algo más’. Pero de todas las cosas que quiere ser, hay una sola a la que, desde un punto de vista ontológico, van dirigidas todas las demás; es entonces cuando “‘ser más’ equivale a realizarse más acabadamente a sí mismo cumpliendo más depuradamente la propia vocación” (Laín, 1965b: 789; 1978a: 91-92) (Esta cita corresponde a la segunda referencia; en la primera no figuran algunos términos).

Lo que al caballo es la animalidad ‘equina’ y al león la ‘leonina’, lo es al ser humano su propia plenitud: el adecuado cumplimiento de su vocación personal. Preguntando, “el hombre pretende ser algo de lo que quiere y puede ser”.

Ahora bien, lo que el hombre pretende es una cosa y lo que pueda suceder es otra, porque hay “eventualidades” que pueden hacer que yo ‘no sea’ lo que quisiera ser. Una de ellas es la muerte. Mi proyecto se halla continuamente amenazado porque entre todas las posibilidades se halla también la de ‘no ser’. De hecho, en el preguntar háyase implícita también la posibilidad de ‘no ser’. “La pregunta abre a la mente humana la perspectiva de la propia finitud y de la nada, puesto que ‘nada’ es ‘no ser’. En esto Heidegger y Sartre aciertan plenamente” (Laín, 1965b: 790; 1978a: 93). Si ante la posibilidad de ‘no ser’, Heidegger experimenta la angustia y Sartre la náusea, Laín, por el contrario, se encontrará con la esperanza. Por otra parte, se pregunta nuestro autor, “¿a qué hace referencia esa ‘nada’? “La ‘nada’ de no ser algo, ¿es equiparable a la ‘nada’ de no existir o ‘no ser en absoluto’?”

La muerte ha aparecido por primera vez en esta reflexión como una ‘eventualidad’ que deja ver la pregunta y que pone de manifiesto la posible inviabilidad del proyecto. Lo que se desea alcanzar, lo que todavía no es, lo que sólo se me muestra como posible, corre el riesgo de no ser por la presencia de la muerte.

- *La creencia*. Desde tres puntos de vista: psicológico, moral y metafísico se refiere Laín a la creencia. Psicológicamente, es un componente fundamental de la existencia humana sin el que no sería posible establecer ningún vínculo con la realidad que nos envuelve; desde un punto de vista moral, la creencia hace referencia a todos aquello “por lo cual somos capaces de sufrir y hasta de morir”. En este sentido, se sitúa en el contexto del concepto orteguiano de “creencias”: “Las ideas se tienen, mientras que en las creencias se está”, dice Ortega. Lo cual indica que son un componente inexcusable de la vida, hasta el punto de llegar a dar la vida por ello. Es a lo que se refiere este filósofo cuando habla de “la muerte regocijada”: la muerte de quien muere por sus creencias no puede ser sino una muerte llena de gozo.

Pero a Laín le interesa más ahora la perspectiva metafísica desde la que se puede analizar la creencia

¿Qué es la creencia? A mi juicio una estructura básica y prejudicativa de la existencia humana, por obra de la cual el hombre siente como ‘realidad efectiva’ la constitutiva ‘abertura a la realidad’ de su ser y descubre que allende el límite de su propia finitud hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir. Esa ‘necesidad’... es la vez subjetiva y constitutiva, psicológica y ontológica (Laín, 1965b: 795; 1978a: 98).

Laín habla aquí en un doble sentido de la creencia: el psicológico, esto es, el modo en que vivo el contenido de la creencia: mi efectiva implantación en la realidad, y -esto es lo realmente importante- el constitutivo: realmente constato que soy un ser abierto a la realidad en cuanto tal y a mi propia realidad. Esa implantación realmente efectiva en ella, me permite entrever la infinitud en ‘lo que hay’; mi finitud exige necesariamente algo sin lo cual yo no sería. La creencia nos ha llevado a la realidad. Si, empleando la terminología lainiana, el ser humano es ‘credente’, la realidad es ‘credenda’, es ‘digna de crédito’. Creemos en ella porque es creíble. Y lo es porque nos permite ser; nos ofrece continuamente posibilidades de ser con las que, efectivamente, llegamos a ser lo que queremos. Si con ella todo ha sido posible hasta ahora, ¿cómo no seguir dándole crédito?

La realidad me ‘fía’, me da cuantas cosas necesito sin condición alguna, me presta posibilidades de ser, ¿cómo no voy a fiarme yo de aquello que me ‘fía’ cuantas veces requiero de su fianza? La realidad nos ‘fía’ y el humano de ella ‘se fía’, lo cual significa que entre los dos polos de esa relación puede y debe haber con-fianza. “La creencia es la concreta interferencia de la primaria credibilidad de lo real y la radical credentidad del espíritu humano” (Laín, 1965b: 796; 1978a: 99).

En el discurso metafísico sobre la muerte en Laín, el papel otorgado a la realidad es decisivo. Sin la consideración metafísica que de ella hace, recogiendo las aportaciones de Zubiri, no sería posible tal análisis.

Si trasladamos todo ello a la pesquisa que estábamos llevando a cabo sobre el proyecto, ¿qué observamos? La pregunta nos había puesto ante la posibilidad de la ‘nada’. La muerte había sido presentada como una eventualidad que nos cerraba toda posibilidad de ‘seguir siendo lo que queríamos ser’ y que, por consiguiente, nos abría la vía del ‘no ser’. Ahora, junto a la pregunta, Laín encuentra en ‘la creencia’ una segunda vía para que nuestro proyecto más auténtico: el cumplimiento de nuestra vocación, pueda lanzarse definitivamente hacia el futuro, dejando atrás aquella vía ‘muerta’ en la que estábamos instalados. La propia constitución de la realidad sobre la que nos movemos lo hace posible. Una realidad inagotable y “obsequiosa” pone ante la mirada de

quien se encontró con ‘la nada’, nuevos modos de ser que, anulándola, la superan.

Mi pregunta me abre a la vez al ser y a la nada. La creencia y la confianza me ponen en la expectativa ‘de ser’ y me revelan, por tanto, mi constitutiva abertura al ámbito ‘del ser’, de la realidad. De ahí el gozo de la investigación prometedora, que pone al hombre de manera inédita en el ámbito del ser; esto es, en su más propio elemento metafísico. Preguntando a la realidad y obteniendo respuestas satisfactorias, el hombre está en su elemento, como el pez en el agua y de ahí su gozo... Y de ahí, que la creencia, puerta de acceso a la realidad y al ser, abra la mente del hombre a las ideas de eternidad e infinitud (Laín; 1965b: 800; 1978a: 103-104).

Asoman en el desarrollo lainiano del ‘proyecto’ los conceptos de eternidad e infinitud. En el cumplimiento de nuestra vocación, la forma humana de realizarse en su plenitud como organismo vivo, nos encontramos ante la posibilidad de la ‘nada’ y a la vez con la posibilidad del ‘todo’ y del ‘siempre’.

Como ya pasó en la etapa anterior, Laín pone como ejemplo más paradigmático del encuentro inédito (novedoso) con el ser, la investigación, o lo que es lo mismo, la búsqueda de la verdad. Ese es el lugar ‘natural’ del animal inteligente y libre, al igual que el lugar natural del pez es el agua. De ahí el gozo que experimenta estando en él. El ser humano busca en la realidad la verdad del ser que es él. Y en ese buscar, merced a la constatación de la efectiva condición abierta e inagotable de la realidad, advierte que siempre hay un “algo más”, que el proceso no tiene fin, y entrevé “las ideas de eternidad e infinitud.

- *La creación*. “En rigor, todo acto humano personal es un acto de creación”. El proyecto mediante el cual, el ser humano se dirige al futuro con el ánimo de hacer realidad lo que todavía está por venir, requiere de la pregunta como forma de acceso a la realidad y de la creencia como modo de instalarse en ella. Resta, pues, en un principio, incorporar las posibilidades de ser que ofrece la realidad como tal a la realidad propia, de tal manera que llegue a ser ‘real’ la plenitud que se anhela. Si en el animal las capacidades de ataque y defensa puestas al máximo son expresión de su animalidad; en el humano, la plenitud deviene de su capacidad de convertir todas las posibilidades parciales de ser en el único modo que se quiere ser. Eso que cada uno quiere ser responde a esa especie de llamada que denominamos “vocación”. Incorporando cuanto es acorde con ‘lo que quiero ser’ -con lo que mi vocación me dice- mi proyecto se va plenificando y mi vocación cumplimentando. En la creación, el proyecto cobra plena operatividad: “La creencia abre la existencia concreta del hombre a la realidad en que él constitutivamente está; su personal creación le pone directa e inmediatamente ante la novedad del ser” (Laín, 1965b: 803; 1978a: 107).

En todo acto creador hay que distinguir ‘lo recibido’ -aquello con lo que nos encontramos; lo dado- de ‘lo puesto’ -lo hecho a partir de lo recibido-. No habría creación sin algo ajeno al sujeto que lo posibilite. No crea el humano *ex nihilo*. Por eso Laín, siguiendo a Zubiri, habla siempre del humano como “cuasi-creador”.

Nuestro autor analiza la creación desde dos puntos de vista: “desde *lo creado* y desde *la actividad creadora*”. Lo creado por el ser humano -“*La Iliada*, *La Crítica de la razón pura*, las ecuaciones de Einstein, el jarro del alfarero-

Son fuentes de nuevas posibilidades para la existencia humana; nuevas posibilidades de fruición estética, de saber filosófico... o, más genéricamente, de ‘ser’. Nuevos modos de ser; esto es, nuevos seres... En cuanto ente cuasi-creador el hombre no crea y no puede crear nuevas realidades, pero sí nuevas posibilidades de contemplar y manejar la realidad, nuevos modos de ser en ella y con ella; a la postre, nuevos seres... La realidad es para mí cuando la recreo (Laín, 1965b: 803; 1978a: 107).

Pero más que en lo creado, la importancia ha de residir en la actividad creadora. Son tantas las coyunturas espacio-temporales en las que se desarrolla la vida de las personas y tantas las circunstancias que condicionan el particular camino que cada una emprende, que un discurso metafísico sobre el cumplimiento personal necesariamente ha de tener presente la idea de ser humano como tal humano, lo universal, independientemente de que se escriba una densa obra de filosofía, de que se haga un jarrón o de que exponga una lección. Todo acto creador incorpora un nuevo modo de ser en quien crea. Obviamente, no se incorpora el ‘material’ de la creación, lo creado, sino el nuevo ser que sale de la acción esforzada de crear. Por eso, en cuanto tal acción, formalmente, son iguales la acción creativa que conduce a *La Iliada* que la que conduce a un jarrón.

También aquí, al igual que hizo en *Las generaciones en la historia*; distingue tres tipos de acciones: repetir, copiar y crear. Varias son las notas que para nuestro autor determinan la acción creadora: 1. *Originalidad*, 2. *Osadía*

La existencia humana -ha escrito Zubiri- está *arrojada* entre las cosas, y en ese arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. Ese *arroyo* se hace especialmente notorio en la actividad creadora, y de ahí el ‘riesgo’ que por necesidad acompaña a la obra original (Laín, 1965b:805; 1978a: 109).

3. *Gratuidad*. Después de un esforzado trabajo, la idea inspiradora de un proyecto se hace presente como un “súbito regalo”. Esta nota le da pie a Laín para probar el carácter dual del ser humano:

La “revelación” del acto creador revela, a su vez, que el hombre es un “espíritu encarnado”. La búsqueda trabajosa, sometida a la ley biológica del “ensayo y el error”, declara la condición carnal del ser humano; la inteligencia de la pesquisa y la subitánea gratuidad del hallazgo inédito manifiestan su índole espiritual (Laín, 1965b: 805; 1978a: 109-110).

4. *Libre y contingente*. Siendo constitutivamente necesaria para el ser humano en su camino hacia el futuro, la acción humana es, no obstante, libre y contingente: “puede acontecer o no acontecer y ser de un modo u otro”; 5. *Abertura a la infinitud*. Sin duda, la nota que más directamente nos acerca al discurso sobre la muerte, y, finalmente, 6. *Gozo esforzado*: Mucha razón cabe atribuir a las palabras de Esquilo: “Con el sufrimiento se aprende”. Y aun cuando “la condición carnal y caída de nuestro ser exige este penoso tributo, ni el esfuerzo ni el dolor logran desvirtuar el gozo de la actividad creadora, que pone al hombre de modo personal en el elemento metafísico de la existencia humana (Laín, 1965b: 804-809; 1978a: 108-114).

2. ¿De qué modo el proyecto humano prolonga la vida, o, lo que es lo mismo, de qué modo se enfrenta a la muerte?

Ya hemos visto como el humano, en la elaboración del proyecto que le ha de permitir prolongar la vida, se encuentra ante la nada, ante la eventualidad real del ‘no ser’. La pregunta como elemento del proyecto pone de manifiesto esa posibilidad. La creencia nos instala en la realidad -una realidad que por su carácter obsequioso e inagotable nos permite adentrarnos en las infinitas posibilidades que ofrece- y nos abre a las ideas de infinitud e inmortalidad. Por otra parte, el modo propio de hacer el proyecto es crear: incorporar nuevos modos de ser que, en definitiva, remiten a lo que ‘queremos ser’; esto es, traer a la actualidad lo que en principio es sólo una posibilidad. Creando a partir de las infinitas posibilidades que ofrece la realidad, el ser humano elige de entre los infinitos modos de ser que puede llegar a ser uno sólo: aquel que responde a su vocación más originaria.

El mismo Heidegger que, en una primera etapa de su trayectoria intelectual, había quedado pasmado ante la nada que la muerte trae como única posibilidad segura de actualización, y que, ante la certeza de ese hecho, descubrió la angustia como modo de situarse ante la totalidad de su existencia, como el temple de ánimo más propio para afrontarla, en una segunda etapa, acabó preguntándose si “¿Tiene sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima finitud..., como ‘creador’, y por tanto como ‘infinito’?”

Este nexo causal entre la creación y la infinitud constituye la verdadera ‘almendra metafísica’ en este campo. ¿Qué sentido tiene relacionar ‘creación’ con ‘infinitud’?

En la actividad creadora de tres modos se le hace presente al ser humano la infinitud. En un principio, la descubre en sí. Percibe que su actividad creadora es “ilimitada e interminable. Si como organismo viviente no muriese, cada hombre haría una serie inacabable de cosas distintas y nuevas” (Laín, 1965b: 806; 1978a: 111). Así, en un mundo finito, “la actividad creadora nos permite descubrir la infinitud en lo temporal” (Laín, 1965b: 814; 1978a: 120). En segundo lugar, el humano creador, en tanto que ‘ontopoeta’ lleva a cabo una “entificación” creadora consistente en convertir sucesivamente la realidad en ser (en el lenguaje de Zubiri transformando ‘lo que hay’ en ‘lo que es’), y puesto que ha descubierto su creación virtual ilimitada, infiere el carácter infinito e inagotable de la realidad. En tercer lugar, la infinidad de posibilidades que la realidad ofrece hace que para el ser humano creador ella sea “obsequiosa, obsecuente... otorgadora o donadora de fundamento (por lo que) infiere que en el último fondo de ‘lo que hay’ late ‘lo que hace que haya’ y, por consiguiente, la constitutiva religación de su persona y de toda la realidad” (Laín, 1965b: 807; 1978a: 112). El ser humano y la totalidad de las cosas, toda la realidad, tienen su fundamento en ‘lo que hace que haya’ y a ello están religados, pero “sólo en el hombre se actualiza formalmente la religación” (Zubiri). Si el humano, en cuanto creador, se asemeja a Dios, concluye Laín, también “la creación es la operación en que más directa y pregnadamente se le patentiza la ‘religación’, la constitutiva implantación de su realidad y de la realidad de las cosas en la trans-realidad infinita, fontanal y fundamentante de Dios” (Laín, 1965b: 807-808; 1978a: 112). A través de una doble inferencia, en una actividad mental que parte de la propia experiencia creadora, Laín encuentra, sucesivamente, una realidad infinita y el fundamento de esa misma realidad, al que está el ser humano religado, como el resto de las cosas, y que él identifica con Dios. (Laín, 1965b: 808; 1978a: 112). Ahí mismo escribe: “La fecundidad de la actividad creadora es la instancia que mejor nos pone ante la perspectiva de la infinitud en que somos”. Y más adelante añade:

Llevemos nuestro análisis hasta el fondo. En cuanto conato de creación, la pregunta abre la existencia humana, no sólo a “lo que es”, término formal del acto creador, y a “lo que hay”, materia de las cuasi-creaciones humanas, mas también a “lo que hace que haya”. Quiera él verlo o no, el hombre creador -el hombre en cuanto persona- infiere en el fondo de la realidad la operación metafísica de una instancia fundamentante y donadora. La actividad creadora nos permite descubrir que, desde su fondo mismo, la realidad es, en el sentido etimológico de la palabra, “obsecuente”, “obsequiosa”, y si la realidad así “funda” y “obsequia”, ¿no quiere esto decir que en ese último fondo se conduce como un “tú”, el “tú” que da fundamento a todos los “tús” empíricos, el Tú absoluto? (Laín, 1965b: 812; 1978a: 118).

Laín llega así al final de su indagación acerca del proyecto humano. Como acabamos de ver, este estudio ha instalado al ser humano en “la infinitud en que

somos”. ¿Cómo cohonestar esta infinitud en la que ‘somos’ con la evidencia de la finitud en la que ‘estamos’?

Si la espera vital nos llevó al proyecto, en un viaje de ida y vuelta, volvamos de nuevo a ella, contando ahora ya con el equipaje del que nos hemos dotado, para rastrear las huellas que va dejando la presencia de la muerte.

Como un animal más, el ser humano espera constitutivamente seguir viviendo en el futuro. Esa espera es definida como un “hábito de la primera naturaleza humana... en cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar” (Laín, 1965b: 817; 1978a: 123). Es el modo humano de presentarse el instinto de conservación. Es algo innato; no adquirido, por tanto. Su espera vital, de carácter biológico en su origen, se ve desbordada y necesitada de transformación para adaptarse al medio so pena de sucumbir en la lucha por la existencia. La hiperformalización con la que se enfrenta al medio, a su ‘mundo’ exige la operatividad del sujeto. Es así como la espera vital ha de transformarse forzosamente en proyecto. Y lo ha de hacer desde la actividad. Ya no ha de bastar el modo de ser constitutivo, de primera naturaleza, sino que a él se le habrá de superponer otro, adquirido -de segunda naturaleza-, fruto de la operatividad de sus estructuras corporales y espirituales. La espera puramente vital necesita ser superada por otro tipo de espera en el animal humano. Naturalmente, las dos cohabitan en una misma realidad, pero no es una convivencia fácil. En ocasiones, el instinto de conservación se impone a cualquier hábito adquirido -como pueden considerarse las normas morales-, pero también es cierto lo contrario, hasta el punto que “sólo en virtud de ciertos ‘hábitos de segunda naturaleza’ deseará un hombre morir antes que esperar y realizar personalmente determinadas situaciones. Tal es el caso de quien prefiere la muerte a la indignidad” (Laín, 1965b: 818; 1978a: 125).

En posesión de un proyecto, el ser humano superpone el nuevo modo de esperar a la espera vital que, no obstante, como se acaba de decir, está siempre latente. Pero en el mundo creado por los humanos, en la sociedad, la supervivencia se reviste con otros parámetros. Ordena Laín, los modos específicamente humanos de esperar según varios criterios: 1. Según la operatividad del sujeto, distingue entre la espera en la que domina la “quieta expectativa” del sujeto esperante, entregándose a lo que pueda provenir de otro, la “*virtus aliena*”, (mosaica), y aquella en la que el esperante confía en sus propias posibilidades creadoras de ser y a ellas se entrega, “*virtus propria*” (hesiódica). 2. Según la profundidad de la entrega distingue entre espera *inane*, que es aquella en que el esperante “se mueve hacia posibilidades de ser que apenas le importan”, por lo que su entrega es superficial y lo que domina es el hecho de “pasar el tiempo” -dejar fluir la novedad-, o bien “matar el tiempo” -aniquilar antes de nacida toda posibilidad-. Laín junto a los “asesinos de realidades”, sitúa los “asesinos de posibilidades”, los que viven “empeñados en matar el tiempo” (Laín, 1965b: 856-826; 1978a: 132-133), y la espera *circumspectiva*, que es la propia de quien se propone “el logro de algún deseo

enderezado a la consecución de un bien -placer- o a la evitación de un mal -dolor-. Aspira el hombre en tal caso a ‘tener’ lo que espera’ y pone como ejemplo el hombre burgués. De él escribe:

Tiene como supuesto principal la desconfianza, y como utopía, la autosuficiencia... aspira a lograr lo que espera sin otro recurso que la *virtus propria*... el buen éxito consiste en la fruición de un logro previsto y el fracaso es la decepción por el advenimiento de lo inesperado.

Respecto a la muerte, la espera circunspectiva,

No lleva en su seno una implícita consideración de la muerte propia; ésta no pasa de ser un azar que sobreviene al esperante “desde fuera de él”, como la fulguración de un rayo o el atentado de un criminal. El burgués típico vive cerrando los ojos a la muerte; de ahí su deseo de morir inconsciente, dormido, y el prestigio de la eutanasia en ciertas áreas de la burguesía. Esa espera incluye sólo objetivos pertenecientes a la existencia terrenal, puesto que ellos son previsibles y manejables. La muerte “cae fuera” de su contorno, más aún los anula, los reduce a no “ser” y esto es lo que determina la honda aversión con que se la mira. Hablar de la muerte... ¿no constituye un signo evidente de “mal gusto”? Lo cual no es óbice para que la espera circunspectiva termine en el suicidio -esto es, en la muerte- cuantas veces la decepción irresignada llegue a convertirse en desesperación irresistible (Laín, 1965b: 827; 1978a: 135).

Este texto describe con un realismo notable la concepción de la muerte existente en nuestra sociedad. Ya nos referimos a este hecho cuando hablábamos del pequeño Laín en el tiempo de sus primeras vivencias de la muerte en su Urrea natal. En general, hoy, dado que todo está sometido a la previsión y al control que ejercemos sobre las cosas para sentirnos seguros en un mundo tan competitivo, cualquier noticia inesperada de una enfermedad desconcierta de tal modo que han surgido auténticos especialistas en preparar a los afectados para estas situaciones. No hay, ciertamente, en la sociedad, considerada en su conjunto, ningún tipo de *praemeditatio mortis*, pues, incluso a pesar de ciertos disfraces ideológicos, en general, nos hemos hecho todos muy burgueses.

Y, finalmente, se da la espera *auténtica o radical*, caracterizada por ser aquella en que mayor es la profundidad de la entrega. Todo el discurso anterior, con sus idas y venidas, ha venido a desembocar justo en este punto de inflexión:

En ella no se entrega el hombre a la mera degustación del paso del tiempo, ni al simple logro de un objeto deseado, sino al cumplimiento de una vocación personal. Con otras palabras: es

“auténtica” o “radical”, en este sentido, la espera que cuenta lúcidamente con la posibilidad del fracaso y de la muerte (Laín, 1965b: 827; 1978a: 135).

Se ha pasado de una espera vital que tiene en las capacidades innatas propias el fundamento de actuación en el momento cumbre de la lucha por la vida, presente también en el humano en forma de hábito de la naturaleza primera que busca la conservación, a una espera en que el individuo antepone el cumplimiento de una vocación -cosa ‘etérea’ ésta- a la posibilidad de la muerte. En la espera auténtica, pues, lo prioritario ya no es el hecho biológico de prolongar la vida, sino el dar cuenta de la máxima expresión creativa del individuo humano: la modulación de su ser. La importancia de lo biográfico desplaza lo biológico.

La novedad está en que surge un tipo de vida: la biográfica, desde la que se entrevé la posibilidad de superar, ‘de algún modo’, la muerte biológica. La biografía parece exigir una vida trans-biográfica. En esa impresión de la nueva realidad humana, la entrega que supone el cumplimiento de la vocación, en ‘lucha’ con una realidad que es también resistente, ha sido la responsable.

Si la vida biológica tiene para el individuo un final inevitable sobre el que sólo cabe esperar desplazarlo lo máximo posible en el tiempo -en eso consiste la ‘razón’ biológica inmediata de la animalidad; la mediata coincide con la perpetuación de la especie-, el ser humano cree posible desde su quehacer seguir siendo siempre al margen de la temporalidad. El ciclo vital, biológicamente hablando, es vida-muerte y no hay más, mientras que el resultado de una exigencia biológica, esto es en el presente discurso el proyecto, se convierte en la más alta capacidad de salir adelante en la lucha por la vida, hasta el punto que su actuación no consistirá ya sólo en prologar la vida biológica sino en asegurarse para ‘siempre’ la vida resultante de configuración global del proyecto en cada individuo.

Ortega dice que sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, aquél en el que coincide lo que hace con su verdadero sí mismo; vista así la vocación es el ideal de uno mismo, lo que uno quisiera ser, el modo en que uno se vislumbra a sí mismo; si ésta es la idea que nos llama y nos atrae empujándonos hacia ella, cumplimentarla habrá de consistir en llevar a cabo un tipo de vida en que lo realizado en el proyecto general de vida vaya encajando en todos sus extremos con el referente hacia el que nos sentimos impelidos. En ese quehacer irresistible para muchos seres humanos, la presencia de la muerte es una posibilidad más, pero en modo alguno la única posibilidad.

Si dejamos de seguir ese quehacer de identificación, dejamos de ser nosotros mismos: morimos para nosotros.

Quien es traidor a su vocación propia incurre en falsedad vive “en falso” y deja de ser “él mismo”. No nos arredre el afirmar que ese

hombre “muere”. Hay, en efecto, varios modos de morir, y uno de ellos, distinto de la “muerte biológica” es la “muerte biográfica” de quienes siguen una vida individual distinta de aquella a que su vocación les llamaba (Laín, 1965b: 828; 1978a: 136).

En este contexto, utiliza Laín, como ya hiciera en la etapa anterior, el concepto de ‘aburrimento’ para referirse a aquellas situaciones en que lo que hacemos nada tiene que ver con nosotros y que, por tanto, en nada vienen a dar cumplimiento de lo que queremos ser. A esas situaciones las llama nuestro autor “cadáveres biográficos”, despojos de algo que pudo haber sido y que no es; ocasiones perdidas de posible cumplimentación.

Hay pues, un modo de morir, el “morir biográfico”, consistente en no dar cumplimiento de la propia vocación; en llevar a cabo un proyecto personal de ser en el que no se da cuenta de la plenitud a que el ser humano tiende, como el animal tiende a la suya. El proyecto creador que el espíritu encarnado se vio forzado a realizar para conquistar el futuro no ha servido a tal fin; ha quedado truncado en el camino y el individuo humano responsable de su ejecución yace “muerto”; es decir, no ha llegado a su plenitud, a lo que muy bien podríamos denominar como “humanidad específica” (al igual que del león predicábamos la plenitud leonina como la propia de su “animalidad específica”).

Ahora bien, si quienes no se complimentan son muertos biográficos, sin futuro, por tanto; ¿qué cabe decir de quienes se entregan permanentemente a su vocación configurando así un proyecto humano propio? ¿De qué modo se relacionan con el futuro y con la muerte?

Por de pronto, según Laín, asumen sin aspavientos y “lúcidamente” el riesgo de la muerte. Lo cual no quiere decir -afirma- que “el cumplimiento de una vocación sólo es auténtico cuando pone a su titular ante el peligro de morir” (Laín, 1965b: 831; 1978a: 139). En la búsqueda de la plenitud específica, el autor de ese proyecto, de esa biografía, espera llegar a ella aun a sabiendas de que la muerte biológica puede interrumpirlo en cualquier momento; cuenta con la muerte; su posibilidad no le hace disminuir un ápice en su trayectoria. No queda paralizado ante el abismo, ante la ‘nada’. Tal es la fuerza de la creación personal. “Sólo arrostrando con resolución de una “muerte biológica” puede ser evitada con seguridad la caída en un “muerte biográfica” (Laín, 1965b: 830-831; 1978a: 139).

Entonces, ¿de qué manera está constituido el ser humano para que el ‘cuidado’ por la existencia -la supervivencia animal-, momento álgido de la ‘animalidad’, quede relegada ante el cumplimiento vocacional? ¿Qué espera con tanto ahínco quien se encamina y se encamina sin cesar hacia su plenitud humana?

Algo instalado delante de su mirada, algo que pertenece al futuro y que atrae con fuerza irresistible es lo que debe esperar, porque si no, ¿cómo se explican tantas renunciaciones y tan esforzado y duro bregar por el mundo? “Todo aquello a que un hombre vocacionalmente aspira -con otras palabras: todo lo que un hombre auténticamente espera- es su versión personal del sumo bien”. (Laín, 1965b: 830; 1978a: 138)

Advierte el autor que “una obra vocacional no es nunca ‘el’ sumo bien”; alude a “su versión personal”. La espera auténtica o radical, recuerda Laín es “una espera vocacional que ha sabido asumir con lucidez mayor o menor la posibilidad de la muerte o, desde otro punto de vista, la espera vocacional del sumo bien” (Laín, 1965b: 834; 1978a: 143).

Y es en este punto donde se entremezclan vocación, sumo bien y muerte.

El creador por vocación no se contenta sólo con que su obra personal “sea”; pretende también que esta obra suya “siga siendo”; en último extremo que “sea siempre”... el hombre creador aspira a que el valor de su creación sea “reconocido” en un orden de la realidad donde impere la ley del “siempre” (Laín, 1965b: 835; 1978a: 144).

El bien personal que se persigue es, pues, el reconocimiento del ser así modelado en la vocación. Pero, obviamente, no se trata del reconocimiento que se dispensa en los homenajes públicos *ante-mortem* o *post-mortem*, ni de las placas que se otorgan y que acaban poniéndose sobre un mueble o en un cajón, o las que dan nombre a una calle, ni tan siquiera de las obras que quedan en los museos o en las bibliotecas, pues “también para el sepulcro hay muerte”; lo que se espera es el reconocimiento del “valor” de lo realizado y además en un “orden” de la realidad -se ha dicho con anterioridad que la realidad es inagotable e infinita- donde impere la ley del “siempre”; es decir, en un plano distinto del espacio-temporal que conocemos y en el que vivimos.

Poco ha de importar, dice Laín, que esa aspiración adquiera las formas propias de “la trascendencia o el panteísmo”; lo cierto es que “invisible u ostentada, tal aspiración existe en la estructura de todos los actos humanos que no sean puro ‘pasatiempo’ para quien los ejecuta”.

Existe pues, un anhelo de eternidad -“siempre”- en el ser humano vocacionalmente creador y una aspiración a que lo hecho sea reconocido -necesariamente, por algo o alguien- y en eso consiste el bien al que su proyectar tiende. Ya no está en juego la supervivencia terrena, la prolongación de la vida biológica; de lo que se trata ahora es de la prolongación de la vida biográfica. He ahí la cuestión: ¿Es digna de confianza una realidad que se muestra inagotable, “obsequiosa”, infinita y fundamentante, para quien espera vivir -del modo que sea- siempre *en ella*?

¿Cómo puede el ser humano llegar a plantearse tal “excentricidad”, conociendo como conoce la inexorabilidad de la muerte biológica?

Mi segurísima muerte y la muerte no menos segura de mis congéneres, ¿no impiden *a radice* la posibilidad de que “sean siempre” cualquier acción o cualquier valor de mi vida? La muerte convierte en radicalmente problemática la realidad del “siempre”; no la niega, pero sí la hace cuestionable. La relega, en último extremo,... al dominio de la creencia y la confianza (Laín, 1965b: 835; 1978a: 144).

La palabra “confianza” nos ha de permitir transitar de la espera a la esperanza. De esta última nos hemos de ocupar en la Cuarta parte, cuando, tras la descripción de la “experiencia de la muerte” y el “discurso sobre la muerte” en Laín, afrontemos la “actitud ante la muerte”.

El recorrido histórico que hemos iniciado en 1957 con *La espera y la esperanza* nos lleva ahora a 1960. En un artículo ya citado, “La enfermedad como experiencia”, Laín se refiere a la enfermedad afirmando que no sólo afecta ésta a la constitución biológica del individuo que la sufre, sino que también afecta, y de modo ineludible, “al sentimiento que el hombre tiene de su propia vida”, toda vez que “sentirse enfermo es sentirse amenazado, vivir expresamente, con identidad mayor o menor, el riesgo de morir”. De ahí que “el enfermo siente radicalmente amenazada la posibilidad de los proyectos de vida anteriores a su enfermedad (“muerte biográfica”) o, si la dolencia se hace grave, la posibilidad física de su existencia misma (“muerte biológica”) (Laín, 1960b: 56-60). Desde el punto de vista de la enfermedad, distingue como modos de morir: la muerte biográfica, que aquí la identifica con la imposibilidad de llevar adelante los proyectos parciales iniciados previamente al hecho de caer enfermo, y la muerte biológica.

En 1963 escribe una “Crítica” al libro de José Ferrater Mora: *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, en el que, tras dar cuenta muy sucintamente de lo que allí se dice, expone su opinión sobre el enfoque y el tema del libro, pues “nada acredita tanto el agradecimiento del lector al autor como la formulación de alguna observación amistosa acerca de lo leído”. Tras unas observaciones formales al libro, cierra la crítica con dos puntos que dejan ver su propio pensamiento.

El primero hace referencia a una importante cuestión, la de la actitud ante la muerte. Y aun cuando éste sea un tema que será desarrollado más adelante, lo presentamos aquí al hilo de esta Crítica. Plantea la diferencia existente entre una visión “estética” y una visión “personal” del morir humano, a raíz de la frase de Rilke: “*O Herr, gib jedem seinen eigen Tod!*”, “¡Señor, da a cada uno su muerte

propia!"; afirma nuestro autor la insuficiencia de esta frase, toda vez que conduce a una visión parcial de la actitud que el ser humano puede mantener ante su propia muerte. "Pienso que para el hombre la muerte *es* propia y *debe ser* apropiada: propia, *la* muerte; apropiada, *tal* muerte. Sólo así puede ser el morir un acto personal" (Laín, 1963c: 367). Para ello, propone que, junto a la citada por Rilke, para completar su significado mejor sería decir: "¡Señor, haz que cada uno sepa hacer suya -se la apropie personalmente- la muerte que le toque, cualquiera que ésta sea!".

De este modo, distingue entre lo que podría ser considerado un morir a la altura de la 'categoría' de la biografía del muriente, con todo el boato, o falta de él, que de acuerdo a lo hecho y sido, socialmente considerado, le corresponde - por ejemplo, la muerte propia de un torero no ha de ser otra que morir en la plaza-. Sería ésta la visión "estética" de la muerte, y, por otra parte, el hecho de que cada ser humano, siempre que las circunstancias -imprevisibles- se lo permitan, pueda hacer del morir un acto de apropiación, que haga suyo ese instante supremo, que lo llegue a vivir como el corolario de una vida. Todo ser humano puede hacer del momento de la muerte el momento máximo de apropiación personal, punto y final de su trayectoria vital y biográfica.

Sobre este tema escribió Laín el artículo "La muerte propia" en la revista *Jano*. Dado que, como se ha dicho, ha de ser motivo de reflexión en otro lugar, allí remitimos.

Su segunda observación personal al hilo del libro de Ferrater Mora hace referencia al capítulo que versa sobre la supervivencia y la inmortalidad. Se pregunta Laín

¿Por qué, de hecho, puede creerse y puede no creerse en la inmortalidad del ser humano? ¿Por qué todo hombre cabal tiene que debatirse alguna vez con el problema de creer o no creer en su propia inmortalidad? ¿En qué medida tal necesidad de la mente humana -con otras palabras: en qué medida el hecho ineludible de vivir el hombre inmerso en la cuestión de la inmortalidad- arguye efectivamente en favor de ésta? (Laín, 1963c: 367).

Preguntas que quedan aquí planteadas y sobre las que, implícitamente, discurre todo el discurso metafísico sobre la muerte en Laín en esta época.

1967. En "La ventana al infinito", afronta el problema de la muerte pero referido ahora a la lucha que el hombre mantiene -y mantendrá- contra la muerte para desterrarla de su horizonte. Parte de una palabras de Condorcet: "Sin duda el hombre no se hará inmortal", con las que coincide, para expresar que el deseo de inmortalidad del hombre sólo puede venir a través de dos vías: la fama y la "misteriosa existencia del alma más allá de la muerte del cuerpo" (Laín, 1967b:

14). Pues los hombres mueren y seguirán muriendo. Pero aunque no consigan vencerla, señala, “han comenzado a ejercitarse con ahínco en el arte de no morir” -cita como ejemplos: la hibernación, la desecación y el trasplante de órganos-, lo cual no está nada mal después de tantos milenios dedicados al arte de matar. Pero bien es verdad que, no obstante la mejora que traerá la investigación médica, siempre habrá un ser humano a quien nadie la podrá arrancar su dolorido sentir. Estas son las palabras de Azorín que Laín recoge en varias obras para expresar la situación a la que está ‘condenado’ del ser humano.

¡Eternidad, insondable eternidad del dolor! Progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más profundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza, meditadora y triste, reclinada sobre la mano. No le podrán quitar su dolorido sentir (Laín, 1967b: 14).

Alguna causa biológica y psicológica debe haber para que en la sociedad del bienestar actual -la utopía de tantas generaciones anteriores, la causa por la que murieron tantos millones personas- haya, más que nunca, seres humanos encerrados en “su dolorido sentir”. Cuando se tiene todo lo que antaño se anheló, y mucho más que ni se sospechaba, ¿por qué sigue inquieto el ser humano?

El artículo hace referencia a la infinitud en Baudelaire y en Heidegger, en referencia a frases ya comentadas, para acabar con un argumento también conocido: “La finitud de la existencia, incluso como problema, ¿puede acaso ser desarrollada sin una *presupuesta* infinitud? (Laín, 1967b: 114), pregunta que es la que se plantea el filósofo alemán en *Kant y el problema de la metafísica*.

1968. En “Metafísica de la enfermedad” apenas ninguna referencia explícita a la muerte. A propósito de la vulnerabilidad humana se pregunta por el posible origen de la idea de la propia mortalidad. “¿Cómo un “Robinson puro” llegaría a la noción de su propia mortalidad?, a lo que responde que “la visión de la muerte de los demás alumbra o confirma el sentimiento de nuestra vulnerabilidad, y la vivencia de nuestra vulnerabilidad, lleva *in nuce* cierta adivinación de nuestra mortalidad” (Laín, 1968: 25).

1970. Vuelve a publicar, ahora en *Ciencia y vida*, un fragmento sobre la muerte en la sociedad moderna con el título “La presencia de la muerte” (Laín, 1970a: 133-137), al que ya nos hemos referido cuando nos hemos detenido en 1952, año en que también apareció publicado.

De esta etapa, el resto de referencias al tema de la muerte en Laín provienen de folios sueltos, bien manuscritos, bien mecanografiados, que están

depositados en el Fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia. De todos ellos, sólo uno aparece datado; el resto, excepto uno, son borradores bajo un encabezamiento común “Mundo Nuestro” (2) y “Teatro y Vida” (3). Durante años estas secciones vieron la luz en *La Gaceta ilustrada*, que se publicó periódicamente durante el tiempo que abarca la presente etapa de nuestro estudio. La investigación para datarlos se llevó a cabo, sin éxito, en la Biblioteca Nacional de Madrid. Allí se consultaron los tomos que contienen la práctica totalidad de los números publicados hasta 1975 (fecha en que dejó de editarse) sin detectar su presencia, por lo que ignoro si se hicieron públicos o no.

Todos ellos, junto con los referidos en etapas anteriores, sin duda alguna, aportan mucha luz a esta investigación por lo que les concedo una extraordinaria importancia. En general, es evidente que el Fondo constituye una fuente de gran valor para seguir la vida y la obra de Laín en muy distintos temas -entre ellos, el nuestro-, y que muchos de los miles de folios y recortes que contiene merecerían ser seleccionados, ordenados, clasificados con más profundo rigor, impresos y, en algunos casos, publicados.

Volvamos a la senda de la muerte para tratar de poner de manifiesto el gran valor de estos documentos inéditos.

La primera referencia a la que se hará mención es la que aparece encabezada del siguiente modo: Arte y cultura: 14-04-1970, con el siguiente título: VI. “El problema de la muerte: ‘El rey se muere’, de Ionesco”. Manuscrito de tres folios por las dos caras, excepto el último. Cinco páginas, en total.

Debe pertenecer a algún ciclo de conferencias, o algún curso, por cuanto Laín empieza con las siguientes palabras: “Vamos a examinar esta tarde qué es la muerte -la inexorable realidad de la muerte- para el hombre actual. Y vamos a hacerlo mediante el análisis metódico de una de las piezas teatrales en que este problema más nítida y expresivamente tra(¿ns?)parece: “El rey se muere” de Ionesco.

Por su carácter de inédito expondremos en sus rasgos generales el contenido del mismo. El escrito está estructurado en las siguientes partes:

I. Ionesco. Su trayectoria.

II. “El rey se muere”. En este punto da cuenta, entre otras cuestiones, del argumento de la pieza: “En su forma más pura y simple: un rey (Berengario) a quien dan la noticia de que va a morir en el plazo de hora y media y que efectivamente va muriendo a lo largo de él”, del contexto en que discurre la acción y los personajes, cuestiones técnicas de la representación y literarias y, finalmente, la perspectiva humana del tema: “la agonía y la muerte de un hombre: el rey Berengario. Pero este hombre, este rey, ¿qué es, a quién representa? ¿Quién muere en “El rey se muere?”

III. Quién muere en “El rey se muere”, estructurándolo en los siguientes puntos: “1. Inmediatamente, el rey Berengario; 2. A través del rey Berengario –en él y con él- un hombre, cualquier hombre, el hombre...3. A través del hombre *in genere* (subrayado; la cursiva es mía), la imagen que el hombre se ha hecho de Dios. ¿Dios mismo?”

IV. Qué es la vida desde la perspectiva de la muerte inminente. Momentos integrantes -siempre según el drama de Ionesco- de esa situación: 1. Rebeldía... 2. Resignación... 3. La muerte siempre llega demasiado pronto... la constitutiva “incompletud” -y, por tanto, futuridad- de la vida humana: en el orden ejecutivo y en el moral, siempre hay algo por hacer. La vida como un aplazamiento sucesivo. 4. Descubrimiento del valor radical y elemental de la experiencia de la vida; en definitiva, de la vida misma. a) El frío del suelo bajo los pies, b) El alivio del dolor, c) la misma vida doliente; vida aunque sea con dolor, d) Si la vida es exilio –*post hoc exilium*- el exilio mismo. 5. El desvalimiento y la infantilización: necesidad de regazo, petición de que la realidad sea un regazo, una *Magna mater*... a) El valor vital del puro presente, b) Más aún, si el presente es amor, c) Pero aunque el presente no sea más que pura (¿?), nueva pregunta sin respuesta, descubrimiento de la propia realidad como un desnudo “yo” que interroga; 6. Ambivalencia en cuanto al destino del mundo entorno: a) Que todo muera; no, que todo permanezca...

V. Qué es el hecho y el acto de morir. 1. La vivencia de la agonía... Soledad radical, 2. El valor supremo del instante, cuando el instante es de veras supremo, 3. La sed de inmortalidad: a) La de los reyes, la del hombre, ¿es una inmortalidad provisional?, b) Carácter contranatural de la muerte para quien, como el hombre, ha descubierto su realidad, c) el grito final: la radical menesterosidad, la radical exigencia de un “para siempre”... Ionesco y Unamuno.

VI. Final: el mundo en torno. Luz de tarde primaveral, tibieza, verde incipiente de los árboles. Realidad. Mundo. Vida. Y en medio, nosotros, seres que hemos de morir, que amamos la vida, el mundo y la realidad, y que sentimos en el tuétano de nuestra alma la exigencia del “para siempre”. El *Cant espiritual* de Maragall... (Antes, se pregunta) ¿Será no más que sombra el tiempo que pasa, y no más que ilusión el lejos y el cerca, y lo poco, lo mucho y el demasiado? ¿Será sólo ilusión el mundo que veo?

A continuación aparece escrito el poema de Maragall que acaba con un verso muy frecuentemente utilizado por nuestro autor: ¡Sia'm la mort una major naixença!

Y acaba preguntándose: “¿No es este, después de todo, el último sentido de “El rey se muere”? (Laín, 1970b: 1-5).

Sin duda, aun cuando se refleje el pensar y sentir de Ionesco, es notoria la presencia de Laín en el esquema presentado que, de suyo, supone ya una interpretación. A mi juicio, dos son los hechos que lo corroboran: el punto en que la reflexión personal de Laín nos lleva dos veces en apenas ocho líneas al “para

siempre” y, en segundo lugar, a un nuevo documento hallado en el Fondo. Su título: “Meditación de la muerte”.

Con el encabezamiento genérico de ‘Teatro y Vida’, de “Meditación de la muerte” merecen ser entresacados algunos párrafos e ideas. Debió ser escrito hacia mediados de la década de los sesenta y está también dedicado a reflexionar, ahora como simple espectador, no como ponente, sobre la obra citada de Ionesco. Son cinco folios mecanografiados, con tachones y alguna rectificación.

Si la verdadera filosofía es, según vieja sentencia ascética, la meditación de la muerte, los espectadores de “El rey se muere” de Ionesco deben salir de la representación convertidos en filósofos de tomo y lomo (pues) ¿qué otra cosa sino una insistente y desoladora *meditatio mortis* es este drama.

Tras contar el argumento, hace referencia a las diversas actitudes que se dan en el rey moribundo en esa hora y media que le han dado de vida: no aceptación dialéctica, no aceptación desesperada, la evasión pueril, la entrega quejumbrosa, la entrega atónita, la pura y simple entrega. Pero más que una obra sobre posibles actitudes ante la muerte, lo que Laín ve en “El rey se muere” es una “teoría de la muerte. Lo que la muerte es para la humanidad entera y en la total realidad del cosmos” (Laín, s/f: 2).

Cuatro son los distintos ‘seres’ que a lo largo del drama va asumiendo el rey Berenguer (frente a Berengario en el inédito anterior): dos reales y dos simbólicos. Los reales son: la muerte como personaje, como rey; y la muerte como individuo humano, como persona. Respecto al primero, señala que es la muerte más externa y superficial: la que afecta a títulos y cargos, de todo lo cual da rápida cuenta ‘el desnudador viento de la muerte’. Respecto al segundo, el morir de la persona, que aparece bajo la ‘cáscara brillante o miserable de nuestro papel en el mundo’, se convierte en la parte poética del drama. Cómo todo un rey envidia a una criada: cómo siente el frío del suelo bajo los pies al saltar de la cama en invierno, el dolor del flemón en la boca, el roce de un indumento barato y remendado “¡Qué maravilla, sentir que la dura realidad del mundo nos hace día a día patente nuestra propia, viviente realidad!”. En todo ello ‘cae’ ahora aquel que va morir. El inmenso valor de lo sencillo, de lo más simple: ¡estar vivo! Ahora, ahora que sabe la hora de su muerte; ahora que ya es tarde.

Como símbolo muere también Berenguer de dos formas. En tanto que en él está presente la Humanidad. “La muerte de un hombre -escribe Laín- es el símbolo de la muerte de todos los hombres”. Y continúa:

Sí, la humanidad entera morirá, se extinguirá totalmente algún día. Nada más cierto. Pero ante esa muerte inexorable, ¿debe ella gritar, contra la sentencia horaciana, un desesperado *omnis moriar*? ¿Es morir del todo el destino último de la humanidad? La vida del

hombre, ¿queda en ser ‘una pasión inútil’ como Sartre escribió y tantos han repetido?

Ese parece ser el sentido que le da Ionesco a la vida humana. Berenguer desaparece del escenario y queda éste vacío, sin nada. Es entonces cuando, según Laín, el rey simboliza a Dios y cobra presencia la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. “Dios, hechura del hombre, muere con el hombre. Tras la muerte de éste, como en el escenario tras la del rey Berenguer I, la nada”.

Pero sin duda, la reflexión final de Laín es toda una declaración de intenciones personales. Volviendo atrás, el rey había dicho “Estoy solo”. Y Laín, como queriendo poner de manifiesto la contradicción de Ionesco y de quienes como él piensan, se pregunta:

Para quien es capaz de sentirse radicalmente solo, para quien puede segregarse del mundo y recluirse, absoluto, desligado de todo, en el seno de los senos de su realidad más personal, ¿puede ser el hecho de la muerte una aniquilación total? La reducción de su ser a la nada, ¿no sería una suerte de milagro al revés?, el crudelísimo antimilagro de una potencia infinita y absoluta (Laín, s/f: 5).

Y retomando una frase de Berenguer que habla ahora como filósofo y no como rey: “Nadie desea la muerte; luego la muerte es contra natura”, sentencia Laín: “Sí, contra la naturaleza de quien viviendo es persona, contra la naturaleza personal”.

Esta es, pues, la lección que, a nuestro juicio, saca Laín: la muerte no casa *en* la realidad personal; muy lejos, por lo tanto, de la que presenta Ionesco: la nada final. En este breve pensamiento lainiano encontramos ínsito todo el discurso que sobre la muerte viene siendo objeto de nuestro recorrido.

De esas mismas e indeterminadas fechas (mediados de la década de los sesenta), es otro documento que Laín tituló “Vivir y morir”, encabezado también con el genérico “Teatro y vida”. (Manuscrito, tres folios)

En él, merced a la obra *Der Meteor* (“El meteoro”) de Dürrenmatt, se plantea la paradójica situación de quien queriendo morir no muere y de quien queriendo vivir, muere. Esta obra es la cara opuesta de la escenificada en la obra de Ionesco. Para nuestro autor representa “la pesadísima broma que llega a ser el vivir, el seguir viviendo, cuando un quiere morir y la muerte no viene”.

El personaje, el escritor Schwitter, un afamado premio Nobel de literatura, muere en una clínica donde, tras certificar su defunción, se le amortaja el cuerpo y se le introduce en el féretro. Estando ahí, el ‘muerto’ vuelve en sí y piensa que mejor será morir en la humilde casa donde empezó su carrera como

pintor y como escritor. Y allá que se va. Estando ahora habitada, la alquila y se tiende sobre el modesto lecho -“en el ambiente de sus orígenes, queriendo mostrar así su íntima repulsa por lo que luego ha sido su vida”- mientras se dispone a esperar la deseada muerte.

La muerte, sin embargo, no llega. Quienes sí lo hacen, en cambio, son todos sus conocidos que van a verle y a charlar con él.

Cuando de nuevo se alza el telón parece ser que sí, que ahora ya, definitivamente, el aspirante a muerto está muerto. Ante su cadáver, se pronuncia el discurso funeral. Cuando todos se van, excepto uno, el pseudo-cadáver vuelve en sí. Y aparecen nuevos personajes conocidos con quienes mantiene diálogos sobre su situación: un hombre a quien la muerte parece despreciarle, “como burlándose de él en este tedioso, engañoso e irritante mundo”.

Poco a poco van muriendo todos, “todos van sucumbiendo ante el inmortal desesperado de la vida”. La comedia termina con “los cánticos y la trompetería del Ejército de Salvación que, ante el abrumado Schwitter, quiere celebrar el portento de su bien comprobada, de su estupenda y edificante resurrección” (Laín, s/f: 1-3).

Al margen de tan espléndido argumento, dos posibles significados vemos en este escrito: la nula relación existente entre la vida biológica y la vida biográfica en cuanto a su consistencia y duración y la necesidad que tienen los humanos de justificar sus creencias para tener algo a que acogerse con fuerza para seguir su obligado peregrinaje por este “tedioso, engañoso e irritante mundo”, según determinada perspectiva de situarse ante él. Y en este sentido, lo fácil que puede ser encontrar sucedáneos que nos fijen en tierra desde más allá de las nubes.

El tercer documento que responde al encabezamiento “Teatro y vida”, con el título: “Ayer, hoy y mañana”, bien podría ser considerado como una prolongación de alguna de las ideas recogidas en *Las generaciones en la historia*. (Mecanografiado, cuatro folios).

En él se pregunta el autor, “¿cuándo está muerto y escrito el pasado? Cuando se nos impone como una losa que inexorablemente determina nuestras decisiones... para mí, porque soy libre, mi pasado no ha muerto y no está escrito; en cuanto puro hecho, yo no puedo, ciertamente, anularlo o cambiarlo, pero sí evitar que pese sobre mi vida personal como una losa moral inmutable, opresora y determinante” (Laín, s/f: 3).

Si el pasado fue visto como lo muerto, en tanto que ‘ya no es’; de ahí que el ser humano, ávido de infinitud, apunte siempre hacia el futuro pues sólo en él se desvelan continuamente las posibilidades que hacen posible la novedad de ser, ahora interpreta Laín que el peso que pueda llegar a ejercer el pasado es lo que lo

convierte en muerto o no. Un pasado que pesa “como una losa” y que no deja moverse hacia la futurición es un pasado muerto; un pasado asumido e incorporado que lanza hacia el futuro, en modo alguno lo es. Es la línea que seguirá a partir de los primeros años de la década de los 50. La biografía en modo alguno es una losa; el pasado supone una labor creadora que va dando forma a un proyecto y cumplimentando una vocación. La misma esperanza se asienta en él. Es lo que plantea ya en 1954 en *Memoria y esperanza*, su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua.

Con el título “Morir: cuándo y cómo”, tras el genérico “Mundo nuestro”, afronta Laín el tema del “bien morir”, a raíz de la conferencia “Problemas de la eutanasia” del profesor Werner Forssmann, premio Nobel de Medicina, impartida en la Universidad de Madrid. (Manuscrito, cinco folios con tachones).

Antes de contestar a las dos importantes preguntas que se plantea al inicio de este escrito: “¿cuándo morir?” y “¿cómo morir?”, se hace eco Laín del “espinoso pero ineludible” tema que afecta a todos los ámbitos de un país. Como prueba de su carácter ineludible, parte de una experiencia común: “Quien haya tenido la experiencia de ver morir o cuasivivir a los que pasan días y días en una UVI no necesitarán argumento alguno para hacer suya la frase en cuestión”. (Se refiere a una que dijera ‘un eminentísimo español’ a su primogénito: “En España, hijo, hasta el morirse es cosa difícil”).

Las múltiples preguntas que cabe hacerse quedan ya muy lejos, comenta Laín, del tiempo en que el médico “se limitaba a reunirse con la persona más caracterizada de la familia del moribundo, a decirle que en aquel caso ya la ciencia no podía hacer nada y a desaparecer con discreta y cómoda rapidez”. Ya las cosas exigen otro planteamiento. Esa nueva actitud es la que trajo a Madrid al profesor Forssmann. Laín recurre a una historia real contada por éste para contestar a sus preguntas iniciales: al poeta y novelista Theodor Storm le detectan un cáncer de estómago con diagnóstico fatal: muerte en plazo breve - ocurría en 1888-. Cayó en una profunda depresión, hasta el punto que compuso un poema, “Comienzo del fin”, despidiéndose así de la vida. Sus familiares pusieron de acuerdo a tres médicos eminentes a quienes previamente les habían informado de la situación: los tres, después de unas pruebas, afirmaron categóricamente que el primer diagnóstico había sido un error. El escritor mejoró rápida y notablemente, vivió algún tiempo exento de temores a la muerte y aún le dio tiempo de componer lo que para muchos había de ser su obra maestra: “El jinete enmohecido”. “¿No es cierto -se pregunta Laín- que este singular suceso - singular debería ser conocido y meditado por todos los estudiantes de Medicina?”

Morir: ¿cuándo? Cuando le llegue a uno su hora... Morir: ¿cómo? De muchos modos posibles, desde luego. Pero, entre ellos siempre será el más consoladoramente humano aquél en que el moribundo pueda tener junto a sí a médicos semejantes a los tres que supieron

procurar a Theodor Storm un trozo de vida animosa y creadora (Laín, s/f: 1-5).

Es evidente que en este tiempo, Laín, no tiene una opinión favorable sobre el problema que plantea la eutanasia. Recordemos que unas páginas atrás criticaba esta postura como propia de una sociedad burguesa que, pendiente de todos los logros posibles, no tiene en cuenta aquello que no puede llegar a controlar, razón por la cual la muerte no está entre sus cálculos y es ignorada.

Menor contenido tiene el artículo “Dos muertos” (Mecanografiado; tres folios) que es un recordatorio de dos personas fallecidas: Antonio García Bellido e Isabel Cifuentes. Tras ensalzar la figura del primero, y describir la muerte de la segunda (en accidente de tráfico siendo muy joven), Laín escribe:

Y entonces, cuando la indomable brutalidad del azar destroza en un segundo lo que vivía y a nuestros ojos se hallaba destinado a vivir, más aún, lo que viviendo acertaba a poner una sonrisa sobre el tantas veces feo rostro del mundo, en el alma del creyente y en el alma del no creyente se levanta la más grave de las interrogaciones que de la existencia humana pueden brotar: “¿Por qué? ¿Por qué? Quien no sea capaz de hacérsela... ése no merece el título de hombre... sigue perforándonos ese reiterada pregunta, esa perenne y quintaesenciada protesta humana contra el agujijón invisible de la muerte: “¿Por qué? ¿Por qué?” (Laín, s/f: 1-3).

Finalmente, nos hemos de referir a un inédito del que ya se ha hecho mención al hablar del ser humano: “La temporalidad de la existencia humana” (Mecanografiado; 22 folios).

La reflexión sobre la muerte humana se enmarca en un esquema general que va tratando, sucesivamente, la naturaleza física, la conducta del organismo viviente y el ser humano.

Si la muerte del viviente “no es solo un cambio más en la sucesión de cambios físicos (disgregación), sino el término y cumplimiento de la estructura”, no ocurre lo mismo -dice Laín- con el ser humano, pues

Si así fuese estaría justificado el conocido argumento estoico que niega la existencia de la muerte para el hombre, mientras el hombre existe no existe la muerte y cuando existe la muerte ya no existe el hombre. Argumento que no parece haber impresionado a nadie: pues es posible olvidar la muerte pero no negarla (Laín, s/f: 8).

(Tal vez se refiera Laín al argumento de Epicuro; en cuyo caso no se trata de negar la muerte, sino de advertir al ser humano del poco fundamento que tiene el temerla, en base a ese argumento. Eliminar los temores que pudiera tener el humano para ser feliz era en el filósofo de Samos tarea de la filosofía).

La concepción del viviente como estructura intencional... permite hablar de ella “no tanto como conclusión, (cuanto de) culminación de la conducta”. Tal vez eso, insinúa Laín, vienen a significar las palabras de Rilke acerca de la “muerte propia”. Con anterioridad nos hemos referido a ellas. Contempladas de acuerdo con el sentido que le da el poeta alemán a esa expresión, la muerte propia vendría a ser la culminación de una vida, en el sentido de ser un punto más -sin duda, el más ‘estelar’ de la vida del ser humano-, pero, al fin y al cabo un punto que entraría de lleno en el contexto de la biografía (Citábamos el ejemplo del torero, cuya muerte propia -qué duda cabe-, desde el punto de vista de la culminación de una vida, debería ser la muerte a manos del toro en una plaza). Laín no está de acuerdo con esta acepción porque cuanto escribe Rilke sobre la “muerte propia” no rebasa el concepto de vida como estructura. La muerte vendría a ser algo así como “la apoteosis del individuo” y la vida “un proceso de maduración que culmina con la muerte” (Laín, s/f: 10).

Pero “es preciso profundizar más y advertir que la muerte afecta al hombre no sólo en cuanto individuo, sino como persona, como ser inteligente y libre”.

Precisamente la muerte, o mejor, la no muerte, le sirve para fundamentar la libertad “encarnada” humana:

¿Qué pasaría si la vida humana fuese indefinida... porque su despliegue temporal fuese indefinido? Ocurriría que ninguno de sus actos sería definitivo, todo sería rectificable... porque siempre continuarían extendiendo todas las posibilidades. El hombre no sería responsable porque en realidad no sería libre. No estaría forzado a decidir en el tiempo. Y no siendo libre, no sería propiamente persona (Laín, s/f: 11).

Con ello ha querido mostrar que “la temporalidad afecta a la esencia de la persona” (en tanto que libre). La libertad le pone en conexión con el proyecto humano y con la vocación, que no es sino el proyecto básico: “lo que quiero llegar a ser”, al que han de referirse necesariamente todos los proyectos concretos. En esta idea se reafirma al expresar que:

Si la naturaleza del ser material esta definitivamente dada -y por ello es determinada-, si la naturaleza del ser viviente es intencional -y por ello es flexible y adaptable-, la naturaleza del hombre es libre -y por ello es perfeccionable-. Perfeccionable no sólo en el ejercicio de sus capacidades, sino en el de su propio ser... poder

perfeccionarse y degradarse, el poder llegar a ser plenamente hombre y el poder renunciar a su humanidad (Laín, s/f: 17).

Pues bien, desde este punto de vista,

¿Es cierto que todo proyecto y con ello el proyecto radical, la vocación de ser plenamente hombre, desemboca exclusivamente en la muerte y por ella toma sentido? ¿Cómo es posible entonces el proyectar?

Ante lo que Laín afirma:

Si todo proyecto incluye por principio una referencia temporal - establece el futuro- que desemboca necesariamente en la muerte, no es menos cierto que todo proyecto incluye una referencia absoluta por encima de la existencia concreta, de la muerte y el tiempo.

Esa referencia absoluta, al margen del tiempo y de la muerte, a la que remite la vocación, ¿en qué ha de consistir? ¿Qué orden de realidad ha de ser ese? ¿De qué modo puede ser aprehendido por un individuo viviente mortal?

Laín explicita que a esa referencia llega el ser humano mediante las dos notas fundamentales que determinan su capacidad de proyectar (“El proyecto es un querer inteligentemente”), esto es: el “querer” y el “entender”.

Desde el “querer” -querer llegar a ser algo que todavía no se es; querer ser lo que uno quiere ser-, escribe Laín: “Todo querer hacer algo para llegar a ser algo, ha de realizarse en el tiempo. Pero, al mismo tiempo, todo proyecto en cuanto que lo es, todo auténtico acto libre trasciende la existencia personal” (Laín, s/f: 18).

Y como ejemplo pone a quienes están dispuestos a ‘sacrificar’ su vida por ser lo que son: al padre (por sus hijos), el patriota (por sus ideas), el sacerdote (por las almas por las que se siente responsable). “Sólo es una vocación auténtica la que está dispuesta a asumir esta posibilidad”, algo que ya contemplaba en *La espera y la esperanza*.

¿Qué quiere quien así se comporta? ¿Por qué el instinto de conservación se supedita, comportándose de forma tan ‘antinatural’ ante una idea? ¿Por qué? ¿Qué pretende? ¿Qué estructura biológica permite y, a la vez, empuja a ir contra ella misma? ¿Cómo está presente en el ser humano?

Si el hombre quiere libremente su futuro para realizarse como persona y en esa realización está dispuesto a sacrificar su propia existencia, esto sólo puede significar que su querer envuelve algo que desborda y trasciende su propia existencia personal, algo que

tiene un valor absoluto. A ese valor absoluto que da sentido al querer le llamamos bien (Laín, s/f: 18).

El querer de la vocación lo es en una doble dirección: querer ser lo que todavía no soy (por lo tanto, algo distinto de mí), y querer ser yo mismo (idéntico a mí). Es decir, sólo puedo querer ser 'yo mismo' queriendo, a la vez, 'ser algo distinto de mí', algo que 'todavía no soy'. Ese algo distinto de mí que quiero incorporar a lo que ya soy, ha de ser algo "absolutamente distinto, algo que me sobrepase, sino sería simplemente un medio y no habríamos rebasado el ámbito de la conducta intencional" (propia del individuo viviente). De donde colige Laín: "sólo un querer absoluto me fuerza a trascenderme, me fuerza a ser libre".

Porque concibo el bien como algo absoluto, puedo realizarme como persona en una existencia personal. Y porque ese bien es absoluto, puedo y debo sacrificar a él mi propia realización. Todo enfrentarse positivamente con la muerte, supone esa referencia incondicional (Laín, s/f: 19).

El que acepta morir por una idea, sea la que fuere,

Puede no creer en una supervivencia individual, pero en lo que no puede dejar de creer es en el valor absoluto de aquello en lo que cree. Así todo querer auténtico aspira al cumplimiento personal y es al mismo tiempo entrega total. Así todo querer se cumple en el tiempo y es al mismo tiempo intención de eternidad.

El bien al que aspiro "no es el bien absoluto como tal", sino una "concreción" de ese bien. Pero "¿cómo se me hace presente?"

Para ello, Laín se adentra en la otra vía desde la que todo proyectar es posible: el "entender".

Si desde el "querer" hemos llegado al bien, resta por ver a dónde nos conduce el "entender" ¿De qué modo podemos llegar a entender lo que es el bien?

Detrás de todo querer ser algo, profesor, por ejemplo, subyace un aprendizaje y unos conocimientos específicos que necesariamente han de ser entendidos. Aquello que entiendo en cada acto de intelección -lo que es una célula, por ejemplo-, señala Laín, "tiene una intención de objetividad que desborda mi existencia personal. Pretendo que lo que entiendo y enuncio es cierto, incluso con independencia de que yo exista".

Eso que entiendo como verdad -lo que la célula sea-, en tanto que intencional, apunta a algo: por ejemplo, poder explicar con rigor una clase en un principio y, con posterioridad, en general, ser un profesor. Ahora bien, ese

“entender” saberes del que hablamos es sólo un medio útil para algo (ser profesor). Laín no se queda en ese sentido ‘biológico’ que conlleva una “referencia intencional a la conducta”; está pensando en otro “entender”, aquél que pone en conexión lo que se quiere ser -profesor- con el sentido global del proyecto personal. Un profesor muy instruido -que entiende muchas cosas que en tanto que ‘saber’ son verdaderas-, pero que trata a sus alumnos con desdén y menosprecio no ha entendido lo que significa ser profesor en tanto que persona. A este “entender” se refiere Laín. Y al igual que lo entendido como saber tiene pretensión de verdad (absoluta) -si no, no lo sería- y de objetividad -al margen de mí-, así el ‘bien’ que de este modo “entiendo” ha de ser verdadero y, por tanto, absoluto; en modo alguno relativo a quien lo entiende.

Es el acto fundamental de querer ser médico (o profesor), y en forma más general es el acto de querer ser plenamente hombre, el que propiamente merece el nombre de proyecto o de vocación y el calificativo de libre y en él coinciden entender y querer como coinciden sus objetos: la verdad como bien (Laín, s/f: 20).

¿Cuál es, desde esta perspectiva, el sentido de la muerte?, se pregunta Laín. Desde tres consideraciones del ser humano, da la respuesta: 1. En tanto que naturaleza física, el “hombre tiene un cuerpo, o mejor dicho, es corporal y por tanto existe en un tiempo y en un espacio físico. La muerte (en este sentido) es algo que acontece a un agregado de elementos que tras de su disolución continúan su existencia física sometida al movimiento y al cambio. El certificado de defunción (vendría a ser aquí) el pronóstico de que un conjunto de elementos ya no volverán a reaccionar conjuntamente” (muy probablemente; sin certeza); 2. Como ser viviente, el ser humano, además de un agregado de átomos, es una estructura individual. La muerte entonces no es otra cosa que “la terminación de esa estructura”, equivaliendo la declaración de muerte a la “comprobación de que un proceso intencional se ha agotado definitivamente; de que ha sido y ya no será”; 3. Pero el ser humano, además de todo lo anterior, es una “vocación de ser hombre que se realiza en una existencia temporal pero conformándose a una realidad intemporal”. De ahí que la muerte, aun cuando signifique el término de todo proyecto, el fin de la necesidad de decidir entre las distintas posibilidades e incluso el fin de las posibilidades mismas,

Para lo que la vocación humana tiene de referencia absoluta de instalación en la realidad, la muerte no representa ni puede representar nada. Mientras la estructura intencional se agota en su conducta, la persona no se agota en su existencia temporal (Laín; s/f: 21-22).

b. La muerte en el cumplimiento de la vocación: de la animalidad específica a la plenitud humana

De manera explícita, la muerte está en la base de la reflexión que Laín desarrolla en torno al tema propio de *La espera y la esperanza*. En el ser humano, espíritu encarnado, tanto su estructura biológica como su condición espiritual le impelen, en un primer momento, a tener que luchar por la existencia al igual que ocurre en el resto de los animales, dando así cuenta de su “animalidad específica”, lo cual conlleva tener que poner al máximo todas sus capacidades de ataque y defensa justo en el momento en que se libra una lucha a vida o muerte, que esto es, en definitiva, la batalla por la supervivencia.

Al animal, puesto que todo en él está ya dado de una vez y para siempre, tan sólo le resta esperar que se dé el momento oportuno para la manifestación de tal “animalidad”. Ese momento viene dado por el esquema estímulo-respuesta. A él está sometido, por ejemplo, el león hambriento cuando contempla en la sabana a un grupo de gacelas. Dispuesto para el ataque, la máxima expresión de su “animalidad leonina” se manifiesta en el momento de liquidar la vida de su presa. De este modo, la lucha que se libra en su interior entre la vida y la muerte, se libra, al mismo tiempo, hacia el exterior. El león sigue viviendo merced a que engulle de manera definitiva una vida ajena, lo cual conlleva que su muerte queda aplazada a costa de otra muerte. De este modo, la vida se perpetúa indefinidamente. El triunfo de la vida -la pervivencia- requiere, paradójicamente, la derrota de la vida -la muerte-. Desde una consideración humana, y referido a un individuo, es evidente que el objetivo que persigue la naturaleza en la lucha por la existencia no es otro que aplazar el mayor tiempo posible la muerte biológica. Lo que Laín denomina “animalidad específica” no es otra cosa, ya desde una perspectiva global, que el mecanismo por el que la vida se prolonga a sí misma, sirviéndose para ello de las distintas y efímeras ‘prolongaciones’ de las innumerables vidas individualmente habidas.

¿Sirve al mismo fin y de igual modo lo que bien podríamos llamar la “animalidad humana”?

En el caso humano, los instrumentos con que nos ha dotado la naturaleza para hacer frente a idéntico objetivo -prolongar la vida-, han acabado configurando un modo radicalmente distinto de aplazar la muerte, puesto que el ser humano ha construido en torno a su vida biológica una nueva vida que hemos dado en llamar “biográfica”, gracias a la cual acaba intuyendo algo totalmente nuevo en la escala animal: perdurar “siempre”, aunque de otra manera y en otro orden de la realidad. Si se sabe que con el animal que somos muere la vida biológica que nos sostiene, puede llegar a creerse que, con el humano que también somos, no muere del todo la vida biográfica que nos impulsa y a la que identificamos, por debajo de los cambios en que ambas se manifiestan, con un “yo” que, oculto a nuestra mirada, permanece. De este modo, si bien la muerte

biológica puede ser únicamente aplazada temporalmente, la vida biográfica bien puede llegar a pensarse que pudiera ser prolongada eternamente.

Si el animal adquiere su plenitud en la lucha por la existencia justo en el momento de hacer frente a la muerte a través de su “animalidad específica”, hay que colegir que la plenitud del animal está puesta al servicio de perpetuar la vida. Por consiguiente, habrá que afirmar que, en el caso del animal humano, la plenitud que le es propia, la plenitud humana, ha de estar puesta al servicio de perpetuar su vida, pues ¿acaso no ha de ser en el humano el momento de mayor plenitud aquel en que se libre una batalla a vida o muerte? ¿Y no hemos de llamar a ese momento del cumplimiento humano “la plenitud biográfica”? De ahí que nos planteemos si puede vencer ‘de algún modo’ la muerte quien en ese punto se halla. Si en el ser humano la plenitud biográfica ha venido a suplantar a la mera “animalidad específica”, ¿no ha de estar en sus manos una posible victoria sobre la muerte biográfica y, por consiguiente, sobre la biológica? ¿Se puede apelar a la vida transbiográfica como resultado de tal victoria?

Esta es, pues, la cuestión: ¿en virtud de qué puede el ser humano llegar a concebir desde su plenitud biográfica la posibilidad de vencer ‘de algún modo’ los efectos de la muerte biológica? ¿De qué modo llegan a relacionarse en él su plenitud específica con la posibilidad de ‘seguir siendo siempre’? Siendo la muerte biológica un hecho natural, universal e incontestable, ¿cómo es que en el animal humano se genera en sí, desde su inteligencia y su libertad, una forma de hacerle frente? ¿Cómo ha de estar constituida la realidad humana para que el vivir biográfico llegue con tanta intensidad a poder entrever como una de sus posibilidades un nuevo modo de ser: la inmortalidad? La realidad, que nos lo da todo, ¿por qué está presente de esta forma tan novedosa en su viejo discurrir? ¿Es tal vez sólo un error, una broma macabra, planeada o no, o una posibilidad real?

En el análisis que venimos haciendo, una palabra clave ha de ser ‘vocación’, en tanto que expresión del proyecto fundamental de ser, por cuanto como resultado de una esforzada trayectoria cuasi-creadora, cuyo cumplimiento exige la plenitud humana, y de un determinado modo de entender la realidad, posibilitante de ese proceso, se abre ante la mirada humana lo que Laín denominó “una ventana al infinito”, la misma, tal vez, que un anhelante Baudelaire divisaba cuando llegó a escribir que “*Je ne vois qu’infini par toutes les fenêtres*”.

Así pues, unos mecanismos puestos al servicio de una vida biológica por la propia naturaleza acaban configurando un mundo totalmente distinto al natural, en el que parecen regir un determinado tipo de “leyes” que vienen a suponer un triunfo definitivo sobre las leyes biológicas de las que en última instancia proceden.

Se trata de ver aquí el modo en que Laín analiza esta posible victoria sobre la muerte.

En su punto de partida, el proyecto representa la forma -totalmente nueva- que tiene la naturaleza de salir del estrecho marco estímulo-respuesta presente en todo la materia viva. El ser humano ha de tener que decidir, entre las múltiples posibilidades que el medio ofrece a su novedosa configuración biológica, aquella que le permita salir victorioso en la lucha por la supervivencia. Su desarrollo cerebral ha propiciado tal hecho. Desde este punto de vista, el humano ha surgido junto a la capacidad de elección. De ahí que su consideración de las cosas existentes en derredor suponga una novedad en el reino animal. Se distancia de la realidad, empieza a verla desde fuera, como espectador; las cosas que descubre en ella empiezan a ser consideradas en lo que son, no ya como mero estímulo, en tanto que aparecen dotadas de sentido, pues todo acto de elección supone de hecho una valoración.

Como consecuencia de ello, el ser humano ha de tomar decisiones antes de llevar a cabo cualquier tipo de actuación. Lo que en el animal era un mero aguardar el momento oportuno para mostrar su “animalidad específica” y salir airoso en la lucha por la vida, de manera que bien podría decirse que el futuro viene hacia él, el animal humano, en cambio, ha de salir a su encuentro, anticipando la respuesta que ha de dar llegado el caso. En este sentido, hacia el futuro se encamina anticipándolo (Como hemos dicho en otro lugar, Julián Marías empleaba el término “futurizo” para referirse a esta condición humana). En la configuración del proyecto, este animal tan peculiar ordena todas las posibilidades con el único fin de lograr también la supervivencia. Así vivieron durante miles de años nuestros antepasados.

Ahora bien, ¿cómo se estructura ese proyecto y qué tipo de relación guarda con la denominada “vida biográfica” y con la muerte?

Ya sabemos que el proyecto se convierte en la baza con que cuenta el ser humano para ordenar las ilimitadas posibilidades de actuación que se le presentan de cara a salir victorioso en la lucha por la vida. Pero el proyecto que surge en ese contexto de ‘mera’ supervivencia acaba configurándose como un mecanismo posibilitador de la adquisición de un determinado ‘modo de ser’. Las cosas son aprehendidas como cosa-realidad; puestas al servicio del proyectar humano, en virtud del sentido que cada proyecto humano les otorga, acaban posibilitando un nuevo y determinado modo de ser.

Según Laín el proyecto queda delimitado por tres notas. La primera de ellas “la pregunta”, que, a la par que nos permite ir perfilando el proyecto, nos sitúa ante la “eventualidad” de la muerte. “¿Qué es lo que quiere el hombre en tanto que interrogante?”

Quiere ser algo más. Pero de todas las cosas que quiere ser, hay una sola a la que, desde un punto de vista ontológico, van dirigidas todas las demás; es entonces cuando “ser más” equivale a realizarse

más acabadamente a sí mismo cumpliendo más depuradamente la propia vocación (Laín, 1965b: 789; 1978a: 91-92).

Pero una cosa es lo que el hombre quiere cuando se interroga y otra muy distinta que ello acontezca tal como llegó a prever, toda vez que la muerte, que no conoce de intenciones ni de proyectos, puede ocurrir en cualquier momento. De este modo, la amenazante muerte conviértese en una eventualidad que puede llegar a truncar cualquier proyecto.

La segunda de las notas es “la creencia”, por la que el ser humano se relaciona con la realidad, viendo en ella una inagotable fuente de posibilidades. Si ella nos ha ido dando todo cuanto necesitamos para sobrevivir a cambio de bien poco, hay que entender que, en tanto que de este modo nos “fía”, ella es de fiar; de ahí que otorguemos tanta credibilidad a nuestro proyecto, o lo que es igual, al logro del modo de ser futuro que hemos elegido -lo que Laín ha denominado “ser más” respecto al momento presente, momento en el que todavía no se es lo que se quiere llegar a ser-. Nuestro autor, recogiendo el pensamiento de Zubiri, utiliza los términos “credente” y “credenda” o “digna de crédito” para referirse, respectivamente, a la condición del sujeto y de la realidad en el seno de la interrelación existente. “La creencia es la concreta interferencia de la primaria credibilidad de lo real y la radical credentidad del espíritu humano” (Laín, 1965b: 796; 1978a:99).

Así pues, en el discurso metafísico sobre la muerte en Laín, el papel otorgado a la realidad es decisivo. Sin la consideración metafísica que de ella hace, recogiendo las aportaciones de Zubiri, no sería posible tal análisis.

La pregunta nos había puesto ante la posibilidad de la ‘nada’. La muerte había sido presentada como una eventualidad que nos cerraba toda posibilidad de ‘ser algo más’ y que, por consiguiente, nos abría la vía del ‘no ser’. Ahora, junto a la pregunta, Laín encuentra en ‘la creencia’ una segunda vía para que nuestro proyecto más auténtico: el cumplimiento de nuestra vocación, pueda lanzarse definitivamente hacia el futuro, dejando atrás aquella vía ‘muerta’ en la que estábamos instalados. La propia constitución de la realidad sobre la que nos movemos lo hace posible. Una realidad inagotable y “obsequiosa” pone ante la mirada de quien se encontró con ‘la nada’ nuevos modos de ser que, anulándola, la superan: “La creencia, puerta de acceso a la realidad y al ser, abre la mente del hombre a las ideas de eternidad e infinitud (Laín; 1965b: 800; 1978a: 103-104).

Asoman, pues, en el desarrollo lainiano del ‘proyecto’ los conceptos de eternidad e infinitud. En el cumplimiento de nuestra vocación, la forma humana de realizarse en su plenitud como organismo vivo, nos encontramos ante la posibilidad de la ‘nada’ y a la vez con la posibilidad del ‘todo’ y del ‘siempre’. El ser humano descubre en el trato con la realidad que siempre es posible un ‘algo más’, que el proceso de construcción en que consiste su proyecto no tiene fin.

Así, si el proyecto requiere de la pregunta como forma de acceso a la realidad y de la creencia como modo de hallarse instalado en ella, resta llevar a cabo el desarrollo del proyecto incorporando de manera efectiva las posibilidades de ser que la realidad ofrece, esto es, ejecutar cuantas actuaciones permitan que lo que todavía es un modo posible de ser que se anhela, llegue a ser 'real'. Nos encontramos así con la tercera nota que configura el proyecto: la creación.

“Si la creencia abre la existencia concreta del hombre a la realidad en que él constitutivamente está, su personal creación le pone directa e inmediatamente ante la novedad del ser” (Laín, 1965b: 803; 1978a: 107). A través de la actividad creadora, el humano va incorporando a su realidad lo que tan sólo era una posibilidad, de tal manera que va haciéndose de un modo u otro en virtud de las distintas apropiaciones que lleva a término como resultado de su actividad. En este punto, Laín distingue entre “lo creado” y “la actividad creadora”. Independientemente del valor social que adquiera el producto de la creación -una obra filosófica, un poema o un jarrón-, es evidente que, cuando de la vocación se trata, lo apropiado no ha de consistir tanto en la idea o figura de esa obra cuanto en todo aquello que la actividad creadora comporta. Si lo creado depende de múltiples circunstancias personales, históricas y sociales -por lo que no deja de ser algo particular-, la actividad como tal está presente en todo ser humano en cualquier circunstancia; de ahí que la apropiación, como nota común de formación personal, lo sea de cuantos elementos acompañan la actividad creadora y no tanto del resultado final que supone lo creado.

Por otra parte, la creación humana, en la medida que parte de una realidad que hay, que está ahí ya dada, en modo alguno es una creación *ex nihilo*, por lo que cabe hablar de cuasi-creación y del ser humano creador como cuasi-creador.

Por consiguiente, el proyecto queda delimitado, según Laín, por la pregunta que, inquiriendo a la realidad, esboza las líneas de lo que aquél ha de ser; por la creencia, que descubre en la realidad su condición de credenda, eterna e infinita, y por la creación que, en tanto que actividad, trae a la actualidad, incorporándolo al propio modo de ser que busca, lo que contemplado en un tiempo futuro era sólo una mera posibilidad.

Es evidente que los proyectos que el ser humano acomete a lo largo de su trayectoria vital son muchos y muy variados, pero todos ellos, en la medida que 'surgen de' y 'remiten a' un mismo individuo, van conformando un único modo de ser que, como ocurría con la “animalidad específica” en el caso del individuo animal, son expresión de un cumplimiento y de una plenitud. Como ya sabemos, Laín denomina con la palabra “vocación” a ese proyecto que guía y aglutina los proyectos parciales. Incorporando cuanto es acorde con lo que se quiere ser, la vocación se va viendo cumplimentada. Si este es la forma de estructurarse el proyecto y de cumplimentarse la vocación, ¿de qué modo viene todo ello a enfrentarse con la muerte, al igual que lo hace la “animalidad específica”?

Laín afirma que “la fecundidad de la actividad creadora es la instancia que mejor nos pone ante la percepción de la infinitud que somos” (Laín, 1965b: 808; 1978a: 112). Nos hemos de preguntar, pues, por el modo desde el que armonizar, cancelándola si es posible, la contradicción existente entre esa “infinitud que somos” y la finitud en la que estamos.

En *La espera y la esperanza*, la respuesta viene por la vía de lo que Laín denomina “espera auténtica o radical”, que ya no consiste en una mera espera vital, puesto que lo que en ella se espera es “el cumplimiento de la vocación personal”, para lo que el individuo humano “cuenta lúcidamente con la posibilidad del fracaso y de la muerte” (Laín, 1965b: 827; 1978a: 135). Pero hasta tal punto se convierte en relevante ese cumplimiento que el ser humano puede llegar a ser capaz de entregarse a la muerte biológica antes que ver menoscabada en un ápice su plenitud personal. Y ello porque, en su logro, lo que está en juego es “su versión personal del sumo bien”, que no ha de ser otra cosa que el deseo de que “su obra personal ‘siga siendo’; en último extremo que ‘sea siempre’”, esto es, aquello a lo que el humano vocacionalmente cumplimentado - o mejor, en proceso siempre inacabado de cumplimentación- aspira no es otra cosa que el reconocimiento, “en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre”, del valor de cuanto lleva implícito una vocación realizada (Laín, 1965b: 835; 1978a:144). El humano, pues, puede llegar a confiar en que la muerte biológica sea superada de un modo u otro, por cuanto una realidad inagotable puede esconder otro orden de ser distinto del que perciben nuestros sentidos bajo las necesarias coordenadas espacio-temporales. Ello no ha de resultar extraño, en fin, para quienes se adentran tan esforzadamente en ella cuando persiguen y persiguen el cumplimiento de una vocación que, desde una profundidad y un tiempo por venir, ‘obliga’ sin condiciones.

En esta misma línea apunta el inédito “La temporalidad de la existencia humana”; sin duda, junto con el título arriba citado, la mejor expresión del pensamiento tanático de Laín en esta época. Recordemos las palabras con las que terminaba:

Para lo que la vocación humana tiene de referencia absoluta de instalación en la realidad, la muerte no representa ni puede representar nada. Mientras la estructura intencional (la de cualquier organismo vivo) se agota en su conducta, la persona no se agota en su existencia temporal (Laín, s/f: 21-22).

Precisamente, mientras indagábamos en las más de ciento veinte Cajas que conforman el Fondo Laín Entralgo, viendo tal cantidad de papeles amarillentos ‘ahí dejados’, al hilo del problema con que aquí nos enfrentamos, nos preguntábamos acerca de la relación existente entre el valor de esos papeles y la cantidad de horas empleadas para redactarlos y, por consiguiente, con las renunciadas que todo ello lleva detrás. Y si es verdad, que lo es, que “también para el sepulcro hay muerte”, ¿cómo puede un ser humano, en este caso Laín, ser tan

fiel a una vocación que exige tanto tiempo y tanto esfuerzo, y cuyo resultado “externo” -lo creado- acaba simplemente estando ahí guardado, inexistente mientras otros ojos humanos no lo contemplan? ¿Cómo puede llegar a esclavizar tanto la vocación? ¿Para qué? ¿Por qué aparece en un organismo vivo esta pretensión de crear una vida tan ‘irreal’ y distante de la puramente biológica? A mi juicio, la situación que planteamos la describe muy bien Rafael Lorenzo cuando en el artículo “Laín y las bases humanísticas del proceso educativo”, afirma que en nuestro autor “la vocación supone una llamada del sujeto a la propia realización, a llegar a ser plenamente el que es y a hacerlo en una empresa de trabajo y compromiso en la que le va la propia vida” (Lorenzo, 2002: 215-216). No ha de resultar extraño que quien así se comporte acabe anhelando y demandando, sea consciente o no de ello, en su más ‘íntima intimidad’, un orden de realidad -desconocido para el ser humano- en el que impere la ley del ‘siempre’ y en el que sea reconocido un determinado valor, no tanto a lo realizado, sino al sacrificio, a la dedicación, a la ilusión, a la belleza y a la bondad, al amor -a la actitud, en definitiva-, con que se realizó. Si la naturaleza no parece hacer nada en vano, ¿qué vienen a representar en el devenir cósmico y en la evolución de la vida -utilizando vocablos propios de la última etapa lainiana- la biografía de cada ser humano y la historia de la humanidad? ¡Misterio, insondable misterio el de la realidad en general, y el de la humana, muy en particular!

V. CONCLUSIONES

1. Durante el tiempo que abarca esta época (1936-1978), Laín defendió una concepción dualista de la realidad humana, si bien a mediados de los años setenta inicia un periodo de duda que le conducirá, años más tarde, a la ruptura definitiva con esta forma de pensamiento y a su posterior adhesión a lo que él denominará “monismo dinamicista corporalista”, ya en la recta final de su vida.

2. Junto a este carácter dual del ser humano, es también nota común de todo este tiempo la consideración itinerante de la vida humana. La metáfora cristiana de la vida como camino y el humano como *Homo viator* expresa muy bien el sentir de Laín acerca de la condición humana. Vivir se convierte en un peregrinar que supone un punto de partida y una meta o punto de llegada. El discurrir de la vida humana y de las acciones a ella inherentes adquiere así un sentido que, desde una consideración general, responde a la concepción cristiana de alejamiento y posterior reencuentro.

3. Dada la naturaleza dual de ser humano, en el discurso sobre la muerte de esta época, Laín defenderá en todo momento la pervivencia de un ‘algo’, de naturaleza esencialmente distinta a la del cuerpo, y al que la humanidad ha venido llamando “espíritu” o “alma”, entre otros muchos otros nombres. De ahí que para mostrar tal dimensión inmortal se sirva en este tiempo de todo un entramado conceptual de carácter eminentemente metafísico, ya que mientras la creencia en la existencia del alma es firme, este tipo de discurso puede servir para justificar lo que de suyo se da por hecho. Sólo en los últimos años de su vida, cuando la única realidad humana sea la corporal, y, no obstante, la creencia en la inmortalidad siga intacta, habrá de echar mano Laín del concepto religioso-cristiano de “resurrección”.

4. Tras estos tres puntos de marcado carácter contextual, se trata de ofrecer a continuación un esbozo de las principales líneas básicas de lo que, en esta primera época, constituye el discurso sobre la muerte en Laín, teniendo en cuenta la concepción que se tiene de aquel que muere. De acuerdo con ello, se ha dividido esta época de marcado carácter dualista en tres etapas, según un criterio que atiende, principalmente, al modo de entender la muerte y al tiempo de referencia de su acontecer. Así, distinguimos entre una primera etapa (1936-1944), en la que se da cuenta de un discurso predominantemente político sobre el ser humano y la muerte, en la que el tiempo de referencia es el presente, y una segunda (1945-1955) y tercera etapa (1956-1978), en las que domina lo que hemos dado en llamar “discurso metafísico”, con sus particulares sesgos, y en las que el tiempo en el que se instala la muerte es el pasado y el futuro, respectivamente.

5. Primera etapa (1936-1944). Sin duda, una etapa que bien puede calificarse de política, toda vez que la pluma de nuestro autor se pone al servicio de uno de los

bandos contendientes en la guerra civil. Laín llega a escribir que en el modo de ser humano hay un antes y un después de la adscripción personal al ideario de la Falange, haciendo de este momento una especie de rito de paso por el que el ser humano, viniendo de lo “inauténtico”, deviene en un “hombre auténtico”.

Es evidente que en este contexto, el ser humano -en el que ha distinguido tres estratos jerárquicamente ordenados: físico, histórico y espiritual-, tiene una misión que cumplir, que no es otra, en este caso, que ponerse, de modo directo, al servicio de la idea de ‘patria’, e indirectamente, como fundamento de ella, al servicio de la idea de ‘Dios’. La vida humana, que no es sino “una empresa de conquista”, conviértese así en una misión consistente en ponerse al servicio de una idea. Una misión y un servicio que forjan un carácter al que llega a tildarse en algún artículo de “mesiánico”. Como no puede ser de otro modo en tiempos de guerra, el elemento personal del individuo humano queda puesto al servicio de una colectividad, hasta el punto de quedar absorbido por ella.

El servicio a la idea de patria -la idea de “patria” que maneja Laín- tiene como objetivo prioritario alcanzar la victoria en tiempo de guerra, y terminada ya ésta, hacerse un hueco en el orden internacional participando en empresas europeas. Todo ello ha de suponer llevar a cabo acciones que no queden en mera palabrería, sino que exige hechos concretos llevados a cabo con una actitud “alegre” y “disciplinada” -“pasar de la doctrina a la disciplina”-, tanto en el campo de batalla -“el ímpetu”- como en la mesa de la que surgen las palabras -“la letra”-, y todo ello “sin que la muerte al ojo estorbo sea”. En cualquier caso, a través de “una acción directa, violenta, eficaz, buscando ese camino que pasa por las estrellas”.

La muerte, en estas condiciones, adquiere un sentido. Si se vive por un ‘algo’, al morir se da la vida por ese mismo ‘algo’ -una determinada idea, como se ha dicho-. Con ello la muerte queda despojada de su carácter de fin (biológico) y pasa a convertirse en un simple tránsito, un medio, con el que alcanzar un fin (un objetivo) de orden espiritual.

De este modo, la muerte se relaciona con el presente, tanto porque en el campo de batalla la muerte se hace presente en cualquier instante, como por el hecho de que el individuo muerto por la causa estará siempre “¡Presente!” en el recuerdo de quienes le sobreviven, tal como ponen de manifiesto tantas y tantas lápidas y placas conmemorativas.

Pero en los años finales de esta etapa, Laín, no tanto ya como hombre del régimen político, sino como académico, lleva también a cabo un discurso sobre la muerte que muy bien podemos denominar “fenomenológico”. Respecto a la extensión, apenas supone unas líneas si lo comparamos con el anterior. Se refiere a la anticipación que hace el ser humano de su muerte cuando las noticias sobre su inminencia se le ofrecen como un dato inevitable de la conciencia, bien sea en una situación de grave enfermedad, bien en una situación imprevisible en que la

vida corre auténtico peligro, como, por ejemplo, la que representa un incendio en una sala abarrotada de público. En estas situaciones se descubre el valor absoluto de la vida. También aquí la muerte se vive como presente, en tanto que anticipada. A partir de las reflexiones que suscitan estas situaciones, Laín afirma que, efectivamente, en la *meditatio mortis* está el origen de la *vera philosophia*.

No se debe soslayar, en este punto, tal como hemos puesto ya de manifiesto en otro lugar, la *enorme contradicción* existente entre la manifiesta dureza de los escritos de Laín exhortando a la lucha y, por ende, a la muerte -a los que llega a calificar como “canto de amor, de ánimo o de esperanza”- y sus palabras acerca del “abrazo dialéctico” o de la “voluntad asuntiva y superadora” que buscaban, según nos dijo, ya en tiempo de guerra, la convivencia pacífica de ideas opuestas. Si bien es verdad que a partir de 1944 empieza a distanciarse de los planteamientos aquí descritos, no lo es menos que, con anterioridad a esta fecha, mantuvo una actitud extremadamente dura y beligerante frente a los postulados de integración que, simultáneamente, decía defender.

6. Segunda etapa (1945-1955). Sigue manteniendo una concepción del ser humano en la que destaca su carácter dual e itinerante, añadiendo, no obstante, a estas notas el modo de ser histórico. Esta condición histórica está motivada por un movimiento de salida de sí mismo, merced al cual el humano queda configurado como un ser abierto al mundo frente al estrecho y cerrado marco en el que se desenvuelve la vida animal. Al alejarse de sí en un movimiento de huida, el ser humano se vuelve espectador, en tanto que observa y conoce la realidad, y, al mismo tiempo, creador, en la medida que tiene que hacerse a sí mismo.

Es precisamente la conciencia de su propia finitud la que, según Laín, provoca el movimiento de alejamiento respecto a su originaria condición animal. Lo que busca en ese movimiento de huida no es otra cosa que la invisible infinitud que anhela e intuye tras la visible finitud que ante él aparece y de la que, como un ser vivo más, forma parte.

En este discurso, a diferencia del anterior, nadie muere realmente ni a nadie se insta a que lo haga; la muerte queda reducida a ser un mero concepto que se identifica con la categoría de “causa”, desde la que se trata de comprender el anhelo de infinitud que existe en todo proceso creador humano. De igual modo, si anteriormente la muerte era un fin, un blanco, al que se apunta y hacia el que se va para que el camino cobre sentido, ahora, en cambio, la muerte, en tanto que representa la máxima expresión de la finitud humana, conviértese en punto de partida de un trayecto de alejamiento que inicia el ser humano huyendo de ella, y en el que, tras las numerosas vicisitudes en las que le sitúan su recién inaugurada libertad y una resistente realidad, acaba vislumbrando una “ventana abierta al infinito”. En ese movimiento creador de nuevos modos de ser estriba la historia universal de la humanidad y, desde un punto de vista individual, la biografía personal. El discurso se distancia así del entramado conceptual propio

de una realidad concreta, el de la vida política en sociedad, pasando a adquirir la consideración de “metafísico”.

La muerte, como propulsora de un movimiento que acaba intuyendo un infinito que demanda la acción creadora de la propia realidad humana, pasa a ser cosa del pasado. Por esta razón, lo que ya no es, lo que fue, se identifica con lo muerto y el conjunto de posibilidades y proyectos que pudieron haber sido y nunca fueron con “cadáveres de ensueño”, mientras que lo que todavía no es, la novedad que se espera, anticipa un continuo renacer. De ahí que la finitud ceda ante una continua aprehensión de nuevas posibilidades de ser que, por su carácter inagotable, apuntan a un “seguir siendo”. En ese proceso de huida-búsqueda de carácter creador todo puede ser. Precisamente por ello, el ser humano queda deslumbrado en cuanto que “comprende” en parte el misterio insondable que se abre ante él.

Ese continuo ‘huir de’-‘yendo hacia’ comprendiendo, ¿qué es sino la búsqueda de la verdad en el sentido de la *aletheia* griega? ¿Acaso ese descubrimiento -y la fascinación del mismo resultante- no instala al ser humano en una especie de infinitud donde todo es posible y cercano? ¿Acaso la historia de la humanidad y la biografía personal no consisten sino en una permanente búsqueda de nuevos horizontes o de ampliar los ya existentes?

Desde un punto de vista psicológico, en este discurso, Laín, asocia el estado de muerte con el de la satisfacción que experimenta quien dice “ya está”, dando por concluida su acción creadora. En cambio, la mirada auténticamente creadora, por el hecho de serlo, nunca tiene bastante, siempre se muestra insatisfecha, siempre anhela más. “Vivir creadoramente -dirá Laín- es la puerta abierta a la esperanza de seguir viviendo”.

En todo este discurso, el papel que Laín otorga a la realidad queda en gran medida orillado. Será en la siguiente etapa cuando ésta cobre un mayor protagonismo y, por consiguiente, el discurso sobre la muerte ahonde en su carácter metafísico.

7. Tercera etapa (1956-1978). Establecida la concepción dualista de la realidad humana y su carácter itinerante y habiendo dado cuenta en la etapa anterior de su condición histórica, Laín se centra ahora en analizar la condición futura del animal humano. Y lo hace a través del desarrollo de conceptos tales como “proyecto”, “persona” y “vocación”.

Al hilo del estudio sobre “la espera” animal y humana, partiendo de la comparación con el animal para el que las cosas no dejan de ser estímulos que exigen una respuesta predeterminada, Laín establece como peculiaridad propia del animal humano lo que, siguiendo a Zubiri, denomina capacidad de “formalización”, merced a la cual puede éste ordenar las ilimitadas posibilidades que su campo perceptual es ahora capaz de aprehender en virtud de su desarrollo

biológico. Con el fin de sobrevivir se ve obligado a tener que decidir entre las más apropiadas para cada situación en torno a un proyecto, en el que las cosas dejan de ser meros estímulos y se convierten en cosas-realidad que pasan así a ser utilizadas de acuerdo con el sentido que se quiera dar al proyecto. De nuevo, aparece el individuo humano como un ser abierto al mundo que no tiene más remedio que hacerse a sí mismo, dado que ha escapado del estrecho marco estímulo-respuesta que rige la vida animal. Lo que empezó siendo una exigencia del cuerpo que lucha por sobrevivir, acaba configurándose como un proyecto de construcción personal, al que llamamos vocación y mediante el cual el ser humano deviene cuasi-creador. La apropiación de todas y cada una de las acciones que configuran ese proyecto fundamental es lo que acaba convirtiéndolo en persona.

De acuerdo con ello, así como el animal espera que el futuro se haga presente, en cuanto que viene hacia él, el humano, por el contrario, se encamina hacia el futuro tratando de conquistarlo: “inventando proyectivamente mi propio ser, voy persiguiendo de algún modo mi ser futuro” -escribe Laín-. En esta época, Laín también se refiere reiteradamente a la condición inconclusa del ser humano con los conceptos de “menesterosidad” e “indigencia”. Siempre falto de algo, nunca cerrado en sí mismo, vivir se convierte en el ser humano en una especie de batalla dialéctica entre poseer y anhelar; “existir -dirá Laín- es tener otra vez sed”. Todo él, pues, mira necesariamente hacia el futuro. Lo sorprendente es que ese ir hacia el futuro se convierte, simultáneamente, en un encaminarse hacia la profundidad, por lo que el camino de apropiación de cosas y acontecimientos, ocurrido en el tiempo, deviene en un camino de cumplimiento de la propia vocación, de formación personal, en el que acaba por entreverse el infinito y el fundamento que lo hace posible.

En este contexto, la muerte se sitúa en un tiempo futuro toda vez que lo que persigue el proyecto fundamental del ser humano no es sino su aplazamiento definitivo, del mismo modo que la lucha a vida o muerte en el reino animal no tiene otro objetivo que aplazarla temporalmente. Sin duda, las palabras clave son “temporalmente” y “definitivamente”. En el caso del animal, Laín utiliza la expresión “animalidad específica” para expresar el modo de ser en que el animal da de sí el máximo de sus capacidades, lo cual ocurre justo en el momento en que se libra la batalla a vida o muerte por sobrevivir. Ese momento que sirve para aplazar la muerte es el momento, pues, en que el animal adquiere su más lograda plenitud como tal animal.

Hay que pensar, por tanto, que en el ser humano, de igual modo, el momento de mayor plenitud ha de ser aquel en que se consiga aplazar la inexorable presencia de la muerte. Pero en animal tan peculiar, es claro que ese modo de ser, posibilitador de la victoria en la batalla a vida o muerte, ha de tener notas asimismo peculiares. En el ser humano, todo proyecto -y, por tanto, el proyecto fundamental-, se articula en torno a tres instancias: la pregunta, la creencia y la acción creadora. La primera nos abre a la posibilidad de ser y, no

obstante, también a la eventualidad de la muerte como hecho absoluto que reduce toda posibilidad a la nada; la creencia nos abre al poder inagotable de la realidad y, por consiguiente, “a las ideas de eternidad e infinitud”, mientras que, finalmente, por medio de la acción creadora el ser humano va incorporando a su realidad lo que sólo era una posibilidad. Laín distingue en este aspecto entre lo creado y la actividad creadora, siendo ésta la que, en última instancia, es portadora de las notas o ‘valores’ que han de quedar incorporados. De este modo, todo proyecto y toda vocación van siendo cumplimentados.

¿Cómo cohonestar, pues, la finitud en la que estamos, ante la que nos sitúa la pregunta, con la “infinitud en la que somos”, en la que nos instalan la creencia y la actividad creadora?

Si el animal en su “animalidad específica” espera aplazar temporalmente la muerte, el ser humano en el cumplimiento de su vocación espera “seguir siendo” y “ser siempre”, aun contando con la posibilidad de la muerte, pues aquello a lo que el humano vocacionalmente cumplimentado aspira -o mejor, en un proceso siempre inacabado de cumplimentación- no es otra cosa que el reconocimiento del valor de lo incorporado, esto es, de cuanto lleva implícito una vocación en vías de realización, “en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. Este ha de ser, en definitiva, el bien -en tanto que concreción del bien supremo- que espera alcanzar el ser humano; esa ha de ser igualmente su verdad.

CAPÍTULO II

LA MUERTE EN UN PSICO-ORGANISMO (1979-1988)

I. TIEMPO DE TRANSICIÓN

Cumplidos ya los setenta años, a Laín le quedan por delante unos veinte años de mucha intensidad creativa, centrada, preferentemente, en dar cuenta de la que ha de ser su nueva y definitiva concepción de la realidad humana. En este periodo (1979-1988) empieza a gestarse y tomar cuerpo la nueva ‘idea de hombre’. Será éste, desde el punto de vista de su trayectoria intelectual, un cambio radical; sin duda, el cambio más importante.

Casualmente, esta etapa de ‘transición’ en lo personal coincide con el comienzo de la transición política en España. Una época de transición es siempre un tiempo de paso: se viene de un lugar que representa lo ‘viejo’, lo gastado, lo que ya ha dado de sí lo que cabía esperar, y se va hacia otro que está por llegar, que representa lo nuevo, en el que se espera que las nuevas posibilidades que se vislumbran en un futuro más o menos inmediato acaben siendo una superación del estado que se dejó atrás.

En lo político, refiriéndose a esta época, Laín escribirá unos años más tarde que en la transición española operaron dos principios: “contar con la existencia del adversario y tratar de comprenderlo en alguna medida”, considerados necesarios pero no suficientes, toda vez que aun cuando implícitamente suponían el olvido voluntario de lo acontecido, la situación exigía, para llegar a ser firme, “revisar el propio pasado. Para entender el drama tremendo de la guerra civil hay que recordarla, revisarla y pensar qué es lo que cada uno ha hecho para que esa guerra civil fuese posible” (Laín, 1999b: 13).

En lo personal, atrás deja una historia académica-docente y una historia propia que ha necesitado ser descargada públicamente.

Respecto a la primera, el 15 de febrero de 1978, unos meses antes de que los españoles aprueben una nueva Constitución, Laín se jubila del puesto de titular de la Cátedra de Historia de la Medicina que había venido ocupando desde 1942, aunque bien es cierto que este hecho administrativo no representa el abandono definitivo de las aulas toda vez que seguirá impartiendo algunas clases en calidad de profesor emérito. Lo que cuarenta años atrás se contemplaba como la definitiva tierra de promisión de una trayectoria intelectual, aquello que durante ese mismo tiempo ha sido lugar fértil de una fecunda e inagotable labor educativa y creativa, ahora ha de abandonarse. La anhelada tierra de promisión llegó a ser realmente eso; basta leer sus palabras:

Sí, me gusta enseñar. He enseñado durante más de medio siglo, procuraré seguir enseñando y he tenido el hermoso privilegio de suscitar en algunos una vocación personal -su propia vocación-..., debo decir que yo he sido más incitador que maestro. Maestro es el docente que de manera asidua y próxima ayuda a que el discípulo

vaya realizando su vocación personal y construyendo su obra propia; sólo incitador es el que un modo o de otro, mediante la palabra hablada o la palabra escrita, promueve y pone en marcha esa vocación y abre la mente del discípulo a posibilidades que acaso él no habría descubierto por sí mismo (Laín, 1998a: 391).

Razones no le faltan: Laín ha creado escuela en el ámbito de la Historia de la Medicina y de la Antropología Médica. Un gran número de discípulos lo atestiguan; desde él, el despliegue de estas disciplinas en España ha sido muy fecundo. Puede decirse con rotundidad que ha habido un antes y un después de Laín Entralgo en el campo de la historiografía médica y de su corolario ‘natural’ en Laín: la antropología médica. Toda su ingente obra y el gran número de discípulos a quienes supo ‘incitar’, pone de manifiesto que Laín supo armonizar perfectamente dos actividades: enseñar e investigar. Su última lección de cátedra desarrolló el tema: “Vida, muerte y resurrección de la Historia de la Medicina”.

Acerca de su vocación de enseñar -“Yo: el modesto docente” (Laín, 1987b: 7), “Mi modesta vida de docente” (Laín, 1988a: 118)-, escribió en 1961 un artículo con ese mismo nombre: “La vocación docente”, en el que dice:

El arte del verdadero maestro consiste en convertir a sus alumnos en discípulos y en convivir con éstos, aun ausentes, comúnmente instalado con ellos sobre el suelo de lo que no pasa. ¿Y que es eso que “no pasa” en la relación interpersonal del educador y el discípulo? Una dual y conjunta posesión de la verdad y de sí mismo. Todos los que enseñan conocen bien la experiencia. Hablando a sus discípulos, y a través de minutos, de horas acaso, en que los rostros oyentes expresan indiferencia o tedio, llega un momento en que en los ojos de algunos ve el maestro brillar, súbita, una chispa nueva. Es entonces cuando se ha producido la convivencia en la autoposesión y en la verdad, y cuando uno y otro, el maestro y el discípulo, podrían expresar su común situación personal mediante estos versos penetrantes y solemnes del Goethe viejo:

*El pasado es entonces permanente
y el porvenir se adelanta a hacerse vivo;
se ha hecho el instante eternidad.*

Sólo aquel que a través de esa chispa en la mirada del discípulo ha llegado a sentir tenuamente en su propia alma esa sutil, fugaz y amenazada impresión de eternidad, sólo ese -os lo aseguro- sabe con personal certeza lo que de veras es la vocación de enseñar (Laín, 1961b: 317-318).

En este contexto, no me resisto a citar aquí la distinción establecida por Gregorio Marañón y que recoge Laín en su artículo “Gregorio Marañón, médico”, publicado en *Asclepio*, y que dice así: “El profesor sabe y enseña. El maestro sabe, enseña y ama” (Laín, 1960: 21).

Veinte años antes, en 1941, cuando lo que estaba en juego era conformar la “Escuela Nacional sindicalista”, se refería en otros términos al hecho de educar. Dando consejos al maestro, propugnaba -frente al “instruir deleitando”- su fórmula “formar entusiasmando”. En “Educación del ímpetu” puede leerse:

El niño no va a aprender simplemente, sino a que la educación informe en él, *dé forma* en él, a ese germen indiferenciado de resortes vitales que luego han de servirle en el trabajo, en la lucha y en el servicio. La auténtica educación está en conseguir que el niño, tratado como tal niño, sepa devenir hombre. Hombre entero y verdadero, como se dice. Y para ello no sólo hay que enseñar, pero también entusiasmar. El niño al cual se deleita en la Escuela ha pasado alegremente las horas lectivas, y nada más. El niño al cual se entusiasma de modo que quede en su alma chiquita, llena de posibilidades una semilla de ilusión en orden al bien, a la verdad o a la belleza, sale de la escuela tenso el brío primerizo de su psique y dispuesto a dar sobre la vida el salto que le haga –si Dios le dio medios y coyuntura histórica- un Ignacio de Loyola, un César, un Newton o un Rafael (Laín, 1941g: 14).

Por otra parte, en el orden de su trayectoria de hombre público y político, Laín publica en 1976 su *Descargo de conciencia*. En el Prólogo, Laín expone los motivos de su publicación:

Este libro quiere ser dos cosas tan distintas entres sí como entre sí conexas: una exploración memorativa de mi propia realidad y un testimonio crítico de lo que durante los treinta años más centrales de mi vida han sido ante mí y dentro de mí la historia y la sociedad de España... ¿Ajuste de cuentas conmigo mismo? Tal vez. Pero si no se tratase más que de eso yo no me hubiera tomado la molestia de escribir un libro, me habría limitado a practicar para mi capote eso que la ascética tradicional viene llamando “examen de conciencia”. No. Además de ajustarme a mí mismo las cuentas, evitando por igual la falsedad, la autocomplacencia y el masoquismo, otros fines me propongo (Laín, 1976: 9-10).

Bien pueden ser expresión de síntesis las siguientes palabras:

Cumpliendo aceptablemente el imperativo de la entrega creo haber vivido. He enseñado y he vivido poniendo siempre vida personal - pasión, calor, no sólo pensamiento propio o ajeno- en mi enseñanza y en mi escritura. En este sentido, me atrevo a pensar que he sido fiel a mi verdad (Laín 1987b: 8).

II. CUARTA ETAPA

ENFERMEDAD Y MUERTE (1979-1988)

1.LA REALIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO DEL SABER MÉDICO

a. La huella de Zubiri

Escribe Ignacio Ellacuría en la Presentación del libro póstumo de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, que el filósofo vasco cambió “drásticamente” su concepción de la realidad humana a lo largo del tiempo. Afirma que en los cursos: “Cuerpo y alma” (1950-1951) y, sobre todo, en “El problema del hombre” (1953-1954), le seguía dando al alma una sustantividad e independencia que “más tarde le parecieron excesivos”. Diez años después, en los cursos: “El hombre, realidad personal (1963) y en “El origen del hombre” (1964), “a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y terminológicos, no se libera de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas”.

Sólo más tarde -continúa Ellacuría- en “El hombre y su cuerpo” (1973) “empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico”. Si bien afirmaba la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, “cada vez mantuvo más firmemente su rigurosa unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse el uno sin el otro”. Es más, concluye el discípulo:

Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita (Ellacuría, 1986: xvii-xviii).

De la misma opinión es Diego Gracia, para quien, en los años cincuenta y sesenta, Zubiri seguía manteniendo la irreductibilidad de la inteligencia humana a la materia y de ahí que aceptase la existencia de una sustancia espiritual en el ser humano. Más tarde, a mediados de los setenta, Abandona la idea de sustancia y con ella deja de utilizar la palabra ‘alma’ y la sustituye por ‘psiquismo’. El ser humano es, a partir de ese momento, una realidad sustantiva que no puede descomponerse en ninguna de sus partes (Gracia, 2002: 152).

La lectura de esos escritos de Zubiri influyó sobremanera en el pensamiento de Laín, de tal modo que el problema cuerpo-alma, que hasta entonces no había sido problema para él, empieza a serlo. Todo ello desembocará en el cambio, también drástico, que se producirá en él y que empezará a plasmarse en sus obras del segundo lustro de la década de los años ochenta, modificando profundamente su pensamiento antropológico y, en consecuencia, su discurso sobre la muerte. Por su profundo interés, conviene detenernos en la propia evolución de Zubiri a partir de las obras señaladas por Ellacuría para dar cuenta, muy sucintamente, de ese cambio.

En 1963 publica en *Revista de Occidente*: “El hombre, realidad personal”, en el que puede leerse:

Cualquier organismo está compuesto de millones de sustancias, ninguna de las cuales pierde en el organismo su propia sustancialidad. Sin embargo carecen de sustantividad; sustantividad sólo la posee el organismo... No es... una *combinación de sustancias*. Tampoco es un mero *agregado de sustancias*... Es un acoplamiento de sustancias tal que todas ellas se codeterminan mutuamente. Y esto es lo que hemos llamado *estructura* (Zubiri, 1963: 23).

A partir de ahí, se pregunta Zubiri, sobre cuál es la esencia de la sustantividad humana:

Que el hombre tenga algo irreductible a la materia es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo “alma”. Junto al alma, están todas las sustancias de su organismo. Ahora bien, el hombre no es una *unión* de estas sustancias; es una *unidad* primaria (Zubiri, 1963: 24).

Y a continuación escribe que “el hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica, y de millones de sustancias materiales. Pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural”. Tras un análisis sobre la corporeidad del alma y la animidad del cuerpo, concluye “El hombre es ciertamente una realidad sustancial; pero como sustancias en el hombre hay innumerables sustancias: su sustancia anímica y las sustancias todas que componen el organismo” (Zubiri, 1963: 29).

En la misma revista publica un año después, 1964, “El origen del hombre”; allí puede leerse algo a lo que se referirá con cierta frecuencia el Laín de la última época para mostrar su disconformidad. En este artículo, Zubiri admite la evolución como

Un hecho establecido razonablemente por la ciencia... pero esta evolución somática innegable deja en pie otro hecho que necesita ser tenido en cuenta e integrarse en la evolución, si hemos de dar razón completa del fenómeno humano: la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales.

Desde un punto de vista estructural, Zubiri distingue entre hombre inteligente, hombre inteligente racional y hombre inteligente racional teologal.

Mientras el animal responde a las cosas como meros estímulos, el hombre, con su inteligencia, responde a realidades. La inteligencia es “la capacidad que tiene el hombre de aprehender las cosas y de enfrentarse con ellas como realidades” (Zubiri, 1964: 148). De ahí que mientras el animal no hace sino “resolver” su vida, el hombre “proyecta”, maneja las cosas para ordenarla a un fin. Las cosas adquieren un sentido.

El ser humano no es, pues, es animal racional, dice Zubiri, sino animal de realidades. Precisamente por serlo, está dotado de la plenitud que significa el pensamiento abstracto y la reflexión, lo que le convierte también en racional. Esto es, la razón no es otra cosa que “un tipo especial y especializado de inteligencia”. De ahí que “animal inteligente y animal racional son cosas distintas; éste es sólo un tipo de aquél” (Zubiri, 1964: 159). Se sirve del ejemplo del niño, que es inteligente pero no racional, para afirmar que “el hombre ha sido desde el cuaternario, un animal inteligente”, pero no racional. Precisamente, en la falsa identificación del hombre inteligente con el hombre racional, señala Zubiri, está el origen de muchas dudas sobre el proceso de hominización.

Desde el mero hombre inteligente al hombre racional, cuya plenitud es el *homo sapiens*, ha habido igualmente una evolución.

Todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* son no ‘pre-hombres’ sino verdaderos hombres, pero no racionales sino ‘pre-racionales’. Sólo los homínidos pre-inteligentes serían los auténticos pre-hombres (Zubiri, 1964: 161).

Y sobre el lugar que ocupa ese *homo sapiens*, señala que:

Los tipos homínidos anteriores (a éste) serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del *homo sapiens*, del animal racional. Es la evolución no de lo infrahumano a lo humano, sino la evolución humana de la inteligencia a la razón.

De donde se colige que para Zubiri la evolución está ordenada hacia la aparición del ser humano que somos en la actualidad: “El *homo sapiens* no constituye una

excepción en la historia evolutiva de la humanidad, sino que hacia él va dirigida ésta”.

Respecto a su origen, “el hombre entero es psicosomáticamente un brote evolutivo: surge evolutivamente de un homínido pre-humano” (Zubiri, 1964, 164). Ahora bien, una cosa es que proceda de ese modo y otra muy distinta determinar las causas de esa nueva aparición, pues “la mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia; entre ambas existe una diferencia no gradual, sino esencial” (Zubiri, 1964: 165). Y respecto a la aparición de ésta señala que:

La psique humana en su integridad, la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Como tal, está determinado por la transformación (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto, no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora, la aparición de la materia: es efecto de una creación *ex nihilo* (Zubiri, 1964: 166).

Esto es, Zubiri defiende la evolución y la continuidad de las especies pero con una excepción: el primer *homo*, el denominado *Homo habilis*, pues, en tanto que humano inteligente, es fruto de una intervención ‘directa’ de la causa primera, del mismo modo que lo fue la aparición de la materia. Laín no aceptará nunca esa intervención directa y concreta por parte de la causa primera, Dios, sobre el último pre-humano, el australopiteco, como tendremos ocasión de comprobar en la etapa siguiente. Así, si la animalidad del hombre está determinada por

La transformación de las estructuras germinales del antecesor del hombre. Esa transformación causal es efectora por lo que concierne a la morfología y al momento sensitivo del psiquismo, pero no es efectora sino exigencial por lo que concierne al momento intelectual (Zubiri, 1964: 170).

Y puesto que, con anterioridad, acababa de decir que “la psique intelectual no es puro ‘espíritu’, sino ‘alma’”, se deduce que Dios, de algún modo, ‘dota’ de alma al primer *Homo* justo en el momento en que la animalidad del *Australopithecus* exige su intervención. Pero esta intervención divina, eso que hemos denominado ‘dotar’, no es “una acción yuxtapuesta” a la de la naturaleza, sino que es lo que hace que “brote intrínseca y vitalmente” desde dentro de las estructuras somáticas previas. Si el hombre inteligente racional, como último eslabón de la escala evolutiva, es el hombre del que hablan la ciencia y la filosofía, la teología habla del hombre inteligente racional ‘elevado’ al estado ‘teologal’. “En su hora, el animal racional, el *homo sapiens*, ha sido elevado a ese estado teologal, constituyendo así el hombre de que nos habla el Génesis y del que descende toda la humanidad actual” (Zubiri, 1964: 173). El concepto clave en esta concepción

de carácter teológico del hombre es “elevación”, término por el que una y otra vez mostrará Laín su poca simpatía.

Como se ha visto, en todo este texto el término ‘alma’ aparece de manera muy tangencial. Y casi de manera simultánea, asoma por primera vez en nuestro discurso sobre el ser humano el término “evolución” y, por consiguiente, también por primera vez, empieza a vérselo como el resultado de una evolución muy extensa en el tiempo. Esta nueva visión de Zubiri, junto con otra acepción totalmente dinamicista de la realidad que ahora no se contempla, se constituirá en el eje alrededor del cual se vertebrará el pensamiento antropológico definitivo de Laín

Finalmente, en diciembre de 1973, Zubiri publica en *Asclepio*: “El cuerpo y el hombre”, en el que, como señalaba, Ignacio Ellacuría desaparece la palabra “alma” que venía a designar, al igual que en Laín, una realidad totalmente irreductible a la del cuerpo. “El hombre es una realidad una y única: *es* unidad. No es una unión de dos realidades, lo que suele llamarse ‘alma’ y ‘cuerpo’. Ambas expresiones son inadecuadas”, así empieza Zubiri el artículo. De los cinco apartados en que lo divide, el segundo lo titula ‘Qué es la realidad humana’. En él se dice que la realidad humana es una sustantividad, integrada por dos subsistemas parciales dentro del sistema total en que consiste la sustantividad humana: el subsistema “*organismo*”, integrado por las sustancias físico-químicas que, como tales, son las notas de ese subsistema, y el subsistema “*psiquismo*” Ahora bien, la palabra ‘sustancia’ no está empleada aquí en el sentido metafísico con el que siempre se empleó en este tipo de discurso, sino en el sentido vulgar, como cuando se habla de ‘sustancias grasas’. El organismo “en sí mismo y por sí mismo carece de sustantividad”. De igual modo, añade:

El aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es, como suele decirse “espíritu” (término muy vago). Podría llamarse “alma” si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad “dentro” del cuerpo y “separable” de él. Prefiero por eso llamar a este aspecto simplemente “psique” (Zubiri, 1973: 11-12).

He aquí la ruptura frontal de Zubiri con el dualismo anterior. Es el año 1973. Sin duda, Laín recogerá este nuevo enfoque del ser humano y “radicalizando zubirianamente a Zubiri” (éste muere en 1983), iniciará una nueva época que tendrá su máxima expresión en 1989 cuando publique *El cuerpo humano*.

La psique, al igual que el organismo es sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. El hecho de que sean considerados sistemas se debe a una cuestión mental: necesitamos pensarlos por separado para entenderlos, pero, en su realidad física son un solo sistema, tanto estructural como funcionalmente. Todas las notas del psiquismo lo son ‘de’ un organismo y las de éste lo son ‘de’ un psiquismo. “El hombre, pues, no ‘tiene’ psique y

organismo, sino que ‘es’ psico-orgánico... es una sustantividad psico-orgánica” (Zubiri, 1973: 12-13).

Cuestión importante es la referencia al “cuerpo”, toda vez que este ha de ser un tema fundamental en el pensamiento lainiano. De él habla Zubiri cuando se refiere a las funciones que lleva a cabo el subsistema que ha denominado ‘organismo’. Tres son éstas: 1. Función *organizadora*. Si la sustantividad es ante todo organización de sus notas psico-orgánicas, el organismo material es “un subsistema de organización de notas físico-químicas”, lo cual contribuye a la organización del sistema total; 2. Función *configuradora*. “En virtud de esta función, el organismo es una ‘figura’ en la que cada parte está conectada en cierto orden a las demás”. Esta función supone la función de organización y se apoya en ella. Zubiri remarca que esta función es una función “estrictamente material del organismo; es esencial subrayarlo”; 3. Función *somática*. La sustantividad psíquico-orgánica, finalmente, tiene un momento de corporeidad, esto es, un momento de “actualidad, de presencialidad ‘física’ en la realidad”. Aquí el organismo tiene su función propia, en tanto que “fundamento material de esa actualidad presencial”. Así, señala Zubiri, “la materia como fundamento de actualidad, de presencialidad ‘física’ es lo que debe llamarse *soma*”. No hay que confundir soma y organismo. Sólo en virtud de esta función hay que llamar cuerpo al organismo. “El organismo es cuerpo, esto es, soma, tan sólo por ser fundamento material de la corporeidad del sistema, y no al revés” (Zubiri, 1973: 16-17). Esta función presupone las anteriores pero no se identifica con ellas; formalmente, son distintas. Ser soma, ser cuerpo, no es formalmente idéntico a ser organización físico-química. Sin embargo, es “una función estrictamente material”. Y es en este sentido en el que puede hablarse de materia somática (la que hace referencia al organismo como fundamento de actualidad) y materia orgánica (en tanto que fundamento de organización).

De ahí que Zubiri distingue entre lo que vulgarmente llamamos cuerpo y lo que, en sentido estricto, según él, lo es. En el primer sentido, “el cuerpo tiene funciones distintas, fundadas cada una en la anterior, pero que son formalmente distintas entre sí: función organizadora, función configuradora y función somática”. En sentido estricto, “sólo puede hablarse de cuerpo refiriéndose a la tercera función”. De ahí que cuando no se distingan las funciones sea más acertado, según Zubiri, hablar de ‘organismo’ que de ‘cuerpo’.

En definitiva, en el pensamiento de Zubiri de 1973: “Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente (Zubiri, 1973: 19). Sobre la relación existente entre Zubiri y Laín véase el excelente trabajo del profesor Jorge M. Ayala: “El monismo integrable de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo” (Ayala, 1998).

b. La idea de ser humano en Laín en el periodo 1979-1988

Tras la incursión en el pensamiento de Zubiri con el fin de describir el cambio sufrido respecto a la consideración del ser humano, del que se hará eco Laín en este tiempo y que se manifestará como propio en la etapa siguiente, procede dar cuenta de su concepción de la realidad humana en el actual periodo, siguiendo, como hemos venido haciendo hasta ahora, un recorrido histórico que nos dé a conocer algunos de los textos más significativos.

En 1979 publica en *Realitas* su trabajo: “Subjetualidad, subjetividad y enfermedad”, que también aparecerá publicado siete años más tarde en *Ciencia, técnica y medicina*. Se enmarca dentro de su obra antropológico-médica, tal como deja claramente establecido en una advertencia previa en la que indica que el fin que se persigue con él no es otro que “entender mejor los (datos) que todo médico culto conoce o debe conocer”. Es una reflexión en torno al “sujeto” de la medicina, a la persona enferma.

Desde nuestro punto de vista, es importante destacar la consideración del concepto “persona” que hace Laín siguiendo los pasos de Zubiri. Parte en su reflexión del concepto de “sustancia” aristotélico como sustrato del que se predicen determinados accidentes “por emergencia física, si se les mira de dentro afuera, o por inhesión o atribución si se les mira de fuera adentro”. Sustancia es así “el sujeto de inhesión o atribución de los accidentes”. Este concepto, al que Laín califica como de “abstracto soporte o mera percha vacía” ha sido desahuciado por la ciencia y superado por el concepto de sustantividad de Zubiri, a juicio de Laín.

Zubiri entiende por *sustantividad*, no una sustancia o sustrato, sino un “sistema de notas constitutivas cíclicamente clausuradas en el que las notas se determinan posicionalmente entre sí, esto es, según la posición que ocupan en el sistema total” (Laín, 1986g: 289). Las notas constitutivas son aquellas que no se fundan en otras, sino que descansan en sí mismas; son infundadas. Frente a ellas, las adventicias son aquellas que no pertenecen a la cosa; son sobreañadidas. Pues bien, las notas constitutivas de una sustantividad tienen unas propiedades específicas pero, en tanto que forman parte de un sistema cerrado en sí mismo, de una sustantividad, determinan y son determinadas a su vez por las otras notas constitutivas del sistema, actuando de un modo u otro según cuál sea éste. Ese entramado de relaciones entre notas constitutivas se manifiesta en un *intus*, en una interioridad, la cual acaba constituyendo lo que cada cosa es: el cuarzo, un caballo, etc. Zubiri llama “dimensión” al modo en que “esa interioridad se actualiza y proyecta en la multitud de las notas que lo constituyen”. Las notas determinan el sistema y, a la vez, son determinadas por él; de ahí que se le califique como “cíclico y clausurado”.

Pues bien, lo que pretende Laín es tratar de ver la relación existente entre la sustancialidad aristotélica o ‘subjetalidad’ y la sustantividad zubiriana. *Sustancialidad*, dice Laín, es

Aquel carácter de la cosa según la cual brotan o emergen de su realidad determinadas notas o propiedades... el relincho, por ejemplo, es una propiedad activa del caballo, porque activamente sale de la realidad equina... La realidad en cuestión, el caballo en este caso, es así el *subjectum* o ‘sujeto’ de esas notas o propiedades; las cuales nos muestran, por tanto, lo que en ellas es *subjetalidad* (Laín, 1986g: 289).

La subjetalidad se convierte así en el modo de expresarse la sustancialidad, la manera de hacerse presente. Por su parte, la *sustantividad* es “suficiencia en el orden constitucional”. De este modo, afirma Laín, la sustantividad y la subjetalidad no son sino momentos distintos de la realidad de las cosas. Son momentos articulados, siendo la sustantividad ‘superior’ a la subjetalidad.

En el caso del animal no humano, sus elementos sustanciales -agua, sales, grasas...-, componen una sustantividad -ameba, caballo- que es desde luego superior a la mera subjetalidad o sustancialidad, pero “superior sólo en rango, no en área, porque el área de la sustantividad recubre, sin excederla, el área de la subjetalidad”. Como sistema clausurado o total de propiedades constitucionales, las del animal en cuestión, la realidad compuesta es sustantiva; pero es, además, “principio de emergencia de ellas a modo de ‘naturaleza’ o *physis*”. El relincho, por ejemplo, emerge de la naturaleza específica e individual del caballo. Y así, en tanto que principio de emergencia de sus propiedades, la realidad sustantiva está ‘por bajo’ de ellas, es su *sub-jectum* o sujeto.

Muy distinto es el caso del ser humano. En éste no sólo hay emergencia de propiedades: la inteligencia, por ejemplo, sino que, además, hay “creación de actos” y “apropiación de posibilidades”. Vistas así las cosas,

El hombre no está ‘por-bajo-de’ sus propiedades y operaciones, sino ‘por-encima-de’ ellas, en cuanto que hace suyas o rechaza las posibilidades que de ellas han surgido o que ha creado él mismo. No es, pues, mero *sub-jectum* o realidad sub-stante, sino *supra-jectum* o realidad supra-stante (Laín, 1986g: 290-291).

De este modo, en el ser humano se dan modos de subjetalidad fundidos realmente entre sí, pero ‘metódicamente’ discernibles y susceptibles de ser considerados separadamente

- a) La subjetalidad correspondiente a su condición de sujeto-de: yo soy “sujeto-de” mi estatura, etc. Es la subjetalidad sustante

- o sustancial, esa en cuya virtud son poseídas las notas que emergen de la naturaleza individual, y
- b) La subjetualidad correspondiente a su condición de “sujeto-a”, la subjetualidad suprastante o suprajetalidad. Por ser realidad suprastante, por ser sobrestante de mí mismo, yo estoy “sujeto-a” la forzosidad y al destino de crear posibilidades nuevas para hacer mi propia vida y de afrontar las situaciones en la que me vaya poniendo el cambiante curso de mi biografía... Lo propio del hombre es tener que resolver sus situaciones “por decisión”; y esto... es lo que hace del hombre una realidad íntima y moral: una persona (Laín, 1986g: 290-291).

Este esquema, de clara influencia zubiriana, lo emplea Laín para llevarlo al campo de la antropología médica en el estudio del sujeto de la enfermedad.

1981. Laín publica “Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispano”. En él se recoge una descripción del ser humano en Zubiri que, como se ha visto, ha hecho suya nuestro autor. Señala que al final de la conferencia “Hegel y el problema metafísico” -al que nos referimos en la Segunda Parte de este trabajo-, Zubiri parte de dos textos de Aristóteles para dar cuenta de dos modos de entender el ser ‘hombre’. Una hace referencia a una metáfora: “El hombre es la verdadera luz de las cosas; lo que las cosas son, lo son a la luz de la existencia humana”. El otro sugiere que la filosofía nace de la melancolía, toda vez que

El hombre, porque se siente radicalmente solo, esto es, segregado de la totalidad del universo, siente su humana necesidad y su humana capacidad de estar entera y radicalmente acompañado: acompañado por la totalidad de lo que hay, en tanto que le falta (Laín, 1981a: 31).

Las dos ideas ya han estado presentes en nuestro estudio: el ser humano trae al ser ‘lo que hay’. En una Tierra sin seres humano seguiría habiendo cosas: montañas, ríos, piedras, plantas... pero nadie se referiría a ellas como siendo algo. Simplemente, habría cosas. Con la presencia del hombre ha hecho su aparición el ser; así, decimos: un río es..., una piedra es... Con razón dijo Heidegger que “el hombre es el pastor del ser”.

La segunda es una idea ya reiterada: la necesidad que tiene el ser humano de salir de sí buscando plenitud y cumplimiento; es un ser menesteroso de cosas que no son él, un indigente que trata de llenarse de conocimientos y de afectos, de sueños y realidades. Podría decirse que, al separarse del estricto acontecer natural e iniciar así el camino de la libertad, es un ser único en el doble sentido de ‘estar solo’ y ‘ser absolutamente diferente de todo lo demás’. Esta situación de melancolía que le sirve a Zubiri para fundamentar la filosofía, en buena medida se identifica con la que describió Aristófanes en el mito del ser andrógino al

referirse a la naturaleza de *eros*; partido por la mitad, en virtud de la melancolía que le produce el saberse incompleto, va en busca de su otra mitad. El posible reencuentro escenifica la plenitud y con ella la quietud de quien ya se sabe lleno, ‘autosuficiente’, en un determinado sentido. En la base del mito se halla la fuerza del amor. ¿Qué otra cosa es sino la filosofía?

En otro lugar de este texto, Laín rescata el concepto de vocación desde su fundamento metafísico al hilo del pensamiento de Zubiri.

La existencia humana posee ‘carácter misivo’, es decir, que la vida del hombre, más que ‘tener misión’, aquella que -bien o mal- cada uno ha de cumplir en su tránsito por el mundo, ‘es misión’, consiste en haber sido enviado a la existencia el viviente por el algo o el alguien que, desde lo más íntimo de sí, desde el fondo mismo de su propia realidad, constantemente le impulsa a vivir” (Laín, 1981a: 36).

En 1982 publica *El diagnóstico médico*, en donde, en continuidad con el resto de sus obras antropológico-médicas, introduce la “persona” como el sujeto de la medicina. Afirma Laín que “el sujeto de la enfermedad puede ser considerado como organismo vivo y como organismo personal, como persona” (Laín, 1998a: 328). Respecto a este segundo modo de considerarlo, señala que

La idea de ‘persona en general’ es una abstracción. El hombre es persona real de modo individual... por consiguiente, en tanto que persona individual, el ser humano -el organismo humano- difiere individualmente, por su conducta y su biografía, de todos los restantes seres humanos, aunque coincida con ellos en ser animal y ser persona (Laín, 1998a: 332).

Es por ello por lo que, como suele afirmarse, no hay enfermedades sino enfermos. Elevar la condición del paciente desde la mera consideración de organismo enfermo (igual, por tanto, a los otros organismos enfermos) a la de persona enferma fue, sin duda, el gran objetivo -y la gran aportación- de Laín a la Antropología médica.

Antropología médica para clínicos, 1984, es la obra cumbre de las numerosas que constituyen el *corpus* de sus estudios antropológico-médicos; también la última y, por supuesto, la que ofrece un mayor contenido de cara a los objetivos de este estudio.

Buscando qué sea el saber médico, niega que sea una “un genuino saber científico”, en tanto que no consiste en un “puro saber”-saber por saber-, sino que es “una saber para curar”, esto es, “saber diagnosticar” y “saber tratar”, en

definitiva, “saber hacer” (Laín, 1998a: 341). Aunque tampoco ello le convierte en una ciencia aplicada sin más ni tampoco en una técnica. Buscando en la estructura del saber médico su razón de ser, distingue en ella entre tres tipos de saberes: el *saber clínico* -“conjunto de conocimientos relativos a la individual realidad del enfermo, en tanto que enfermo”-, el *saber patológico* -“conjunto de conocimientos médicos relativos a la enfermedad, específica o genéricamente considerada”- y, como auténtico fundamento de ambas, el *saber antropológico*. Si durante siglos el sujeto de la enfermedad no pasó de ser considerado nada más que un “sistema biofísico y bioquímico especialmente complicado”, con lo que la física y la química se constituían en el fundamento de la Medicina, considera Laín que el auténtico fundamento

Es y debe ser un conocimiento del hombre que comprenda y unifique metódicamente lo que acerca de la realidad de éste nos digan tanto la anatomía y la fisiología... como las disciplinas que integran las llamadas ‘ciencias humanas’. Por tanto, una antropología médica, de la cual debe ser tácita base una antropología general” (Laín, 1984c: XXX-XXXI).

A continuación, define la *antropología médica* como “*conocimiento científico del hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal*”, siendo ella el verdadero fundamento del saber médico. Pero ella misma tiene, a su vez, un fundamento en el que descansa: la *antropología general* o “conocimiento científico y filosófico del hombre en cuanto tal”

Establecida la estructura del saber médico, Laín se centra, como no puede ser de otro modo, en la antropología médica y, por ende, en la antropología general. En la primera descubre una estructura dividida en cinco grandes temas: “la realidad del hombre, la salud humana, la enfermedad humana, el acto médico y los horizontes de la actividad del médico (la curación, la muerte y la mejora de la naturaleza humana). Respecto al primero de los temas -en el que nos hemos de centrar en este apartado- distinguirá en su estudio tres puntos de vista distintos desde los que acercarse: “el hombre como *persona individual*, el hombre como *persona social* y el hombre como *persona histórica*”. Se trata de ver, pues, “¿cómo ha de estar constituida la realidad del hombre para que en ella sean posibles la salud, la enfermedad, la curación y la muerte?”

A la pregunta “¿qué es el hombre?”, responde, de entrada, con veintiséis definiciones dadas en el curso de la historia. De entre ellas recogemos, las que más veces han sido citadas por el propio Laín a lo largo de sus obras: Judeo-cristianismo (criatura viviente hecha a imagen y semejanza de Dios), Aristóteles (animal dotado de *lógos*, por tanto de habla y razón), versión medieval de la definición aristotélica (*animal rationale*), Descartes (suma unitaria de un cosa extensa y una cosa pensante), Leibniz (pequeño Dios), Kant (ente a un tiempo físico, en cuanto que fenómeno, y moral, en cuanto que noúmeno), Hegel (parte individual-personal de la humanidad, entendida ésta como *Gott im Werden* o

‘Dios deviniente’), La Mettrie y el materialismo de los siglos XVIII y XIX (máquina especialmente complicada), Huxley y Haeckel (término evolutivo de un *phylum* antropoide), Nietzsche (animal que puede prometer y capaz de superarse a sí mismo), Scheler (animal que puede decir ‘no’ a la satisfacción del instinto, asceta de la vida), Cassirer (animal capaz de expresión y comunicación simbólicas), Klages (animal al que hace enfermo el espíritu), Ortega (animal hacedor de su ser y capaz de ensimismamiento), Heidegger (pastor del ser), Sartre (pasión inútil) y Zubiri (sustantividad de propiedad, esencia abierta y animal de realidades) (Laín, 1984c: 3-4).

Más que dar una definición, lo que pretende en este estudio es describir la realidad humana llevando a cabo un análisis que comprenda los siguientes puntos: 1. La realidad humana: estructura; 2. La realidad humana: dinámica; 3. El cuerpo humano; 4. La intimidad del hombre y 5. Las determinaciones tipificadas de la realidad humana (Laín, 1984c: 7).

De todas las abundantes estructuras y operaciones a las que hace referencia, recogemos aquí las que inciden directamente en el tránsito de una concepción dual del ser humano a una de carácter monista, en la medida que son ellas las que habrán de modular el discurso sobre la muerte, eje de nuestra investigación.

La realidad humana que toma como punto de partida es la de una “realidad corpórea siempre en camino, siempre itinerante, *Homo viator... Iter est vita hominis...* En tanto que objeto ante mí, el hombre es ante todo *ens itinerans*, ente itinerante” (Laín, 1984c: 9).

Al respecto, en un artículo publicado en *Jano* con el título “Homo viator”, nos dice que entre las varias metáforas que se han utilizado para describir la condición humana, la de concebir la vida como caminar y al ser humano como caminante ha sido, sin duda, de las más reproducidas. Con ella se quiere recoger un triple hecho: “el activo esfuerzo que requiere, la existencia de una meta a su término y la libertad de la elección de las sendas conducentes a ella”. Señalando más adelante:

La vida humana transparece en esta metáfora como libre acción, y la obra del hombre más como descubrimiento y conquista de algo exterior que como una innovadora creación a partir de un estado precedente...El progreso no consiste tanto en la adopción de nuevas formas por un espíritu siempre uno y el mismo, como en la conquista de nuevas zonas de la realidad, durante la esforzada marcha del hombre hacia sus fines últimos (Laín, 2001: 77).

¿Con qué nos encontramos cuando observamos a este ente itinerante? Tras analizar el concepto de estructura, siguiendo a Zubiri, describe las diversas

estructuras presentes en la realidad itinerante del ser humano: operativas, impulsivas, signitivas, expresivas, pretensivas, posesivas y psicoorgánicas.

Al hablar de las impulsivas, se plantea la cuestión de qué es aquello que nos lleva a actuar en un sentido u otro, qué es lo que en el acto de decidir nos empuja en una dirección u otra. Tras afirmar que no puede haber duda alguna en que tanto los actos deliberados y libres observables como el acto íntimo de la decisión -origen de toda acción verdaderamente libre-, tienen carácter psicoorgánico y que “se realizan orgánicamente en el seno del cerebro”, se plantea, no obstante la cuestión de si

¿Quiere esto decir que la decisión y la libertad no sean sino actividades puramente orgánicas, y por tanto íntegramente referibles a la estructura y dinámica del organismo? No lo creo. El cerebro co-realiza y condiciona la ejecución del acto libre, pero ni lo causa, ni por sí mismo permite explicarlo, como tampoco puede por sí mismo causar ni explicar la condición genuinamente personal y humana de nuestro pensamiento.

¿Hay algo en la realidad del hombre que no sea estructura energético-material? ¿Cómo lo que no sea estructura energético-material puede influir sobre la actividad de ésta? ¿Cuál es la realidad propia de lo psicoorgánico? (Laín, 1984c: 28-29).

Es evidente que Laín emplea ya otro lenguaje para referirse a la realidad humana y que en él asoma la influencia de Zubiri: el ser humano no ya como ser dual, sino como psicoorganismo. El mismo nos conduce a esa influencia. En una nota a pie de la misma página, se pregunta: “¿Es posible una solución no monista y no dualista del añejo problema “cuerpo-alma”? Hacia ella... se mueve la metafísica de Zubiri.

He aquí, pues, un claro testimonio de la época de transición en la que nos encontramos. La concepción claramente dual del ser humano ha quedado atrás. El presente se mueve hacia otra solución: la consideración del humano como un psicoorganismo. A Zubiri, su propia muerte, ocurrida un año antes, en 1983, no le permitió extraer las consecuencias de ese movimiento de alejamiento del dualismo profesado y dar el paso definitivo. De ello se encargará el discípulo, como tendremos ocasión de ver. Por otra parte, es prueba palpable de la influencia de Zubiri el hecho de que continuamente aparece su nombre a lo largo y ancho del libro que tratamos.

Dentro de las estructuras pretensivas, se refiere Laín a los fines últimos, a aquello que se propone el ser humano a lo largo de su vida. Todos esos fines los reduce a cuatro: el seguir viviendo, el fruir, la felicidad y la perfección. Al hablar de la felicidad, hace referencia a las expresiones de Jaspers sobre el “presente eterno”, de Ortega y su “un regusto, como estelar de eternidad”, así como al Fausto, de Goethe, cuando dirigiéndose al momento feliz que pasa, dice: “¡Oh,

permanece tú, que tan hermoso eres!". Y sobre ellas se plantea la cuestión de si todo lo que esas frases traducen tiene que ver con "el momento orgánico de las estructuras de la realidad humana". Su respuesta es totalmente afirmativa:

Debo repetir una vez más lo que nunca debiera olvidarse: que todas las actividades del hombre, incluidas aquellas que pasan por ser más "espirituales", son simultánea y unitariamente orgánicas y psíquicas (Laín, 1984c: 57).

Prueba de ese marco de aparente indecisión en el que ahora se mueve Laín a la hora de otorgar una entidad propia o no a lo que llamamos "espíritu", se refleja en las siguientes palabras:

La actividad de cualquier estructura psicoorgánica (humana) exige la intervención de un principio esencialmente transestructural, por tanto transorgánico y transpsíquico, cualquiera que sea el nombre que se le dé y la manera de concebirlo. La libre decisión..., la intelección de la realidad mediante símbolos matemáticos, la creación... y la posibilidad de enfrentarse desde el centro de la propia intimidad con todo lo que no sea uno mismo..., son acciones cuya cabal intelección en términos meramente orgánicos y estructurales me parece imposible (Laín, 1984c: 67).

Siendo así, ¿cómo debe ser entendida filosóficamente la *total realidad del hombre*?

Asoma de nuevo la gran pregunta cuya respuesta viene persiguiendo nuestro autor. Una antropología filosófica atendida estrictamente al organismo y al psiquismo, por tanto a lo que en el hombre es estructura psicoorgánica, "¿puede explicar satisfactoriamente la realidad de ese vario conjunto de acciones?" (Todas las que viene describiendo como propias de las diversas estructuras). Si, como él acababa de apuntar, la posible explicación pasa por aceptar la existencia y la intervención de un principio formalmente supraestructural, "¿qué decir de él y de su relación con las diversas estructuras de la realidad humana, puesto que esa tarea rebasa por naturaleza las posibilidades del conocimiento científico?" Ante ello, cada cuál según sus ideas y creencias habrá de dar una respuesta determinada. He aquí la de Laín:

Yo debo contentarme con decir que un conocimiento acabado de las estructuras psicoorgánicas del hombre y de su operación exige a mi juicio la expresa apelación a la existencia de un *quid* supraestructural de la total realidad del hombre (Laín, 1984c: 67).

Sin adentrarse más allá, toda vez que esta cuestión que pertenece al ámbito de la antropología filosófica, "no tiene por qué ser planteada formalmente en la edificación de una antropología médica", deja abierta la cuestión.

Desde el punto de vista de la estructura de la realidad humana, Laín se ocupa, entre otros, además de las ya citadas, de las siguientes acciones: la actividad sexual, el hambre, la agresión, la mudanza vital, la conciencia psicológica y moral, la situación en el espacio y en el tiempo, la propia identidad, el conocimiento, el habla, el placer, la libertad, la autoposesión, la tenencia, la pasión, etc. En tanto que dinámica, la realidad humana es estudiada como biografía, en sus distintas fases, ciclos y causas (destino, azar y carácter).

En cuanto al cuerpo humano, en primer lugar, es definido como “organización material por obra de la cual el hombre puede vivir, enferma, sana y tiene que morir (Laín, 1984c: 109), siendo analizado, en segundo lugar, desde dos puntos de vista: 1. En tanto que realidad objetiva (la percepción del cuerpo de los otros hombres), y 2. En tanto que íntimo (la percepción de mi propio cuerpo). En tanto que realidad objetiva -lo que Ortega denominó ‘el cuerpo desde fuera’; Sartre, el ‘cuerpo-para-otro; Merleau-Ponty, el ‘cuerpo objetivo’ y Julián Marías, el cuerpo en que la vida humana ‘se instala’-, lleva a cabo un somero recorrido histórico que empieza en la Antigüedad clásica y llega hasta la ‘actualidad’, tras haber destacado las dos notas “simultáneas y contrapuestas” a través de las cuales se nos hace presente el cuerpo del otro: la transparencia y la opacidad.

En tanto que experiencia íntima del propio cuerpo (el ‘intracuerpo’ de Ortega; el ‘cuerpo-para-mí’ de Sartre; el ‘cuerpo vivido’ de Marcel; el ‘cuerpo fenoménico’ de Merleau-Ponty y el aspecto más subjetivo de la ‘instalación corpórea de la vida humana’ de que habla Marías), tras reconocer el papel jugado por la fenomenología de Husserl en este análisis, se pregunta: “¿qué me dice mi cuerpo, en tanto que vivido por mí y mío?” Por de pronto, le proporciona la conciencia del propio existir; En este sentido, señala que

(Hace años escribí) “Yo tengo un cuerpo que pertenece a mi ser”, para unir en una sola fórmula la experiencia de “tener”, propia de la concepción objetivante del cuerpo humano y la experiencia de “ser”, característica de la visión fenoménica de él.

(Ahora, siguiendo a Zubiri) El cuerpo no pasa de ser un subsistema en la unidad estructural y sistemática del psicoorganismo, y como tal sólo puede existir y actuar unitaria e indisolublemente unido al otro subsistema de ella, el psiquismo. De ahí que la conciencia inmediata de mi propio cuerpo sea *eo ipso* conciencia de mi propio existir (Laín, 1984c: 130).

Este es un texto en que, en la línea de lo que venimos destacando de esta obra, se pone de manifiesto el cambio operado por Laín. Desde distintos puntos de vista, según la conducta humana que se esté analizando, vuelve Laín una y otra vez a dejar constancia de la desaparición paulatina del “espíritu” como entidad propia. El cambio en Zubiri también nos resulta conocido.

Además de proporcionarme la conciencia de mí propio existir, mi cuerpo me informa, según Laín, de ‘la conciencia de mi estar’, ‘la conciencia del mundo, y por consiguiente de mi estar en el mundo’, ‘la conciencia del poder y del límite’, ‘la conciencia de vivir entre la manifestación y la ocultación’ y ‘la conciencia de la apropiación’.

En este discurso sobre el cuerpo humano acaba proponiendo una “teoría integral” del cuerpo humano, asunto que cobrará realidad cuando en los años siguientes haga del cuerpo humano el tema central de su discurso antropológico: *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua* (1987), *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989), *Cuerpo y alma* (1991) y *Alma, cuerpo, persona* (1995).

El capítulo de la obra que venimos comentando, titulado “La intimidad del hombre” fue publicado un año más tarde, 1985, como artículo independiente en el “Homenaje a J.A. Maravall”. A esta publicación nos referimos en este comentario.

“¿Qué es la intimidad del hombre que soy yo y cómo puedo lograr un conocimiento cierto de ella?”, se pregunta Laín. Una vez más, nuestro autor va a seguir la estela de Zubiri. Frente a los distintos modos habidos de entender la intimidad, propone el propio del filósofo vasco: la intimidad como “modo de ser de los actos psicoorgánicos en el cual y con el cual mi vida se me hace real y verdaderamente propia” (Laín, 1985b: 379); así, la intimidad es descrita como modo de apropiación de los actos llevados a cabo por la persona.

Para describir los otros modelos habidos en el intento de dar cuenta de qué de la intimidad, se vale de tres metáforas; según la primera, la intimidad ha sido entendida como un *recinto* (una especie de cámara que alberga lo más recoleto y escondido de cada uno de nosotros); según la segunda, ha sido entendida como un *surtidor* (“el centro del que brotan las acciones más personales: el centro emergente de nuestra vida en acto”) y, según la tercera -propia de Kant- la intimidad como *fuero interno* (“el ámbito de la vida en que al hombre le es dado existir *sui iuris*, conforme a su propio derecho, según su propio ‘fuero’”).

Distingue Laín entre “*lo-en-mí*” (lo que ocurre en mí pero que no es considerado enteramente mío) y “*lo-mío*” (los actos que considero realmente míos o propios). Estos últimos son aquellos en los que se expresa “mi propia identidad, mi propio ser, aquellos sin los cuales yo no podría sentirme ‘yo mismo’”.

“¿Cómo tiene que estar constituida mi realidad para que en ella pueda haber y haya efectivamente ‘lo mío’”? Dos tipos de instancias hacen posible que yo viva como mío lo apropiado en el acto de apropiación: por una parte, “los hábitos que constituyen mi ser íntimo” y, por otra parte, “los modos y las vías de relación entre mi realidad, esa que por apropiada yo considero mía, y la realidad que, mía o no, posee todo lo que para mí es real”. Tres son los hábitos que para

nuestro autor hacen posible el acto de apropiación: la idea de sí mismo, la libertad y la vocación. Respecto a esta última, distingue entre su aspecto constitutivo y su aspecto operativo. Según el primero, completando a Ortega, para quien “aunque la vocación es siempre individual, se compone de no pocos elementos genéricos”, Laín entiende que

El fundamento real de todos esos ‘ingredientes genéricos’ de cada vocación individual es pura y simplemente la condición humana de quien como suya la vive. Para mí -sigue diciendo- toda vocación personal auténtica es la especificación, la tipificación y, en último extremo, la personalización de una genérica y fundamental vocación de hombre (Laín, 1985b: 383).

Esto es, la vocación personal de ser ‘tal hombre’ queda de algún modo subsumida, especificada y personalizada, en la vocación de ‘ser hombre’. Cualquier vocación, sea la que fuere, responde, cuando se hace como ‘lo debe hacer un ser humano’ -desde una consideración moralmente correcta, por tanto- a lo que el hecho de ser humano exige. La vocación de ser cada cual, cuando es auténtica, se identifica, genéricamente, con la vocación común que el hecho de ser humano conlleva.

Desde un punto de vista operativo, la vocación es “la vía regia para que los actos psíquicos y los resultados de ellos puedan ser íntimamente vividos como ‘propios’, sean efectivamente ‘apropiados’ por la persona que los ejecuta” (Laín, 1985b: 384). La vocación hace posible que los actos realizados vayan siendo remitidos y, consecuentemente, queden ‘adheridos’ a mí mismo, que me pertenezcan en tanto que “míos”.

La otra instancia que estudia Laín es la que hace referencia al modo en que se me hace patente la realidad de lo apropiado por mí.

¿Qué relación existe entre ‘mi’ realidad y ‘la’ realidad, para que -en la medida que sea- tenga yo la certidumbre de no ser en mi fuero interno una etérea creación de mi autosenir y mi autopensar? ¿Cómo puedo afirmar que viviendo en lo mío vivo también en la realidad? (Laín, 1985b: 385).

Tres son los “recursos” que, a este efecto, encuentra Laín: la creencia, el amor y la esperanza. Sobre la creencia, señala que

Llamamos *creencia* a la aceptación prerracional y transrracional de que es real aquello que vemos y una parte de aquello en que pensamos... en nuestro caso, la íntima aceptación de que son reales, no imaginarios o hipotéticos, los resultados de los actos psíquicos que yo considero ‘míos’... La creencia es siempre lo que vincula ‘mi’ realidad con ‘la’ realidad (Laín, 1985b: 385).

Y sobre el amor, escribe:

Llamamos genéricamente *amor* a nuestra vinculación personal con una parcela de la realidad -otra persona, un animal, una cosa, un país, etc.- íntimamente movidos por la intención de procurar su bien y su perfección y por la convicción de que, conseguidos, ese bien y esa perfección serán vividos por nosotros como si fueran nuestros. Pues bien: la relación entre el amante y lo amado, que nace de la realidad y en ella se funda, garantiza y refuerza nuestra convicción de ser efectivamente real la cosa amada (Laín, 1985b: 386).

De la esperanza, también desde este punto de vista, nos hemos de ocupar en otro lugar.

Pues bien, habiendo dado cuenta de la parte de *Antropología médica para clínicos* dedicada al ámbito de la antropología general, sobre la que nuestro autor asienta el desarrollo de la antropología médica propiamente dicha, esto es, el estudio del sujeto humano en tanto que enfermo, curable y mortal, y dejando al margen las dos primeras notas por caer fuera de nuestro estudio, a esta misma obra hemos de volver cuando hablemos de la tercera: la muerte.

También en 1984 publica “¿Ha muerto Dios?” -que vuelve a publicarse dos años más tarde en su obra *En este país* con el título “Zubiri y el problema de Dios”- al hilo de una glosa sobre *El hombre y Dios* de Zubiri, en el que la referencia al ser humano pasa por afirmar que

Piénselo o no lo piense el que vive, vivir es siempre ‘vivir hacia’. El ‘hacia’ es una dimensión esencial del vivir, no sólo hacia el futuro del viviente, también hacia el fundamento de su propia realidad; esto es: hacia aquello a que por el mero hecho de ser hombre y de existir, si vale decirlo así, en el elemento de la realidad, esencialmente estamos religados (Laín, 1984b: 26; 1986j: 192).

El ‘hacia’ pone de manifiesto el carácter procesual de la vida en un doble sentido: el que apunta hacia delante, al futuro, como ámbito propio de nuestras posibilidades de ser, y, a la vez, hacia dentro, como ámbito en el que el ser humano se descubre a sí mismo como religado al poder de lo real. En cierta medida, el tiempo empleado en el camino, cuando la entrega es esforzada y profunda, va resquebrajando la aparente opacidad del ser, poniendo de manifiesto un doble fundamento; ‘lo que hay’ -en el se apoya nuestro ser- y ‘lo que hace que haya’ -en el que aquél, a su vez, descansa-.

1986. En el artículo “Viaje hacia Unamuno” sintetiza el contenido de un curso universitario de cuatro conferencias, impartido por Laín en la Fundación

Juan March de Madrid, con ocasión de los 50 años de la muerte del filósofo. Al hilo de la exposición escribe de nuevo sobre la vocación, señalando que en ésta

Se funden la ‘vocación de ser hombre’, ente humano *in genere*, y la ‘vocación de ser tal hombre’, la singular persona que uno es. Pero,... ¿qué es en la vida del hombre esa íntima, silenciosa llamada a ser él mismo?... Desde un punto de vista psicológico, la vocación es la vía más gozosa para alcanzar ese gozoso acabamiento de la realidad propia que solemos llamar felicidad... Éticamente, la vía hacia aquello por cuya consecución limpiamente somos capaces de sufrir, lo cual también por necesidad ha de realizarse según los cauces que cada sociedad ofrece a quienes en ella viven (Laín, 1986h: 39).

Este texto, además de ratificar la importancia que nuestro autor concede a la vocación en la vida del ser humano, dado el número de veces que a ella se refiere, destaca el aspecto ético -no nombrado hasta ahora- que lo relaciona directamente con el sufrimiento e, indirectamente, con la entrega y el esfuerzo a él inherentes. Sin duda, esta es una cuestión que ha de resultar decisiva a la hora de analizar una determinada actitud ante la muerte. Es obvio que el sufrimiento ha de ser, como señala, ‘limpio’. Queda fuera, pues, el posible sufrimiento de quien tiene por vocación delinquir o mentir, por ejemplo.

El mismo año publica “La naturaleza humana: revisión de un concepto” que aparece tanto en su obra *Ciencia, técnica y medicina* como el colectivo *Ciencias del hombre*. A este último se hace aquí referencia.

El contenido y el lenguaje de este texto lo hacen especialmente relevante porque, al margen de tratar un problema concreto, supone la utilización de un lenguaje que va a ocupar un lugar predominante en el discurso antropológico en Laín en sus últimos años. Conceptos como ‘evolución cósmica’ y ‘evolución de las especies’ van a estar presentes continuamente en sus últimas obras. Indudablemente, el discurso metafísico es en gran medida relegado y sustituido por otro de carácter más ‘científico’.

Se plantea ahora la cuestión de si es posible seguir hablando de ‘naturaleza humana’. Como siempre, inicia su indagación preguntándose por el origen del término -hallándolo en la utilización del concepto *physis* por parte de los filósofos presocráticos- y continúa con un recorrido histórico que le lleva a la actualidad. Después de haber establecido la historia del concepto, el autor desarrolla su reflexión sistemática en torno a él, que, en este caso, también sigue la huella de Zubiri.

Las ideas provenientes de los descubrimientos paleontológicos y biológicos del siglo XX, por una parte, y la irrupción del historicismo en este mismo tiempo, por otra, han diluido la acepción de ‘naturaleza humana’ aceptada

unánimemente, con unas notas u otras, a lo largo de su historia. Lo que estas corrientes ponen en duda no es ya el hecho de que la naturaleza humana sea contemplada de un modo u otro, sino lo que ahora está en juego es la propia entidad de lo significado por la expresión “naturaleza humana”: ¿hay o no hay ‘algo’ que pueda identificarse exclusivamente como humano?

Desde el campo de la ciencia, a partir de “Huxley y Haeckel, los dos hombres que, continuando a Darwin, radicalizaron la visión evolucionista de la especie humana”, y de los descubrimientos paleontológicos y los provenientes del campo de la biología más actual, se afirma, por una parte, la mínima diferencia existente, en cuanto a la constitución genética, entre el denominado ‘animal superior’ (de la línea de los primates) y el ‘animal humano’ y, por otra parte, los numerosos restos fósiles hallados apuntan a una continuidad sin aparentes grandes saltos entre especies, lo que hace muy difícil, e incluso artificioso, según determinadas opiniones, la idea de separar de una manera tajante modos específicos de ser. De donde resulta que “el abismal hiato ontológico... entre el hombre y el animal se minimiza o desaparece”.

Desde el campo del pensamiento, la corriente iniciada por Dilthey, el historicismo niega el carácter estático que comporta el término ‘naturaleza humana’. Dentro de ella, como cita Laín, el propio Ortega llega a afirmar que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”, escribe en *Historia como sistema*, idea que remarca diez años más tarde cuando dice que

El hombre no tiene naturaleza... En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura... En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable -a una *naturaleza*- está en franquicia para ser, por lo menos para intentar ser lo que quiera... Por eso el hombre es libre (Laín, 1986i: 12).

Si a todo ello se une -afirma Laín- “la idea de la evolución universal, la firme y general convicción de que la realidad del cosmos se halla sometida a un cambio evolutivo”, no ha de sorprender que acabe preguntándose si no habrá que arrojar por la borda la noción de naturaleza humana.

Nuestro autor, no obstante, sigue afirmando que sí hay una naturaleza humana que es cualitativamente distinta de la del animal más próximo. En su posición hay que distinguir una cuestión formal o de método y una cuestión de contenido o de las notas que, efectivamente, la configuran. Respecto al modo de proceder para llegar a delimitarla, entiende que:

1. Únicamente debe llamarse naturaleza humana a lo que en la realidad y en la vida del género Homo sea esencial y verdaderamente constante a lo largo de toda la historia y permita, a la vez, dar razón de la condición esencial de éste;
2. Que siendo

cualitativamente distinta de la naturaleza animal aparece y se configura en el curso de la evolución de la biosfera, lo cual exige adoptar una postura que esté por igual alejada del evolucionista a ultranza, quien cree que una mutación pudo convertir al australopiteco en *homo habilis*, y del creacionista que también cree que el cambio cualitativo habido ha sido causado por la intervención directa de una instancia externa y superior al propio proceso evolutivo; 3. Constituida la naturaleza humana, “cambia sin cesar dentro de sí misma”, en virtud de la evolución biológica y del cambio histórico (Laín, 1986i: 17-18).

A partir de aquí, se trata de establecer las notas que determinan lo que venimos en llamar naturaleza humana. Desde un punto de vista científico-paleontológico y, al mismo tiempo, desde un punto de vista metafísico propone una solución al problema.

Desde el primero de ellos, se trata de ver qué características presentan los utensilios hallados junto a los fósiles encontrados en las excavaciones paleontológicas. A este respecto escribe:

La procedencia humana de una piedra tallada podrá afirmarse con razonable probabilidad de acierto cuando el paleontólogo crea descubrir en ella cierta intención estética -cierta voluntad de arte...-, o cuando la comparación entre ella y otras a ella semejantes permita inferir que en su elaboración hubo alguna voluntad de innovación perfectiva, de mejora; tanto más, si tal mejora puede ser razonablemente atribuible a la transmisión de la habilidad de un artífice a otro (Laín, 1986i: 19).

O lo que es igual, el ser humano comenzó a serlo “intentando crear belleza, inventando artefactos perfectibles y practicando la enseñanza”. Estas son las tres notas que, desde el punto de vista de la génesis y diferenciación respecto a la especie anterior, configuran lo específicamente humano.

Desde un punto de vista metafísico, Laín comparte con Zubiri que lo propio del ser humano, más que ser un animal racional o un animal simbólico, es que es un “animal de realidades”. Si para los demás animales, las cosas son meros estímulos, para el animal humano las cosas son “de suyo” cosas que tienen su propia realidad, siendo esto lo que les permite ser susceptibles de ser modificadas por su mano, adquiriendo así un sentido (cosa-sentido). Una rama de un árbol es una cosa que puede llegar a convertirse en un palo con el que alcanzar algo o, incluso, una flecha. Es este carácter de realidad de las cosas del mundo para el humano lo que abre la vía del trabajo con la piedra tallada al que antes aludía Laín. “Una piedra tallada de procedencia inequívocamente humana nos hace patente que su autor era animal de realidades, ser viviente para quien lo sensorialmente percibido es ante todo y sobre todo ‘realidad’” (Laín, 1986i: 20).

Pero además de ser animal de realidades el humano es un animal histórico. “¿Qué había en la más primitiva versión de animal de realidades y qué sigue habiendo en su versión más reciente para que la naturaleza del hombre, siendo constante, sea también y tenga que ser cambiante?”

Si el animal es un ser deficiente, en el sentido que necesita de alimento para sobrevivir y ha de encontrarlo fuera de él, en el animal humano

La deficiencia se convierte en indigencia: el menester es sentido como menester real; y el ente menesteroso se ve obligado a emplear su libertad y su inteligencia para, en la medida de lo posible, salir del estado en que se encuentra; por tanto, a modificarse a sí mismo y a modificar su mundo, a crear novedades... Por naturaleza, el hombre es un ser indigente (Laín, 1986i: 20).

Los ámbitos en que esa indigencia se manifiesta son: el mundo cósmico, el mundo humano y el fundamento último.

En base a las notas apuntadas, nuestro autor defiende la existencia de una naturaleza humana, pues

Bajo su constante mudanza el hombre tiene, en efecto, una consistencia fija y constante -una naturaleza-, cuyo fundamento es su radical condición de animal de realidades y cuyas más originarias notas descriptivas son la indigencia, la voluntad de técnica, la voluntad de arte y la voluntad de donación (Laín 1986i: 20).

Lejos de los reduccionismos biológico e histórico que suponen la no existencia de una naturaleza humana, bien porque a la vista de los datos que procuran las ciencias de la naturaleza no quepa hablar de una diferencia esencial entre el animal y el ser humano, sino tan sólo de una diferencia gradual, por lo que se evapora cualquier intento de determinarlas; bien porque, desde la consideración de las ‘ciencias del hombre’, el mudar histórico del ser humano hace inviable cualquier pretensión de permanencia, Laín apuesta, una vez más, por un modelo que integre las aportaciones de una y otra. El fundamento que posibilita esa integración es, de nuevo, la metafísica de Zubiri. El ser humano, como el resto del universo, está sometido a un cambio constante, pero el sujeto de ese cambio, el “animal de realidades”, y las notas en que se manifiesta, permanecen constantes en la realidad humana.

1988. Publica “Técnica, ética y amistad médica”, en donde sigue planteándose el problema de la naturaleza humana pero, ahora, desde una nueva consideración toda vez que “en la ética de la técnica, y, por tanto en la bioética,

se está operando un cambio cualitativo”, pues, entre otras cosas, “El hombre se siente hoy capaz de cuasicrear especies biológicas. Y esto es muy grave”. En este escrito, Laín mantiene todavía abiertas las cuestiones -“no me atrevo a dar una respuesta”-, que, siguiendo el discurso que Zubiri no pudo concluir, quedarán cerradas, no obstante, al año siguiente con la publicación de *El cuerpo humano*, como hemos de ver en la etapa siguiente. Se pregunta:

¿Dónde empieza y dónde acaba la naturalidad de una especie si la podemos modificar técnica y artificiosamente? ¿Dónde empieza y dónde acaba la naturaleza del hombre, tanto desde el punto de vista de la antropogénesis, en el comienzo de la historia humana, como desde la embriogénesis, es decir, en el desarrollo embrionario. No me atrevo a dar una respuesta (Laín, 1988a: 113).

Aun así, por la vía de la “creencia”, fuera por tanto del saber científico, apunta que, ante los interrogantes que ‘hoy’ se plantean, hay que acudir a lo que denomina “*ética consensual*”, que tiene un precedente en “lo que muchas veces en mi vida he llamado ‘abrazo dialéctico’” (Laín, 1988a: 115). Algunas de las grandes preguntas hacen referencia a la embriogénesis:

Yo puedo creer que el óvulo fecundado desde la fecundación, tiene potencialmente una naturaleza humana -potencialmente sólo-. Pero si su desarrollo puede ser modificado artificialmente, ¿cómo puedo yo afirmar que aquello es indefectiblemente una naturaleza humana? ¿Va más allá de una peculiar estructura molecular técnicamente modificable, lo que hay en un óvulo de mujer fecundado por un espermatozoide masculino? ¿Cuál es la realidad de eso que hay “más allá” de la estructura molecular?... ¿Cuándo se hominiza realmente algo que, potencialmente, era ya humano? ¿Cuándo y cómo? (Laín, 1988a: 114).

En tanto que otras a la antropogénesis:

¿Cuándo y cómo tuvo lugar en la evolución de las especies? ¿Cuándo y cómo un australopiteco llegó a ser un homínido? El “cuándo” puede determinarse por el carbono 14 o por otros métodos. Pero, ¿cómo tuvo lugar? Creo que la respuesta a esta pregunta exige un acto de creencia: se admite una intervención externa, la creación *ex nihilo* del espíritu o se piensa que en la evolución cósmica surge un nuevo modo de ser, el propio del ser hombre, el humano (Laín, 1988a: 114).

Y como momento de la expresión máxima del final de una época, ha de servir la pregunta que acaba formulándose Laín: “¿Qué es eso que llamamos espíritu?”

¿Cómo ha llegado a informar lo que no es espíritu? ¿Cómo actúa después dentro de la realidad unitaria del hombre? ¿Cuándo y cómo? Unos dirán que ha surgido por evolución homogénea del cosmos. Es la actitud evolucionista, materialista. Yo pienso que debajo de esa posición subyace una creencia. Otros dirán que el espíritu accede al hombre en virtud de un acto creativo *ex nihilo*. ¿En qué momento? Algunos dirán que desde la fecundación; otros dirán que más tarde, tal como lo afirmaron los medievales. Las respuestas son distintas según el nivel de los saberes y de los tiempos (Laín, 1988a: 114).

Si aquí Laín deja planteadas las cuestiones, sin tomar partido -“unos dirán... otros dirán”- un año más tarde, en 1989, con la publicación de *El cuerpo humano*, acabará diciendo: “yo digo que”, con lo que nos situamos ante su respuesta definitiva. El tiempo de duda dejará paso a uno de convicción.

c. Un psicoorganismo que duda sobre su identidad: del espíritu al *quid* supraestructural

Siguiendo la estela que va dejando Zubiri en la evolución de su propio pensamiento, Laín irá modificando paulatinamente su concepción de la realidad humana dejando atrás el dualismo profesado durante años.

Si con anterioridad a 1973, por más que hablase de acoplamiento de sustancias en la estructura humana, Zubiri mantenía como innegable que “el hombre tiene algo irreductible a la materia”, a lo que le llamamos “alma”, a partir de esa fecha este último término desaparece de sus escritos siendo sustituido por el de “psique”. Ésta conviértese ahora en uno de los dos subsistemas, junto con el “organismo”, de un sistema global que actúa unitariamente y del que sólo a efectos mentales cabe establecer tal diferenciación, pues “todas las notas de un psiquismo lo son de un organismo y las de éste lo son de un psiquismo”. El ser humano no tiene una psique y un organismo, sino que es un psicoorganismo, siendo definido por Zubiri como “una sustantividad psico-orgánica”, hasta el punto de que esa realidad sustantiva no admite ya separación alguna entre sus partes. El carácter de sustantividad deviene precisamente de la conjunción, interrelación y codeterminación mutua de las notas constitutivas en una unidad de rango superior que en absoluto puede ser reducida a la suma de cada una de ellas. Como consecuencia de todo ello, no es extraño que Ellacuría concluya, como hemos visto en el apartado anterior (a), que Zubiri acabase pensando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal y que con la muerte concluye absolutamente todo el ser humano. Nada, pues, en éste presenta un *status* que le haga diferente del resto de la naturaleza; todo en ella queda aniquilado con la muerte, por lo que, desde sí mismo y por sí mismo, nada le

sobrevive. Sólo es posible que se dé, no obstante, un nuevo modo de ser en otro orden de la realidad porque un animal tan peculiar sólo puede ser salvado de tan devastador proceso de aniquilación por la gracia de Dios. Pero esto -sigue diciendo Ellacuría- lo creía Zubiri en tanto que cristiano y teólogo.

Así pues, en Zubiri se pasa de la existencia de un “algo” irreductible a la materia orgánica, y, por tanto, de un “algo” nuevo con entidad propia e independencia respecto a la acción de las leyes naturales, que ha aparecido en el discurrir de la evolución animal, a la consideración de que tal “algo” no cabe entenderse diferenciado de lo orgánico y que, por ello mismo, está sometido al mismo proceso de degradación que rige en todo el mundo material. Y que si el resultado definitivo llega a ser, a pesar de ello, diferenciado respecto al resto de los seres vivos, se debe única y exclusivamente a la acción del Dios en que se cree.

Se resalta aquí esta visión “estática” del modo de ser humano en el pensamiento de Zubiri porque se trata de ver el pensamiento de Laín respecto al carácter dual o no de la realidad humana en esta época. Habrá que esperar a la siguiente para ver cómo Laín se lanza de lleno a abordar los temas propios de una visión dinámica de la realidad en general y de la humana, muy en particular; ese habrá de ser el momento de hacernos eco también de la influencia que el pensamiento de Zubiri ejerce en nuestro autor, aunque sea para mostrar su distanciamiento, en temas tales como lo filogénesis y la ontogénesis, si bien tal distanciamiento ha de juzgarse aparente toda vez que lo que Laín pretenderá es concluir en aquello que, de haber seguido con vida, hubiera concluido Zubiri. Bien podría decirse, pues, que el distanciamiento es más metódico que real.

Si en Zubiri la ruptura con el dualismo empieza a manifestarse en 1973, hay que suponer que en los años siguientes Laín empezará, de igual modo, a plantearse cuestiones que tiempo atrás quedaban fuera de toda duda. No ha de ser hasta 1984, en *Antropología médica para clínicos*, cuando Laín se plantee de manera precisa los términos de la duda en que también él se debate en este campo. Un año antes había fallecido Zubiri.

El *Homo viator*, que también ahora sigue caminando, parece que va más ligero de equipaje o, al menos, empieza a sospechar que así podría hacerlo. Tanto tiempo cargando en su peregrinar con un cuerpo y un espíritu ha acabado por minar sus fuerzas y modificar sus pensamientos. Las noticias que le llegan desde fuera, en concreto, desde el ámbito de la ciencia biológica, le ponen en alerta sobre el excesivo ‘peso’ que ha de soportar, así como del sentido de su deambular. El caminante no puede ser ajeno a las voces que informan de los nuevos descubrimientos y se cuestiona lo que apenas unos años atrás era indubitable: su condición de espíritu encarnado.

Por una parte, cuando Laín se pregunta acerca de si “¿hay algo en la realidad del hombre que no sea estructura energético-material?”, o cuando se

cuestiona sobre el modo en que puede llegar a influir ese ‘algo’ en esta estructura, es indudable que emplea ya otro lenguaje para referirse a la realidad humana y que empieza a poner en duda la condición espiritual del humano o, al menos, la forma en que lo venía entendiendo: “¿Qué es eso que llamamos espíritu?” “¿Cuál es la realidad propia de lo psicoorgánico?” -se pregunta-.

Y cuando se plantea “si es posible una solución no monista y no dualista del añejo problema cuerpo-alma”, es evidente que busca una tercera vía que le aleje por igual de la postura que había mantenido hasta entonces como de la que representa el craso materialismo en cuya antípoda se situaba y con la que tan crítico había sido siempre. Esa solución la encontrará unos años más tarde “radicalizando zubirianamente a Zubiri”. Pero antes de que ello suceda, la indecisión se hace presente, pues, cómo hay que entender sino sus propias palabras -ya transcritas en el apartado anterior (1.b)- cuando alude a “la intervención de un principio esencialmente transestructural, por tanto transorgánico y transpsíquico, cualquiera que sea el nombre que se le dé y la manera de concebirlo”. Así lo entiende también María Teresa Russo cuando señala que “Laín precisa que la actividad de cualquier estructura exige la intervención de un principio *metaestructural*, que no puede tener carácter físico, cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar” (Russo, 2007: XLI). Así, parece seguir teniendo claro en esta época que ‘algo’ hay en el ser humano irreductible a la pura estructura psicoorgánica, pero lo que ya no parece tenerlo tanto es que haya que identificar ese ‘algo’ con el concepto de “espíritu” o “alma”, tal como ha sido empleado hasta ahora en la historia del pensamiento occidental y del cristianismo. La solución terminológica que ofrece Laín supone, en un principio, tan sólo una ruptura semántica: “Yo debo contentarme con decir que un conocimiento acabado de las estructuras psicoorgánicas del hombre y su operación exige a mi juicio la expresa apelación a la existencia de un *quid* supraestructural de la total realidad del hombre”. De ahí a la ruptura definitiva con el correlato objetivo a que tal *quid* remite no hay más que un paso: precisamente, el que dará a finales de los años ochenta cuando de forma tajante mantenga que el ser humano es su cuerpo y nada más.

Es manifiesto que la transición se está produciendo. El espíritu encarnado va siendo paulatinamente despojado de sus señas de identidad. Todo comienza con un cambio de nombre -el *quid* supraestructural viene a ocupar el lugar que durante décadas ocupó el espíritu (o el alma)-, para acabar vaciando a los dos de todo contenido. En el espíritu encarnado, la carne ha acabado por engullirse al espíritu.

Aun cuando otros conceptos -intimidad, vocación, naturaleza humana, animal de realidades, animal histórico, por citar algunos- siguen estando presentes en el discurso de Laín sobre la realidad humana, el cambio que se está operando es, sin duda, el más importante habido en el pensamiento antropológico de nuestro autor y, de cara a nuestros intereses, en el discurrir de la presente investigación en torno a la muerte.

2. UN DISCURSO ANTROPOLÓGICO-MÉDICO SOBRE LA MUERTE

a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1979-1988

1984. En *Antropología médica para clínicos*, Laín dedica un capítulo a “La muerte del enfermo”. Sus veinte páginas constituyen el discurso más explícito que haya hecho sobre la muerte de entre todo su material publicado. Es evidente que es un discurso dirigido, preferentemente, al médico, pero en la medida en que, como se ha visto, la antropología médica descansa en la antropología general, no han de faltar algunas consideraciones que quedan fuera del estricto ámbito de la medicina. Las dos partes en que se divide responden, *grosso modo*, a esta idea; sus títulos son: “El hecho, el acto y el evento de la muerte” y “El médico y la muerte”.

El discurso parte de una doble constatación: por una parte, se enmarca en el contexto de la medicina en general y de la relación médico-paciente, en particular, y, por otra parte, gira en torno a un determinado concepto de muerte: la “muerte biológica” o “muerte a secas”, dejando aquí de lado la denominada “muerte biográfica” o “muerte parcial”.

Así, si se considera sólo el morir de los que mueren por ‘muerte natural’ - excluyendo, por tanto, las ‘muertes violentas’-, la Medicina, en tanto que saber, ha de ser entendida como “el arte de ir ganando terreno a la muerte”, algo que viene sucediendo a lo largo de la historia de la humanidad, y si se considera desde la estricta relación entre médico y enfermo, la muerte se erige necesariamente en “uno de los horizontes” de esa relación.

Por su parte, la “muerte biológica” es entendida como “cesación definitiva -por paulatina extinción senil, por enfermedad intercurrente o como consecuencia de una acción exterior y violenta- de las funciones en cuya virtud es posible la vida orgánica del individuo en su conjunto”, frente a la “muerte biográfica”, que define como “cesación patológica y definitiva de una función psicoorgánica; pérdida de la cual resulta la invencible imposibilidad de ejecutar con normalidad todas las acciones en que intervenga dicha función” (Laín, 1984c: 465-466).

El estudio que Laín lleva a cabo en este capítulo se enmarca en la relación médico-enfermo y hace referencia a la muerte biológica pero desde una doble perspectiva: 1. ¿Qué o quién es el que muere? El análisis se centra en la contemplación del paciente en tanto que posible muriente; la muerte como un hecho que acaece ante los ojos del médico. Así pues, la muerte es contemplada en tanto que afecta al término ‘enfermo’ de la relación diádica medico-enfermo. 2. Ante lo que se contempla, ¿qué es lo que le corresponde hacer al médico? El

análisis se centra en describir, ante el hecho de la muerte, la conducta del otro término de la relación: el médico

1. Si bien, desde el punto de vista de quien la contempla, la muerte de un hombre, dice Laín, es de ordinario “la suma unitaria de un hecho objetivo, un acto y un evento, y a veces sólo un hecho, un simple hecho”, para el médico - “¿qué es para el médico la muerte?”, se pregunta Laín- “hay que distinguir previamente los tres modos cardinales con que los hechos se presentan ante el médico: el biológico, el clínico y el social” (Laín, 1984c: 466-467). Biológicamente, clínicamente y socialmente, ¿qué es la muerte para el médico?

♦ La muerte como *hecho*. Desde tres perspectivas diferentes puede ser analizado el hecho de la muerte.

- En tanto que *hecho biológico*, la muerte es entendida por Laín desde una doble consideración: en tanto que estado y en tanto que proceso. Desde la primera, la muerte es

El estado a que llega el organismo de un individuo cuando por el mecanismo que sea, una enfermedad, en el caso de la ‘muerte natural’, un traumatismo letal, en el de la ‘muerte violenta’, se produce la cesación definitiva de las funciones que mantienen la vida psicoorgánica del individuo en su conjunto -‘este hombre está muerto-’

Y desde la segunda, “el instante final del proceso en que definitivamente se extingue la vida -‘acaba de producirse la muerte de este hombre-’” (Laín, 1984c: 467). Es en este segundo modo de entender el hecho biológico de la muerte cuando hablamos de ‘morir’. ¿En qué consiste el trance de morir? La respuesta ha de venir dada por dos tipos de respuestas: los signos externos que presenta el organismo del que está agonizando y los hechos que se están produciendo en el interior del organismo que se muere. Respecto de la primera, ya desde la antigüedad, señala nuestro autor, ha sido descrito “mil veces” el cuadro que presenta la muerte a los ojos del espectador. Respecto a lo que sucede en el interior, ha habido divergencias en la historia; así, para Bichat la causa inmediata de la muerte era la lesión grave e irreversible de uno de los tres órganos básicos del cuerpo: el cerebro, el corazón y el pulmón; Dieulafoy, entendía que la muerte sólo se produce por paro cardíaco o por asfixia, mientras que para Letamendi es, en última instancia, la parálisis del bulbo la que en definitiva apaga la llama de la vida. En el tiempo en que Laín escribe esto, la reflexión en torno a esta pregunta gira en determinar cuatro cuestiones: 1. El *primum moriens* (qué es lo que primero se muere en el ser humano), a lo que Laín contesta: “la muerte del encéfalo es el primer acto de la muerte biológica”; 2. El *ultimum moriens* (qué es lo último que muere), en donde siguiendo a Novoa Santos, señala “desde el punto de vista de la muerte general, puede decirse que el corazón es el *ultimum moriens*, y el cerebro lo primero que sucumbe; en el proceso de la muerte

elemental, el *primum moriens* es la célula nerviosa y el *ultimum moriens* la célula epitelial”; 3. Desde un punto de vista biofísico y bioquímico ¿en qué consiste la alteración que lleva al organismo desde el momento en que se inicia la agonía hasta la putrefacción cadavérica?; asunto éste sobre el que no aporta respuesta definitiva; 4. Hace referencia en este punto al “instinto de la muerte”: frente al impulso ‘hacia delante’ (la lucha por la vida), habría otro “hacia la resolución del organismo en el abismal cosmos de que nació; como si en la dinámica de éste fuesen vida y muerte dos caras de la misma moneda” (Laín, 1984c: 467-469).

- En tanto que *hecho clínico*. En este punto hace referencia Laín a distintos tipos de muerte, distinguiendo entre: ‘muerte a secas’ o ‘muerte biológica total’ (la del organismo en su conjunto), ‘muerte biológica parcial’ (la de cada uno de sus órganos, tejidos o células), ‘muerte parcial biográfica’ (la extinción definitiva de una función, cuando impide el logro de alguna meta en la vida personal del paciente), ‘muerte fisiológica’ (la que acaso llegue a producirse un día sólo por la paulatina extinción senil de la vida individual), ‘muerte natural’ y ‘muerte violenta’. A las que se ha añadido ‘muerte clínica’, que consiste en el estado en que se halla el moribundo entre el momento en que se hacen imprescindibles los recursos tecnológicos para mantenerle en vida, porque si hubiese sido dejado a su suerte pronto moriría, y el momento en que estos recursos ya son considerados inútiles. En cualquier caso, es el estado del cerebro o del corazón el que puede determinar al médico a establecer el diagnóstico de ‘muerte clínica’. Alrededor de este hecho se plantean problemas de carácter ético: “¿Quién puede estar absolutamente seguro de que un enfermo al que se le considera ‘clínicamente muerto’, no volverá espontáneamente a la vida?”. En este contexto, Laín cita el libro de R.A. Moody, *Vida después de la vida*, como punto de reflexión de algunas cuestiones surgidas en torno a la ‘muerte clínica’.

- Como *hecho social*, señala que desde el punto de vista del médico, la muerte adopta dos modos: la ‘certificación’ y la ‘estadística’.

♦ En tanto que *acto humano*, tras señalar que es aquel que procede de la voluntad libre del individuo, en tanto conocedor del bien y el mal, en cuyo caso “sólo la muerte por suicidio podría ser considerada un acto humano”; pero, puesto que además de actos humanos productivos o por iniciativa, los hay también receptivos o por aceptación (al que nos referimos con mayor extensión cuando en este mismo apartado hablemos de “la muerte propia”) y reyectivos o de repulsa, “¿cómo no advertir que el trance de la muerte, en tanto que modo de morir, puede ser un auténtico acto humano plenamente personal? (salvo las muertes verdaderamente súbitas y las que sobrevienen durante el sueño o en coma)” (Laín, 1984c: 471). En este punto, sigue las investigaciones de la psiquiatra norteamericana E. Kúbler-Ross en su obra *Sobre la muerte y los moribundos*, en donde, tras haber conversado con cientos y cientos de enfermos desahuciados y próximos a la muerte, distingue cinco fases en el proceso de morir: negación y aislamiento; ira, rabia, envidia y resentimiento; pacto; depresión y, finalmente, aceptación. Algo común cruza todas estas fases, señala

Kübler-Ross: “La única cosa que generalmente persiste a lo largo de todas estas fases es la esperanza”.

Laín, en torno al hecho de hacer de la muerte un acto personal, distingue entre los que desearían dormir la muerte y los que “aspiran a convertir la muerte en acto personal, a despedirse de la vida “viendo venir la muerte”. (Es el “quiero saber que me muero” de Jorge Guillén (Laín, 1984c: 473), o el “si yo pudiera elegir el momento de mi muerte, elegiría el fusilamiento”, le oyó decir Laín a Dionisio Ridruejo, según cuenta en el inédito “Dionisio y su enfermedad”, del Fondo Laín Entralgo, como queriendo dar a entender que quería que el término de su vida le llegase con plena conciencia de sí mismo (Laín, s/f: 6).

◆ Y, finalmente, en tanto que *evento histórico y social*, distingue tres momentos complementarios entre sí:

La conducta del moribundo y su entorno (ritos sociales de la agonía), lo que socialmente se hace con el cadáver (ritos sociales del adiós al difunto) y la interpretación de lo que la muerte humana sea (ideas y creencias acerca de la realidad de esa muerte, en tanto que muerte y en tanto que humana) (Laín, 1984c: 473).

Los dos primeros momentos los afronta de la mano de la obra de Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, en la que se describen los diversos modos en que la muerte ha sido contemplada en la sociedad occidental desde sus orígenes. Estos modos son: la *muerte domesticada* (desde los orígenes hasta la declinación de la Baja Edad Media), caracterizada por “la naturalidad de la muerte, la familiaridad con ella, la llana convivencia entre los vivientes y el moribundo y la proximidad de las tumbas a los templos; la *muerte de uno mismo* (a partir del siglo XII), caracterizada a su vez por la representación de la ‘balanza’ de la vida personal, la aparición del cadáver y su descomposición -por tanto, de lo que es el cuerpo del muerto individual- en el arte y en la literatura, la individualización de las sepulturas,...; la *muerte del otro* (entre los siglos XVI y XVIII), presidida por la vigencia social de los signos de dolor por la pérdida sufrida, el descubrimiento literario de la belleza y voluptuosidad de la muerte, desaparecen los cementerios adosados a las iglesias, se establece el rito de visita a la sepulturas, de las que se procura hacer una propiedad familiar, ...; la *muerte prohibida* (siglos XIX y XX), que es la propia del mundo burgués a la que ya nos hemos referido en este trabajo. Sobre esta última dice Laín que el lugar de la muerte se desplaza del domicilio del difunto al hospital, que la incineración evita la visita a la sepultura, que el dolor queda encerrado en la intimidad y que, por tanto, desaparecen los ritos del luto y, finalmente, que “el tabú del sexo ha sido sustituido por el tabú de la muerte” (Laín, 1984c: 473-476).

Respecto al tercer momento señalado en el texto anteriormente transcrito -el referente a la interpretación de lo que la muerte sea-, hace un recorrido histórico. Mientras que los defensores de la tesis platónica, adaptada luego por el

cristianismo, piensan que el individuo humano es un compuesto de cuerpo y alma, por lo que entienden la muerte como una separación, en el ámbito de los filósofos materialistas del siglo XVIII, pero, sobre todo, desde Feuerbach y Marx, el número de los que creen en la aniquilación crece sin parar (Freud, Sartre, Monod; una excepción la constituye Ernst Bloch que, al igual que Rabelais, ante la inminencia de la muerte, iba a buscar “un gran quizás”). En este punto, afirma Laín que

Algunos teólogos cristianos, tanto protestantes como católicos, han comenzado a pensar que la muerte del hombre es muerte del hombre entero, aniquilación de su terrenal realidad psicoorgánica, y que por tanto la resurrección... consistirá en la creación de una nueva realidad, en la cual será misteriosamente asumida la vida personal del difunto (Laín, 1984c: 478).

Postura hacia la que se moverá Zubiri en sus últimos años; postura que acabará adoptando también Laín después de la etapa de transición en la que nos encontramos.

Frente a la postura aniquilacionista propia del marxismo ‘oficial’, además de Bloch, surgió una corriente revisionista en personajes neomarxistas: Garaudy (algo hay en el hombre ‘inaccesible a la muerte’) y posmarxistas: Adorno (es ‘impensable’ la idea de que la muerte sea lo absolutamente último), Horkheimer (a quien la esperanza de que la injusticia del mundo no prevalezca, de que el asesino no triunfe para siempre sobre la víctima inocente, le lleva al ‘anhelo de lo absolutamente Otro’) y Morin (en su intento de ‘reformar la muerte’ y de lograr así una relativa ‘amortilidad’).

2. Ante el enfermo moribundo, ante la muerte, ¿qué le es dado hacer al médico? Dos momentos diferencia Laín al respecto: La asistencia al moribundo y la conducta ante el cadáver.

- A partir de la división del aforismo *Mors certa, hora incerta*, se plantea dos tipos de cuestiones: las que hacen referencia a la primera, la *mors certa*, y a la segunda, la *hora incerta*. La primera, *mors certa*, le sirve para reflexionar ante el hecho que comentábamos al inicio de este comentario, en el sentido que el avance de la ciencia en general y la ciencia médica, en particular, están haciendo posible que la muerte se retrase notablemente en el tiempo. “Sin duda que el hombre no se hará inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época en que... experimente la dificultad de ser, ¿no puede ir creciendo sin cesar?”

Por otra parte, a partir de la ‘*hora incerta*’, se plantea el tema, ya previamente tratado, de la muerte clínica. Como muestra tremendamente expresiva de los problemas éticos que acompañan la asistencia al moribundo,

transcribe el siguiente texto de Ariès que relata la muerte del P. François de Dainville:

Afecto de leucemia, perfectamente consciente de su estado y viendo con valor, lucidez y serenidad que su muerte se acercaba, colaboró con el centro... teniendo en cuenta el estado desesperado del enfermo, se había convenido con el profesor que le atendía que no se emprendería ningún tratamiento ‘pesado’ para hacerle sobrevivir. Durante un fin de semana, un interno le hizo transportar al servicio de reanimación de otro hospital. Aquello fue terrible. La última vez que le vi, a través del vidrio de una cámara asepticada, y sin poder hablarle más que por el interfono, yacía sobre una camilla con dos tubos inhalatorios en la nariz, un tubo espiratorio que le ocluía la boca, no sé qué aparato para sostenerle el corazón, un brazo bajo perfusión, y en la pierna la conexión con un riñón artificial. Sé -le dije- que no puede hablar... Entonces vi que el P. de Dainville liberaba sus brazos y se arrancaba la máscara espiratoria. Me dijo, creo que sus últimas palabras, antes de hundirse en el coma: “Se me priva de mi muerte” (Laín, 1984c: 481-482).

Para estos casos, siguiendo a la doctora Kübler-Ross, Laín propone como pautas de conducta las siguientes: 1. Obligatoriedad de la asistencia médica al moribundo; 2. La verdad como punto de partida... toda la verdad que sea capaz de soportar el moribundo. A esto también se refiere Laín en su artículo “Tres reflexiones éticas”, publicado en *Isegoría* (Laín, 1996d: 105). Según la experiencia que dice tener Laín, “el moribundo es el enfermo más capaz de soportar toda la verdad”; 3. La abusiva medicalización debe ser evitada y 4. Discreta psicoterapia con la palabra oportuna y con el silencio. En este punto, Laín reproduce unas palabras de la doctora Kübler-Ross: “Los que tienen la fortaleza y el amor suficientes para sentarse junto a un enfermo moribundo en el silencio que va más allá de las palabras, sabrán que ese momento no es espantoso ni doloroso, sino el pacífico cesar del funcionamiento del cuerpo”, para acabar citando unos versos de Tagore, ya citados en otro lugar:

*El agua en un vaso esta llena de destellos;
el agua del mar es oscura.
La pequeña verdad tiene palabras claras;
la gran verdad tiene un gran silencio.*

- La conducta ante al cadáver conlleva dos tipos de actuaciones: el diagnóstico de la muerte y la necropsia anatomopatológica. En ambos casos, el médico ha de ver en el cadáver no una cosa, sino una persona, y como tal ha de ser tratado. A este último punto ya nos hemos referido en la Segunda parte de este trabajo.

1985. “La muerte propia” es el sugestivo título de un artículo aparecido en la revista *Jano* en abril de ese año, y que años más tarde también aparecerá publicado en un libro homenaje, *Laín Entralgo. Reflexiones desde Jano*, que, con motivo de su muerte, recoge 103 artículos publicados en la citada revista. Está introducido por una presentación de Diego Gracia (Laín, 2001: 6).

Las palabras de Rilke: “Señor, da a cada uno su muerte propia”, tantas veces citadas por nuestro autor, le sirven para dejar constancia de la sutil pero importante diferencia existente entre una consideración estética de la muerte y otra de carácter ético.

Se lamenta el poeta alemán de que los seres humanos salen de la vida empujados por las enfermedades que padecen y que, por tanto, los diferentes modos de salir dependen del tipo de enfermedad y no de la persona que muere. En este sentido, no hay muertes propias, pues la muerte queda clasificada según tipos de enfermedades. Hay modos de morir genéricos. Un cáncer de pulmón unifica a todos los que mueren debido a esa enfermedad, de la misma manera que mueren quienes padecen un infarto. En este sentido, no hay muertes propias. Desde este punto de vista, lo que Rilke entiende por muerte propia es una muerte acorde con el personaje que muere, la muerte es un acto más, el definitivo, de una biografía; lo que bien podría llamarse la ‘guinda del pastel’, el corolario de toda una trayectoria. O llevado al terreno del arte plástico o musical, la muerte vendría a identificarse con la firma del pintor o la del compositor. La muerte propia de la que habla Rilke es una muerte estética; lo propio se identifica como armonía, como coherencia, como una especie de continuidad entre la forma de vivir y la de morir. En palabras de Laín: “El morir sería propio, según Rilke, cuando otorga un acabamiento bello, un acorde final, melódicamente adecuado a la vida que le precede” (Laín, 1985c: 82).

Laín interpreta desde otro punto de vista la muerte propia; para nuestro autor, lo propio aquí no equivale a lo acorde con lo anterior en el contexto lineal de una biografía, sino a un acto de apropiación de la muerte. Si bien es verdad, con Rilke, que “el modo biológico de morir tipifica el hecho de la muerte... no puede afirmarse que clínicamente haya tantos modos de morir como entidades morbosas”. ¿Cómo cabe entender, pues, el hecho de tener una muerte propia? Pasando de una consideración estética a una ética, haciendo del hecho biológico de la muerte un acto personal. Cuando las circunstancias lo permitan, porque a la muerte se la vislumbra en un horizonte ya muy cercano, el ser humano, todo ser humano, puede asumir ese hecho como perteneciente a su ser, como ‘suyo’; la muerte, lejos de ser algo extraño que invade agresivamente la intimidad hasta el punto de anularla, puede ser vivida como un acto de incorporación, de apropiación. Sin duda, el último acto. De tal modo que la muerte sea ‘mía’, o, mejor, ‘la mía’. Ha de ser evidente que ese acto habrá de tener también como fundamento la biografía de la persona que muere, pero, mientras que la muerte propia de Rilke parece apuntar hacia la contemplación de quienes ante el moribundo se sitúan, como cualquier obra artística, que sólo ‘es’ y tiene sentido

en tanto que unos ojos humanos la contemplan, la muerte propia de la que nos habla Laín apunta hacia los ojos de quien la vive, como cualquier acto moral del ser humano. En este sentido, agranda la biografía y le da el carácter definitivo de ‘mía’.

Si en el orden estético, la muerte propia bien podría ser conceptualizada como un morir “hacia fuera”, en el orden ético, cabría hablar de un morir “hacia dentro”.

En ese acto personal que hace de la muerte ‘mi muerte’, el hombre se enfrenta a su propia vida, a lo que ha hecho de su vida. La vocación personal de ser ha cumplido su último paso. Ahí está la meta del *ens itinerans* en que consiste el vivir humano.

Laín se refiere a ese acto personal como “acto personal decisivo” y de él dice que “no es uno más”,

(Sino aquél) por el cual el muriente, puesto ante lo que ha sido su vida y ante lo que para él sea el fundamento de su existencia -un Dios personal, la pura dinámica de la naturaleza cósmica, el destino de su patria, la historia de la humanidad entera- dice sin palabras en su intimidad: “Aquí está mi vida” (Laín, 1985c: 82).

En ese acto es asumida la vida entera, sigue diciendo Laín, “que en aquel instante, más allá de todo asentimiento y de todo arrepentimiento, llega a ser real y verdaderamente de uno mismo; esto es, propia”. Por consiguiente, la frase de Rilke, en manos de Laín, debería haber dicho:

¡Señor, dame un morir que me permita hacer propia mi muerte!

Como indicábamos en la Introducción, “La muerte propia” (o “La muerte personal”) era el título que tenía pensado poner Laín al último de sus libros. Sólo él, en su intimidad, supo de qué modo hizo suyo el acto personal de morir.

1986. En torno a la figura de “Juan Peset Aleixandre”, fusilado en 1941, no obstante haber tenido “la amarga satisfacción de haber acompañado de despacho en despacho, implorando clemencia, a la que pronto iba a ser su viuda”, distingue en la muerte entre el carácter de ‘factualidad’ y el ‘sentido’.

O lo que es igual, la muerte como hecho y como evento. El hecho de la muerte es “lo que en ella ven o pueden ver los ojos de la cara y lo que con sus métodos y sus conceptos nos hacen conocer los hombres de ciencia”, y respecto al sentido se pregunta: “¿quién podrá conocer el sentido total de la muerte de un hombre?”, mientras apunta a una ‘parte’ de sentido de la muerte del que fue profesor suyo en la Facultad de Valencia, y quien, en gran medida, despertó su

vocación por la Psiquiatría -por “el estudio científico del alma”-, cuando señala las dos instancias que le llevaron ante el pelotón de ejecución y ante cuyos disparos el “cuerpo humano de derrumba como un muñeco roto”, a saber, “que él era un vencido en nuestra guerra civil y que le mató la saña implacable de los que en ella vencieron” (Laín, 1986j: 181). Este fue, pues, ‘parte’ del sentido. Lejos queda ya el tiempo en que la muerte adquiriría su sentido total en la entrega absurda a unas ideas y creencias tan efímeras como la vida misma.

Precisamente, también de 1986 es el inédito al que ya nos hemos referido cuando hemos hablado de “La vida, muerte y literatura en 1936” (mecanografiado, nueve folios). En él, refiriéndose a la muerte en general, distingue Laín entre la ‘muerte individual’ y la ‘muerte social’. La primera viene a identificarse con la que hemos denominado ‘muerte propia’; la segunda hace referencia a una “esquela en el periódico, la vacante en el escalafón, la resta de una unidad en las estadísticas demográficas y económicas” (Laín, 1986d: 1).

También distingue entre la muerte en cuanto ‘fenómeno cósmico’: “algo que acontece a todo lo que nace, planta, animal o ser humano, y algo que de uno u otro modo le acontecerá al cosmos mismo”. Como respuesta ante ello, la muerte puede ser para el humano motivo de melancolía -al ver que todo se desvanece continuamente; que nada perdura en el ser; que generación tras generación todo se va de la vida para no volver jamás- y ocasión de esperanza:

Y si el esfuerzo y la muerte de cada hombre y de todos los hombres tuviesen un sentido, bien porque la humanidad entera camina hacia un estado de perfección, como piensan y creen los marxistas, bien porque se halla destinada a una misteriosa vida eterna, como los cristianos creen y piensan (Laín, 1986d: 2).

Pero además de fenómeno cósmico, la muerte es un ‘evento social’ y un ‘trance personal’.

En este inédito sustituye el concepto “hecho” por el de “fenómeno cósmico” aunque con significados semejantes, constituyendo una novedad, al menos en cuanto a su expresión, el hecho de ver la muerte como ‘motivo de melancolía’ o como ‘ocasión de esperanza’.

Finalmente, también de 1986, data un inédito, perteneciente también al Fondo Laín Entralgo, titulado “El médico y la muerte”, que debió ser el esquema de un curso o de una conferencia impartida -tal como reza una nota que aparece debajo del título- en La Facultad de Medicina. Escuela de Enfermería (¿Madrid?), el 12.V.86. (Manuscrito; tres folios). No obstante tener el mismo título que la segunda parte del capítulo “La muerte del enfermo” de la *Antropología médica para clínicos*, al que ya hemos hecho referencia, el contenido presenta alguna variación, si bien, a grandes rasgos, coincide con el esquema comentado.

Esas variaciones están en el primer punto del esquema -que lo denomina: El médico de ayer y el de hoy, y hace referencia a la actitud del médico ante la muerte en el ayer (siglos XIX y comienzos del XX) y en el hoy (segunda mitad del siglo XX)-, y en el último -que titula con el genérico: El médico y la muerte, en el que abiertamente utiliza las expresiones “eutanasia” y “muerte digna”, cosa que no hace en *Antropología médica para clínicos*-. Respecto al ayer, en el manuscrito aparece anotado lo siguiente:

Pauta diacrónica de su conducta: rechazo (no se preocupe usted...); preocupación (cuando la enfermedad se agrava; lucha contra ella y actitud ante el enfermo: engaño o verdad); abandono (‘la ciencia ya no puede más’); Diagnóstico de la muerte (de ordinario, rutina; médicos del Servicio Civil); Necropsia (su significado: dar sentido histórico a la muerte, hace que ella sirva a la vida futura).

Respecto al hoy, tiene anotado que “el médico de hoy ha cambiado en relación con la muerte del enfermo y la muerte en general”. Entre las posibles razones del cambio, señala:

Histórico-sociales, filosóficas (Sein-zum-Tod y existencialismo), socioculturales (Literatura sobre la muerte. Estimación por la vida y preocupación por la muerte), médicas (gobierno de la *hora incerta*, consideración antropológica del moribundo). Por tanto, necesidad de ocuparse médicamente de la muerte.

Tras citar los tres modos cardinales de considerar la muerte: como hecho -biológico, clínico y social-, como acto y como evento, prácticamente igual al esquema de la *Antropología médica*, con la salvedad de que introduce un punto novedoso en La muerte como evento: “Enmascaramiento. Pornografía de la muerte”, acaba con el punto: El médico y la muerte, en donde añade un tercer punto: La eutanasia. Muerte digna: por dentro, por fuera.

Precisamente, sobre el tema de la eutanasia hemos encontrado en el Fondo Laín Entralgo tres folios mecanografiados con fecha de octubre de 1995, que deben corresponder al Prólogo del libro *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, dado que en ellos hace referencia al profesor Urraca, editor del libro. Ante el debate que suscita la eutanasia, se abren las siguientes preguntas: “¿tiene el hombre derecho a quitarse la vida?, y, en cualquier caso, ¿qué debe hacer el médico ante un paciente que seriamente recurre a él para poner fin a una vida rigurosamente insoportable?”

La contestación a la primera pregunta le lleva a plantear el tema del suicidio; la segunda le aboca al tema de la eutanasia. Para quien se declara “profano en Bioética”, el paciente que se dirige a un médico para que ‘le mate’, “difícilmente encontrará uno que acceda a su petición o que la considere éticamente aceptable”.

Es manifiesto, a partir de estas palabras, que Laín está en contra de la denominada ‘eutanasia activa’. Parece aceptar, en cambio, sin mayor dificultad, la ‘eutanasia pasiva’, como ponen de manifiesto las siguientes preguntas:

¿Deberá negarse (el médico a quien se lo pide) a suprimir los recursos técnicos que artificialmente sostienen una vida insalvable e insoportable? ¿Evitará prescribir al enfermo fármacos que un poco más allá de la dosis terapéutica tengan una acción letal, y le pongan a la libre disposición de un total desesperado de la vida? (Laín, 1995c: 1-3).

Los vocablos “negarse” y “evitar” suponen una inhibición en la conducta del médico que está muy lejos de la actuación que supone ‘matar’, según sus propias palabras, que bien pudieran llegar a pedir el propio paciente o sus allegados. Esta postura de Laín está en la misma línea que la que mantenía años atrás cuando se refería al morir del ‘burgués’, el cual, como se vio, prefiere esconderse en la eutanasia antes que afrontar la propia muerte.

b. La muerte en el horizonte de la relación médico-enfermo

En esta etapa, Laín, escribe preferentemente sobre la muerte en el contexto de la relación médica. En este sentido, su discurso supone una ruptura respecto al que había venido manteniendo en etapas anteriores. No obstante, si bien este discurso es el predominante, mantiene un tenue hilo que le une a la etapa anterior y, por otra parte, anticipa algunos conceptos que serán más propios de la etapa siguiente, lo cual, así interpretado, vendría a poner de manifiesto, también aquí, el carácter de transición que tienen estos años en la evolución del pensamiento lainiano sobre el ser humano y la muerte.

Tanto cuando se refiere a la muerte desde una consideración “estética” -morir hacia fuera- como cuando lo hace desde una consideración “ética” -morir hacia dentro-, así como cuando distingue entre el sentido “en parte” o el sentido “total” de la muerte -“¿quién podrá ser capaz de conocer el sentido total de la muerte?”-, Laín se sigue moviendo en un discurso de carácter metafísico sobre la muerte. Por otro lado, cuando se refiere a ésta desde la triple consideración de “hecho, acto y evento”, o bien cuando la determina como “fenómeno cósmico”, está adelantándose a una concepción que será la dominante en los años siguientes. Independientemente de todo ello, el tema de “la eutanasia”, al que hasta ahora sólo había hecho mención al hablar del modo de morir propio de la burguesía, empieza a ser analizado en otro contexto, empujado sin duda por el gran auge que llega a adquirir en la sociedad como objeto de controversia moral y legal.

Por lo demás, el discurso en este tiempo se mueve en el ámbito de la antropología médica, y lo hace desde el horizonte del médico cuando ante éste se presenta un paciente al que una determinada enfermedad le sitúa en el umbral de la muerte. Y puesto que lo que está en juego en el contexto de esa relación es, sobre todo, la muerte biológica, otras posibles consideraciones sobre la muerte, entre ellas la biográfica, quedan postergadas.

La reflexión de Laín al respecto gira en torno a dos grandes cuestiones: por una parte, el modo en que el médico contempla la muerte del enfermo desde su privilegiada posición, y, por otra parte, puesto ya ante esa situación, qué le corresponde a él hacer para tratar de evitarla -la conducta ante el moribundo- o, en su caso, acaecida ya, qué hacer frente al cadáver -“la conducta ante el cadáver”-. Tanto desde una como desde otra perspectiva, llama la atención el abundante empleo que hace de la ‘clasificación’ como modo de ordenar su exposición, atribuyendo a la muerte un elevado número de términos con los adjetivar las más diversas situaciones, lo cual viene a corroborar que su discurso se está acercando al utilizado por la ciencia en la misma medida que se aleja del propio de la metafísica.

Como hemos visto, si desde un punto de vista “ordinario”, la muerte puede ser contemplada como “un hecho, un acto y un evento”, en el caso de que el punto de vista adoptado sea el propio del médico en el contexto de la relación médico-enfermo, ello comporta que esa clasificación adquiera unas específicas connotaciones. Así, Laín distingue entre el hecho biológico de la muerte, en el que esboza la diferencia existente entre una consideración estática, que atiende al estado en que se hace patente tal hecho, y una dinámica, en que el objetivo es describir todo el cuadro que acompaña el proceso de morir, tanto desde un punto de vista externo como interno, lo cual le lleva a reflexionar en torno a cuestiones tales como qué es lo primero y lo último que muere cuando deviene la muerte. Pero, además, la muerte es vista como un hecho clínico, lo cual le lleva, además de hacer una clasificación exhaustiva de las diversas maneras de hacerse presente la muerte, a introducir una reflexión que, de la mano de la muerte clínica, le lleva a tomar en consideración el libro de Raymond A. Moody, *Vida después de la vida*, que tanta polémica suscitó en su tiempo. Finalmente, considerada como hecho social, la muerte presenta dos maneras de hacerse presente: “la certificación y la estadística”.

Contemplada la muerte del enfermo como un acto, Laín distingue entre aquel que, de manera voluntaria, la desea hasta el punto de convertirse en el autor material de su propia muerte -es el caso del suicida-, y aquellos otros que viéndola venir, sin buscarla ni desearla, optan bien por “dormirla”, bien por “convertirla en acto personal” hasta el punto de hacer de ello un acto consciente de “despedida de la vida”. En este sentido, Laín recoge los estudios llevados a cabo por Elisabeth Kübler-Ross sobre las distintas fases por las que pasan aquellas personas a las que le diagnostican una enfermedad que, en un plazo más o menos breve, acabará con sus días (cinco fases: negación y aislamiento; ira,

rabia, envidia y resentimiento; pacto; depresión y aceptación). Esta doctora, que tras estos primeros estudios de campo de carácter objetivo, como los que detalla en *Sobre la muerte y los moribundos*, llegó a afirmar que “la única cosa que generalmente persiste a lo largo de todas esas fases es la esperanza”, evolucionó hacia posiciones más esotéricas, como la que describe en su obra *La rueda de la vida*, que posiblemente Laín no debió desconocer.

Finalmente, la muerte contemplada como evento, le lleva a Laín a plantear un doble orden de cuestiones: una procedente del estricto campo de la antropología cultural, lo que le lleva a analizar la muerte como un conjunto de ritos -de “agonía” en relación al moribundo y del “adiós”, referentes ya al cadáver- para lo que también aquí hecha mano de la autoridad de un experto en estos temas; en este caso, Philippe Ariès y su excelente estudio: *El hombre ante la muerte*, del que extrae algunas citas. La otra cuestión hace referencia a “la interpretación de lo que la muerte humana sea”, moviéndose por entero ahora en la historia del pensamiento filosófico, analizando las posturas que van desde el planteamiento platónico de la muerte como separación, a la aniquilación de las posturas materialistas, como las de Feuerbach, Marx, Freud y Sartre, pasando por posturas intermedias, como la de Bloch, o revisionistas de las tesis marxistas, como el caso de Garaudy (neomarxistas) o el de Adorno, Horkheimer o Morin (postmarxistas), para terminar con aquella que, haciendo de la muerte “la muerte del hombre entero”, confía en que, de igual modo, todo entero resucitará el ser humano. Esta será la postura que defenderá Zubiri y que acabará haciendo suya nuestro autor.

Si cuanto antecede viene a ser lo que el médico contempla cuando se enfrenta al enfermo moribundo, resta por ocuparse de la conducta que el médico ha de llevar a cabo ante tal situación. Distingue aquí dos momentos: la asistencia al moribundo y la conducta ante el cadáver.

Respecto al primer punto, a partir de la expresión latina *Mors certa, hora incerta*, lleva a cabo un doble análisis. En tanto que *mors certa*, se plantea Laín si algún día dejará de ser cierta esta expresión y el ser humano acabará siendo inmortal, pues el continuo avance de la ciencia en general y de la medicina, en particular, van retrasando notablemente la edad de la muerte, a lo que responde: “(el ser humano) no se hará inmortal”; en tanto que *hora incerta*, ante el moribundo, siguiendo a Kübler-Ross, se plantea actuar “asistiendo obligatoriamente” al enfermo, diciendo siempre “la verdad que sea capaz de soportar el moribundo”, “evitar la abusiva medicación” y jugar con “la palabra oportuna y el silencio”.

Y respecto al segundo punto, esto es, la conducta frente al cadáver, cita Laín el diagnóstico de la muerte y la necropsia anatomopatológica, a la que nos referimos extensamente en la Segunda Parte de este Trabajo cuando hablamos de la muerte como objeto de conocimiento y de Laín como historizador de la medicina.

Queremos resaltar, finalmente, que al tema de la muerte en el contexto de la relación médico-enfermo, el profesor Nelson Orringer dedica unas excelentes páginas en su obra *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*. Por su interés, a ellas remitimos (Orringer, 1997: 287-295).

CAPÍTULO III

LA MUERTE DEL CUERPO: LA MUERTE TOTAL (1989-2001)

I. LA RECTA FINAL

En 1990 publicó Laín por primera vez *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. En esta obra hace un repaso y una revisión de cuanto ha escrito y anticipa algunos de los proyectos que todavía están pendientes de realización. La constatación de la relación pasado-presente-futuro puede encontrarse en una frase del propio Laín pronunciada en 1999 en la revista *Éxodo*: “Sin el recuerdo de lo que uno ha sido no se puede proyectar un futuro más o menos aceptable desde el punto de vista de la razonabilidad” (Laín, 1999b: 13). Los dos lustros de vida que le restan han de ser de una fecundidad impropia de un hombre de su edad, según determinado modo de ver las cosas, pero en absoluto ha de resultar extraño para quienes entienden que cada uno es el resultado de lo que ha sido -“Queda el niño en el hombre como la pedrezuela interior del cascabel, envuelto en una cáscara de vida civilizada, adecuada al medio real... Todo lo pasado perdura en nosotros” (Laín, 1941g: 11)-, y viendo lo que fue capaz de hacer Laín y el esfuerzo diario que ello le había de suponer -el ‘habito de ser’ de tal modo y no poder dejar de serlo, máxime a cierta edad-, no resulta sorprendente que, en un estado de salud más que aceptable, fuera capaz de llevar adelante toda la obra que desarrolló siendo ya octogenario, tanto impartiendo cursos y conferencias como publicando libros y artículos en revistas.

Referiré aquí lo que me contó, en una de mis visitas a la Real Academia de la Historia, una persona que por su trabajo coincidía frecuentemente allí con él. Señalando con la mano el lugar de la sala de consulta de la Academia donde Laín, siendo ya mayor, solía sentarse siempre -señala José María Piñero que era la más querida de Laín, pues se refería siempre a ella como “*mi Academia*”, poniendo énfasis en el posesivo, (Boletín Lainiano, nº 5: LXXII)-, me dijo: “Ahí se sentaba y desde que venía hasta que se iba no paraba de escribir. Siempre estaba escribiendo”. No podía ser de otra forma. Si esta es una cara, la otra, como en Jano, apunta en dirección opuesta: ¿A cuántas cosas no debió renunciar? Tal vez, ¿cuántos reproches propios -y ajenos- debió hacerse -y escuchar- por algunas de esas renunciadas? Precisamente, en una entrevista concedida al Boletín Lainiano, su hijo, Pedro Laín Martínez, parece lamentarse sobre ciertas cuestiones que evidencian este hecho. En una carta en la que remite datos al director del S.P.I.L. (Seminario Permanente de Investigación Lainiana) sobre la vida de su padre en Urrea, escribe “Ahí van esos datos, aunque naturalmente son escuetos, por la escasa información recibida durante nuestra vida en común” (Laín Martínez, 2007: LXI), y más adelante, contesta acerca de diversas cuestiones del siguiente modo: “Para mí todo ese nivel social (el que vivía su padre) ha pesado como una losa”, “(Tener un padre tan dotado para la tarea intelectual) marca mucho, positiva y negativamente, ayuda en parte, impone, empuja a veces y refrena mucho”, “(De su madre, dice que) tuvo una vida abnegada... entregada a la carrera intelectual y universitaria de su marido”, y, finalmente, hay una frase en la que se refiere, a instancias del entrevistador, a la relación con los nietos, en la que Pedro Laín Martínez, dice: ”Excelente. Más

positiva que para con los hijos” (Laín Martínez, 2007: LXIV-LXV). En otro lugar, a modo de conclusión, de esta visión filial y de lo que encierra un determinado modo de entregarse a la vocación propia, sigue diciendo su hijo:

Pesa mucho tener una figura como la suya en casa. Tenía una gran personalidad que marcaba la familia... Para hacer una gran obra hay que encerrarse mucho en uno mismo y ser un poco egoísta. Por un lado era bueno, inteligente y trabajador, pero también vanidoso y un pequeño tirano tácito (Laín Martínez; 2007: CIV).

¿Puede llegar a esclavizar de tal modo una vocación? Si así fuera -que lo es-, ¿qué sentido tiene en la vida de un ser humano? ¿Por qué la naturaleza humana se empeña en posibilitar tipos de vida tan sacrificados y abnegados sin otro horizonte real que la muerte? ¿A cambio de qué? ¿Es todo una cuestión de conexiones neuronales implantadas y reafirmadas por una repetición de lo mismo desde muy tierna edad? ¿Por qué ellas adquieren manifestaciones tan dispares, tantas como personas hay? ¿Es acaso un determinado gen el responsable de la vocación? ¿Todo está determinado en su origen, pues? ¿Cómo casar todo ello con el “regusto estelar de eternidad” del que hablaba Ortega? Tantas y tantas preguntas a las que Laín se debió enfrentar también, pero que por su carácter de ‘últimas’ -utilizando su propia terminología-, siempre habrán de quedar ahí, meramente planteadas. ¿O tal vez son penúltimas y algún día la ciencia acabe dando cuenta de ellas mostrándolas en su simple frialdad?

Precisamente a esta cuestión, creo yo, apunta Carmen Castro, la esposa de Zubiri -¡quién mejor para opinar sobre lo que acabo de señalar!-, en un artículo aparecido en *El Independiente* en 1990 con el título “El saber no ocupa lugar”, siete años después de la muerte del filósofo. Constituye un ejemplo de primera mano de lo que siempre se obvia al contar la vida de los grandes pensadores. Escribe lo siguiente:

Sentencia vulgarísima que pretende ocultar la dura realidad de una cosa buena, el saber, algo que ocupa en una persona proporcionalmente tanto lugar como el mar en nuestro planeta... El saber alegra las mentes, proyecta un reflejo atractivo como si se ofreciera a sí mismo en generosa donación. Pero empieza, con sólo su aparición, por tragarse una inmensidad de tiempo; no le basta el tiempo del día, y cuando su luz se apaga, el saber que no se sabe, incitante más que nunca, huracana el sueño, y ocupa su lugar: se sitúa con la mejor gracia en la mente insomne, y establece un diálogo apasionante para alcanzar el descubrimiento primero, y la subsiguiente posesión de lo que se buscaba en ese ‘saber’. Es trabajo duro, y al privado de sueño le pesa mucho el cuerpo. Y el cuerpo continúa su andadura con gran esfuerzo (Castro, 1990: 2).

Volvamos a Laín. Si a principios de 1936 intuyó que su definitiva tierra de promisión estaba en la Antropología médica caminando hacia ella a través de la Historia de la medicina y la Antropología filosófica, cincuenta años después de haberlo iniciado, se pregunta: “¿Qué podré, que deberé hacer en la recta final del camino que entonces elegí?” (Laín, 1998a: 387). Por lo que hace referencia a su trayectoria intelectual todo ha de girar en torno a sus trabajos sobre el cuerpo humano. Una obra ingente para una persona de ochenta años.

Mi tiempo, mis fuerzas, ¿me permitirán ir haciendo todo eso? Bien corrida la propina de vida que con tan fría objetividad todos llaman ‘tercera edad’, permítaseme que, imitando a Platón y a Ortega, diga yo... “¡A la mar navecilla! Comienza -¿hasta cuándo durará?- mi tercera, mi última navegación (Laín, 1998a: 398).

En algunos lugares nos habla de la vejez.

¿Qué es ser viejo? Es, pienso yo, verse obligado a vivir poseyendo sólo lo que uno ha sido y sentirse de continuo obligado, para seguir viviendo personal e históricamente, entre la aceptación más o menos gustosa de lo que en torno a él están haciendo los que todavía no son viejos y el rechazo, tal vez un poco resentido, de cuanto es nuevo en la época a que se pertenece (Laín, 2001a: 89).

Pero la aceptación no lo es sólo respecto a lo que pasa fuera, sino también lo ha de ser “ante lo que a uno le queda de la existencia propia”. Pues si existir humanamente es siempre proyectar y esperar algo, también el viejo ha de ser capaz de “caminar hacia la novedad que se proyecta y esperar y asumirla luego como tal novedad en la trama de la existencia propia”. En este sentido cabe hablar de “creadora senectud” -“quienes hasta la víspera propia de su muerte saben vivir en continuo crecimiento personal”- (Laín, 2001a: 89). Frente a este modo, la “vejez añorante” será la de quienes no pasan de acomodarse a una situación que sólo por aceptación y adaptación puede ser suya.

Su último libro, *La empresa de envejecer*, recoge el contenido de un ciclo de cuatro conferencias que había pronunciado en la Biblioteca Nacional en noviembre de 1999. En ellas reflexiona sobre el envejecimiento del ser humano y, lo que es más importante, sobre el modo de incorporar ese proceso a la propia biografía. Para quien el individuo humano “llega a ser plenamente hombre cuando se realiza a sí mismo como persona” haciendo de su vida una “empresa personal” siguiendo en ello una determinada vocación como proyecto vertebrador y fundamental al que remiten los diversos proyectos que acomete, el hecho de la vejez necesariamente ha de ser incorporado a ese proceso mientras dure la vida. Lo que Laín se plantea es: “¿de qué modo se hace empresa personal el envejecimiento?” (Laín, 2001b: 14). Desde tres puntos de vista analiza el envejecimiento: el social, el biológico y el psicológico. Laín aprovecha esta indagación para dejar constancia una vez más del pensamiento antropológico que

preside esta época, a saber: el monismo corporalista. Bajo aquellos tres supuestos analizará el modo de apropiación de la vejez y, consecuentemente, el significado de “la empresa de envejecer”.

Es evidente que Laín siguió haciendo de la empresa de envejecer una empresa puesta al servicio de la siempre inacabada empresa de ser hombre, ‘Interminada’, *Unvollendete*, la llamaba Laín, según una expresión acuñada por Paul Lipken, y con la que nuestro autor se refiere a Zubiri y a su obra en una conferencia leída en 1990 (Laín, 2003: 49).

II. QUINTA ETAPA

MATERIA Y MUERTE (1989-2001)

1. LA REALIDAD HUMANA: UNA ESTRUCTURA DEL DINAMISMO CÓSMICO

a. La idea del ser humano en Laín en el periodo 1989-2001

a.1 Planteamiento

Durante este periodo, Laín escribió numerosos artículos, publicó más de una decena de libros e impartió numerosos cursos y conferencias. El tema ya no era otro que la realidad humana. Atrás queda ya cualquier discurso sobre historia de la medicina y antropología médica. Su única reflexión ha de girar en torno al problema del ser humano desde la consideración de la antropología filosófica; su discurso no va a ser ya un discurso meramente metafísico, sino que su acercamiento al problema tendrá en cuenta siempre los nuevos descubrimientos de la ciencia; desde ellos, y sólo desde ellos -“cómo es el hombre, cómo ha llegado a ser el que es”- se elevará a la reflexión filosófica -“qué es el hombre”-.

En todo cuanto escribió queda patente el denominado “giro lainiano”: el drástico cambio operado en torno a la “idea del hombre” respecto a la postura que había defendido durante muchas décadas. Del dualismo más ferviente a una postura totalmente monista. De una defensa a ultranza de la existencia en el ser humano del espíritu -o alma- como entidad propia a su negación más firme y radical: “mi cuerpo: yo”. El ser humano todo entero es su cuerpo y nada más que su cuerpo. No hay más. Por eso, cuando muere, muere todo él.

Esta nueva idea se enmarca en un modo distinto de contemplar y entender el cosmos. El ser humano es visto ahora como un momento más de la evolución cósmica -con determinadas particularidades, eso sí-, pero, al fin y al cabo, como una etapa más del incesante devenir cósmico que comenzó con el *big bang* hace unos catorce mil millones de años. En el curso de esa evolución cósmica van deviniendo nuevas estructuras que se patentizan en nuevas formas caracterizadas por ciertas peculiaridades propias, tanto a nivel constitutivo como operativo. La última gran estructura conocida, el ser humano: una materia estructurada de modo tal que acaba pensándose a sí misma. En el ser humano, el cosmos toma conciencia de sí. Millones y millones de partículas moviéndose en un cosmos infinito han acabado configurando, según unas determinadas leyes naturales que

aparecieron también con la explosión originaria, una estructura pensante con capacidad de pensar, querer y decidir. De manera sorprendente, subpartículas, átomos, moléculas, macromoléculas, células, tejidos, órganos, y un largo etcétera, han quedado delimitados en un espacio con figura humana de donde surge, según la metáfora de Zubiri, la luz del universo, aquello que nombra, alumbrando, el ser de las cosas; de este modo, la realidad, volviendo sobre sí, acaba siendo ‘ser para sí’ -según la terminología de Sartre- y a entenderse a sí misma.

El discurso metafísico sobre el ser humano, esto es, la condición de persona, la vocación, el proyecto,...en fin, todo aquello que llenó su pensamiento antropológico en anteriores etapas, es, en gran medida, reinterpretado a la luz de este otro de carácter más científico. ¿Cómo llega Laín a esta nueva idea del ser humano? ¿Qué caminos va a seguir para llegar a identificar el cuerpo con el ‘yo’, eliminando de cuajo cualquier atisbo de ‘alma’ o ‘espíritu’ como principios constitutivos de la realidad humana?

La exposición que aquí se presenta va a seguir la trayectoria que, según él mismo señaló, le llevó a asumir una postura monista. Al hilo de esa huella irán surgiendo los diversos aspectos que la configuran.

a.2. La propuesta de Laín: del materismo al estructurismo

“Zubiri empezó a llamar en los últimos meses de su vida ‘materismo’, término que no me satisface, pero que en cualquier caso yo he elaborado con el nombre de ‘estructurismo’” (Laín, 1990: 11). Así se manifestaba nuestro autor. Hemos de seguir el hilo argumentativo que fundamenta esta frase para dar cuenta de su propuesta.

Es importante resaltar que el contenido del discurso lainiano apenas variará en sus ideas principales a lo largo de estos doce años. En los artículos y libros de este tiempo, bajo distintos epígrafes, está siempre presente una misma idea, expresada en una convicción y un propósito en su último gran libro *Qué es el hombre*.

La convicción de que es posible elaborar una visión científica y filosófica de la realidad del hombre y de la antropogénesis que sea aceptable por todas las mentes, cualesquiera que sean sus creencias últimas -religiosas, agnósticas o ateas- acerca de esa realidad; y el propósito de contribuir en la medida de mis fuerzas al logro de ese empeño (Laín, 1999a: 7).

El ambicioso proyecto de Laín no es otro que proponer una determinada idea de ser humano que pueda servir de fundamento -“preámbulo razonable”, lo llama él,

(Laín, 1999a: 10)- a las diversas creencias. De un modo más explícito, lo enuncia de nuevo en las últimas páginas de su libro:

Propongo... una antropología cosmológica, dinamicista y evolutiva, con la ilusionada pretensión de ofrecer un soporte científico y filosófico válido para su ulterior y diversa adaptación a las tres orientaciones de la mente -la cristiana, la agnóstica y la atea- hoy dominantes en el mundo occidental. Por tanto, tal vez con la ingenua convicción de que los adeptos a ella -el cristiano como cristiano, el agnóstico como agnóstico y el ateo como ateo- podrán estimar lícita y aceptable la utilización de esa antropología como punto de partida para la subsiguiente elaboración de sus respectivas doctrina antropológicas (Laín, 1999a: 224).

Lamentablemente, a día de hoy, su ambiciosa propuesta no ha encontrado la respuesta adecuada. ¿Por qué está tan -ingenuamente- convencido Laín de que su propuesta puede ser “preámbulo razonable” de un desarrollo antropológico posterior construido sobre ideas y creencias tan aparentemente irreconciliables?

En el intento de dar cuenta de ella, alrededor de tres preguntas ha de girar nuestra exposición:

- ¿Qué novedad introduce su propuesta?
- ¿Cómo se gesta y en qué se fundamenta?
- ¿Cuál es su contenido?

La respuesta a la primera cuestión nos ha de permitir conocer el marco en el que ha de moverse a partir de entonces su pensamiento antropológico; la segunda, nos acerca a la génesis de la propuesta y a su fundamento; la tercera, en fin, nos ha de permitir conocer con algo más de detalle los términos en que se traduce su aportación.

a.2.1 ¿Qué novedad introduce en su propuesta?

Dos artículos publicados en la prensa en 1989 nos muestran los aspectos básicos de lo que Laín considera una nueva idea del ser humano -tan original y razonable que espera que sirva para poner de acuerdo a los humanos cualesquiera que sean sus ideas y creencias-.

➤ Uno de ellos, con el título “La evolución del cosmos”, aparecido en *El País*, recoge un comentario sobre el tema que enuncia el título con motivo del acto de presentación de la obra de Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Precedido de una introducción histórica en que se reflejan los dos puntos de vista, “contrapuestos y en sí mismo insuficientes”, desde los que a partir del siglo XIX fue contemplada la evolución del cosmos: el idealista de Hegel y Schelling, y el materialista de Haeckel, Engels y Spencer, y su posterior intento de

superación, ya en el siglo XX, en la obra de Bergson: *La evolución creadora*, en cuya línea, desde un punto de vista cristiano, se encuentra también la obra de Theilhard de Chardin, el comentario de Laín se centra en la obra de Zubiri, redactada veinte años atrás (1968). En ella, a su juicio, se ofrece

Una magna melodía ascendente de niveles de la realidad del cosmos, cada uno de ellos caracterizado por una estructura propia y por las peculiares actividades a ella correspondientes, y capaz de ir 'dando de sí'... las estructuras subsiguientes. La evolución del cosmos es así concebida como la aparición emergente de una serie de dinamismos (Laín: 1989b: 36).

Apoyándose en Zubiri, he aquí, pues, un primer aspecto de su propuesta: la aceptación de que el ser humano es un momento más de la evolución del cosmos: desde los átomos hasta el ser humano todo forma parte de un mismo proceso evolutivo que obedece a un idéntico principio de actuación, diversificado según los diversos momentos por los que atraviesa.

➤ El segundo texto, también periodístico, publicado en la revista *El Ciervo*, es una presentación de su obra *El cuerpo humano. Teoría actual* -cuyo objetivo principal es mostrar una teoría integral del cuerpo humano que recoja tanto las últimas aportaciones del mundo de la ciencia como las provenientes del ámbito de la filosofía-. En el artículo se plantean de forma esquemática los interrogantes a los que su libro pretende dar respuesta; él mismo nos adelanta también sus respuestas. Escribe Laín:

-1. *El cuerpo, ¿es sólo ejecutor de la conducta del hombre, o es también autor de ella?*

Respuesta: El cuerpo no es simple ejecutor de la conducta humana, es también, a todos los efectos, autor de ella.

-2. *Para explicar y comprender adecuadamente la conducta del hombre; ¿es o no es preciso admitir la existencia de un alma inmaterial e inmortal "dentro" del cuerpo?*

Respuesta: La existencia de un alma inmaterial e inmortal no es necesaria para entender la conducta humana en lo que tiene de humana.

-3. *En el curso de la configuración del embrión, ¿cuándo y cómo aparece la condición humana?*

Respuesta: En la génesis intrauterina del ser humano, su condición de tal ser humano aparece cuando la estructura material del embrión así lo exige.

-4. *La muerte del hombre, ¿debe ser entendida como la separación de un alma inmaterial e inmortal y un cuerpo material y corruptible?*

Respuesta: Dentro del mundo occidental, tres respuestas compiten entre sí: 1. La nihilista: la muerte es la aniquilación total de la realidad del hombre, 2. La cristiana tradicional, consecutiva a la platonización del cristianismo primitivo: la muerte es la separación del alma y el cuerpo, con la ulterior corrupción de éste, 3. La que, de modo perfectamente compatible con la fe cristiana, piden -más allá

del platonismo tradicional- la ciencia y la filosofía actuales: la muerte como trance previo a la instauración del nuevo y misterioso modo de ser que el símbolo de Nicea llamó ‘resurrección’ (Laín, 1989c: 42).

He aquí, pues, a un ser humano que es entendido como un momento más del dinamismo cósmico, no siendo otra cosa que su cuerpo, por lo que con su muerte muere todo él. No obstante, detrás sigue estando la presencia y el poder divinos. Tanto en la génesis del cosmos como en su modo de ser deviniendo, así como en la aparición de la especie humana e incluso en la pervivencia en otro posible plano más allá de la muerte de los individuos a ella pertenecientes, Dios, el Todo, -o como quiera cada uno llamarle según sus creencias- está siempre presente.

Con esta propuesta, Laín pretende, por una parte, dar cuenta de la evolución cósmica y de la realidad humana desde una razón preponderantemente científica, apelando, no obstante, por otra parte, a la creencia para dar cuenta de la razón de ser de ese dinamismo, de su origen y su fin, incluido, por supuesto, el del ser humano como especie y como ser personal. Busca, pues, integrar las aportaciones de la ciencia, la filosofía y la religión en un sistema que pueda ser fundamento de cualquier postura por muy distinta que sea su manifestación positiva. Las respuestas que acabamos de transcribir, en lo que suponen de novedad en su pensamiento, se mantendrán hasta el final de su vida

a.2.2 ¿Cómo se gesta y en qué se fundamenta la propuesta?

▲ De la génesis

La nueva postura se hace explícita de una manera pormenorizada en 1989 con la publicación de *El cuerpo humano. Teoría actual*. Allí propone una nueva visión científico-filosófica del cuerpo humano, un *tertium quid*, capaz de situarse como una opción razonable entre el dualismo, que considera la realidad del hombre como un compuesto de cuerpo y alma, y el monismo materialista fisicalista, que reduce toda la realidad humana a la materia y a las reacciones físico-químicas en ella operantes. Hemos de ver, en un principio, los extremos de esa comparación en cuyo ‘término medio’ -el término de ‘lo razonable’- desea ubicarse Laín.

De los numerosos pasajes en que Laín lleva a cabo una descripción de estas dos posturas antagónicas sobre la realidad humana -presente en la práctica totalidad de cada uno de sus libros y artículos de esta época-, elegimos un artículo de 1995 titulado: “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual”.

En un extremo de la comparación: el *dualismo* -“El alma, principio espiritual de la realidad del hombre”-. Históricamente- señala Laín- dos han sido los modos de concebir metafísicamente la realidad del ser humano: el hilemorfismo de Aristóteles y del aristotelismo medieval y, ya en el siglo XVII, “el más patente” dualismo de Descartes. Lo común a ambos es que “son dos

formas distintas del dualismo antropológico originariamente proclamado en el *Fedón* platónico”. Lo que les distingue, no obstante, es que para los primeros, el alma es la “forma sustancial del cuerpo”, aquello merced a lo cual el ser humano vive, siente, se mueve localmente e intelige. El cuerpo humano es lo que es en la medida que está informado y animado por un espíritu inmaterial, el cual, a su vez, alcanza su plenitud en tanto que sustancialmente unido al cuerpo. Según Laín “la mayoría de filósofos y teólogos cristianos y algunos hombre de ciencia siguen hoy afirmando la concepción hilemórfica de la realidad del hombre”. (Laín, 1995d: 18). Descartes, por su parte, entiende la realidad humana como una “unión interactiva de dos principios”, uno de carácter espiritual, la *res cogitans*, y otro material, la *res extensa*. El alma es entendida como un ‘algo’ que piensa, como una sustancia -si bien en un sentido analógico, pues no necesita de otra cosa, excepto de Dios, para existir- cuyo principal atributo es el pensamiento. El pensamiento nos asegura la existencia del alma y nos acerca a su conocimiento. La innegable relación existente en un mismo ser entre sustancias tan distintas: alma y cuerpo -sustancia extensa-, se lleva a cabo a través de la glándula pineal, alojada en la base del cerebro. También hoy, dice Laín, “los psicólogos y los médicos que hablan de la interacción soma-psique o mente-cerebro dan actualidad a ese fundamental aspecto de la antropología cartesiana”.

Más recientemente, el neurofisiólogo John Eccles, “sin proponérselo”, se ha convertido en un continuador del dualismo cartesiano toda vez que pretende entender la comunicación entre el alma espiritual y la materia cerebral

Mediante una ingeniosa, pero a la postre ingenua e insostenible combinación de la mecánica cuántica y una hipotética ordenación de la actividad psíquica en las unidades discretas que él llama ‘psiconas’. La sinapsis sería el punto de contacto e interrelación de las dendritas neuronales, agrupadas en dendronas, y esa imaginarias psiconas (Laín 1995d: 19).

Estas tres posturas son susceptibles, a juicio de Laín, de serias objeciones procedentes del campo de la psicología, de la filogénesis y de la ontogénesis, a las que en *Alma, cuerpo, persona*, añade el propio de la escatología (1995a: 147). Ahora sólo nos ocupamos de la primera. Se trata de llegar a entender cómo es posible que dos principios totalmente distintos e independientes puedan llegar a comunicarse entre sí, pues es manifiesto que esa relación existe. Descartes, lo hemos visto, situaba el centro de conexión en una glándula: ahí se producía el trasvase de información. No dijo mucha cosa más. Dando un paso hacia delante, un admirador suyo y seguidor de la corriente por él inaugurada, Malebranche, llegó a sostener que cada vez que un humano se plantea un hecho tan cotidiano como “quiero mover el brazo” y, efectivamente, lo mueve, es porque la omnipotencia de Dios hace posible tal acción. Es, pues, la directa intervención divina la que posibilita la intercomunicación entre sustancias. ‘Ocasionalismo’ es el nombre que recibe esta postura. Ante ello, -emulando la frase con la que Einstein se refiere al radical probabilismo de la mecánica cuántica, “pensar que

Dios está permanentemente jugando con todos los electrones del universo, es demasiado ateísmo”- Laín exclama: “demasiado teísmo”. Del mismo modo califica a la postura que defiende Eccles.

A estas cuestiones se refiere también Laín en dos documentos existentes en el Fondo Laín Entralgo que recogen la transcripción de sendos coloquios en los que participó. El primero, con el título: “Materia y espíritu. ¿Dos realidades en el hombre?”, debió celebrarse en 1991 ó 1992 -Laín cuenta que tiene ochenta y tres años en ese momento y que acaba de publicar *Cuerpo y alma*- y contó con la participación de K.R. Popper. Al final, tratando de establecer su postura en la comparación con la mantenida por el filósofo alemán, dice:

La mente existe. Ahora bien, ¿qué es realmente, qué es en realidad? ¿Cuál es el sujeto real de la actividad mental? ¿Es un principio espiritual contrapuesto al cuerpo? Yo creo que es una estructura, la estructura propia del hombre que culmina en la estructura del cerebro (Laín, 1992a: 12).

El segundo coloquio tuvo por título: “Cerebro, mente y espíritu: el hombre ante la ciencia”. Por entonces, Laín había ya publicado su *Idea del hombre*, por lo que debe datar de 1997 ó 1998. Se celebró en la Universidad Complutense de Madrid e intervinieron, además de nuestro autor, Francisco Mora y Alberto Dou. Como moderador actuaba Francisco Rubia, por aquel entonces Director General de Investigación de la Comunidad de Madrid. De este coloquio destacamos, en relación con el tema que estamos tratando, la siguiente frase:

Hoy todos somos evolucionistas, pero de diferentes maneras. Yo soy evolucionista a condición de trascender el evolucionismo biológico en su forma clásica, para ponerlo dentro de un evolucionismo cósmico. Primero las partículas elementales, luego las moléculas... Para dar razón de esto necesito un pensamiento filosófico y científico, que nos apartará del dualismo tradicional y del materialismo tradicional. Esto es lo que yo he llamado dinamicismo que se sitúa entre el materialismo tradicional y el que se construye en cuanto planteamos el problema básico -cosmológico, astrofísico, filosófico...- de qué es la materia anteriormente a su configuración como minerales, vegetales, etc. (Laín, 1997/98: 11).

En el otro extremo de la comparación, el *materialismo* -“El alma, simple nombre de la actividad biológico-molecular o cibernética del cerebro”-. Ni para los materialistas mecanicistas del siglo XVIII -La Mettrie y Holbach-, ni para los fisiólogos del XIX -Vogt, Moleschott y Büchner-, ni tampoco para quienes lo representan en la actualidad -el materialismo cuántico molecular del fisicalismo de Carnap y Feigl y el cibernético de Armstrong, Mackay y Turing-, ni para el materialismo dialéctico de Marx y Engels, tácitamente aceptado por Freud y

Sartre, ni hay mente ni actos mentales. Éstos no pasarían de ser más que un nombre “resultante de la combinación de los procesos biológico-moleculares y cibernéticos. Por lo que la psicología no pasaría de ser un aspecto parcial de la física” (Laín, 1995d: 22). También en esta postura encuentra nuestro autor una serie de objeciones: 1. Los actos mentales del ser humano son cualitativamente distintos de los actos que estudian la física y la cibernética; 2. Esa diferencia cualitativa descansa en una diferencia esencial: la irreductibilidad de la actividad humana a la propia de los procesos materiales, pues “la vida en general -y por excelencia, la vida humana- no puede ser científicamente conocida sin la biología molecular, más tampoco sólo con ella... la vida es *algo más que* biología molecular”, y 3. Las tesis fisicalistas y cibernéticas pertenecen a lo que Popper llamó “nuevo materialismo prometedor”. La creencia de que la ciencia acabará dando cuenta en el futuro de todo lo que el ser humano se presenta ahora como enigma, incluida la mente humana, algo con lo que nuestro autor no está de acuerdo.

En el artículo “¿Existe la mente?”, publicado en *El País*, tras afirmar que el conductismo de Watson y Skinner y el fisicalismo de Feigl amputan de la realidad del hombre todo lo que no son y nunca serán capaces de conocer, se pregunta si:

¿Es lícita la contraposición entre los ‘actos físicos’ y los ‘actos humanos’? (Y) si los actos mentales existen realmente en la vida del hombre, ¿cuál es la realidad que en ellos se manifiesta? ¿Cuál es realmente el sujeto activo de los actos que llamamos mentales? En la realidad de cada hombre, ¿*qué* es lo que en verdad piensa, recuerda y quiere? (Laín, 1991a: 6).

Niega la primera, porque no hay actos mentales contradistintos de los actos físicos y orgánicos. “Todo acto que se considere humano es a la vez mental y físico, psíquico y orgánico”. Y también la segunda, pues

La idea de una mente real y contradistinta del cuerpo -la hipóstasis de un principio real como sujeto productor y protagonista de los actos mentales-, ni científica ni filosóficamente parece defendible. Ni verdaderamente es necesaria, aunque uno se declare cristiano (Laín, 1991a: 6).

Tras lo cual remite al emergentismo, al materismo y al estructurismo como nuevas formas de contemplar la evolución cósmica, enlazando así de idéntica manera a como lo hace en “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual”. Efectivamente, frente los dualismos y frente a los materialismos, se han situado en el siglo XX distintas concepciones de la realidad humana con el ánimo de superar científica y filosóficamente esa oposición. Alude a: el emergentismo (Lloyd Morgan, Whitehead y Mario Bunge), el materismo (Zubiri) y el estructurismo (la propia).

Es desde este contexto desde el que nos podemos preguntar por el modo en que se gestó su propuesta y por el apoyo intelectual que le sirve de fundamento. En un libro-entrevista, *Pedro Laín Entralgo, historia de una utopía*, publicado en 1994, en el capítulo “A vueltas con el alma”, nuestro autor le va contando a su discípulo Agustín Albarracín el proceso de gestación.

1. A esta nueva idea de ser humano -dice Laín-, “debo confesarle que me llevó, como soporte intelectual, la visión de la realidad a que Zubiri dio provisionalmente el nombre de ‘materismo’” (Albarracín, 1994: 130). Ya conocemos pues, el punto de partida del proyecto de Laín: Zubiri. Albarracín le pregunta por las nuevas “cavilaciones” que, a partir de lo hallado en Zubiri, le llevaron a desarrollar una propuesta propia, toda vez que las respuestas del “maestro” no eran satisfactorias. (Laín comenta en repetidas ocasiones que desarrolló el pensamiento de Zubiri porque la muerte no le permitió a éste extraer y desarrollar todas las posibles consecuencias que de él se derivaban).

Siendo ‘1’ el soporte de la obra de Zubiri, se enumeran a continuación, empezando por ‘2’, las aportaciones propias de Laín -radicalizando zubirianamente a Zubiri”, como gusta decir-, que acabarán por constituir su propuesta propia. Estas son, pues, las ‘cavilaciones’ que él añade al “materismo”, dando a luz así al “estructurismo”. Lo explica muy claramente en “El cerebro como estructura plástica”, artículo aparecido en 1990. Ahí escribe lo siguiente:

Zubiri empezó a llamar en los últimos meses de su vida ‘materismo’ (al nuevo monismo materialista en ciernes, para distinguirlo del craso materialismo reduccionista), término que no me satisface pero que en cualquier caso yo lo he elaborado con el nombre de ‘estructurismo’, para poner en primer término lo que es fundamental: la estructura de la materia, para explicar lo que la materia hace (Laín, 1990: 11).

Este texto es una excelente muestra de la asunción definitiva de Zubiri por parte de Laín. Y los puntos que vienen a continuación definen los aspectos de la obra de aquél que, según nuestro autor, debían ser coherentemente trazados y elaborados; terminados, en definitiva. He aquí, pues, el modo en que se gesta la propuesta lainiana:

2. “En primer término me planteé un problema de enorme trascendencia... ¿Cuándo puede considerarse que comienza a ser hombre el embrión humano?” Lo cual nos llevará a plantearnos la postura del aborto en Laín.

3. “En segundo término, la hominización desde un punto de vista filogenético”; cómo se produce el paso del *Australopithecus* al género *Homo*.

4. “El tercer camino que me condujo a mi teoría fue el conocimiento de que la investigación neurofisiológica ha descubierto la esencial participación del

cerebro en todas las actividades psíquicas, incluidas las que tradicionalmente han pasado por ser más puramente ‘espirituales’”; el fundamental papel del cerebro.

5. “Supuesto todo lo precedente, ¿cómo no pensar que la condición humana es consecuencia de la producción de una determinada estructura morfológica y dinámica de la evolución de esa básica realidad que con tan diversas acepciones y niveles nombra la palabra ‘materia’?”; aparecen en este punto los conceptos que faltaban para completar la propuesta: estructura, dinamismo, evolución y materia (Albarracín, 1994: 131-133).

La propuesta que quiere servir de “preámbulo razonable” a cualquier discurso que sobre el ser humano se haga desde los distintos campos del saber, que está a la altura de los nuevos tiempos en tanto que recoge las últimas aportaciones de la ciencia y de la filosofía, que puede servir por igual a cualquier tipo de creencia, en definitiva, la propuesta de Laín en esta última etapa de nuestro recorrido ha sido desvelada en su génesis y nos ha dejado entrever su fundamento. Veamos ahora éste con mayor detalle.

▲ Del fundamento de la propuesta lainiana

La propuesta de Laín se apoya en lo que el último Zubiri no pudo llegar a completar. El Zubiri que tomará como punto de arranque de su propuesta es, por una parte, el de *Estructura dinámica de la realidad* -un curso de once lecciones que dio en Madrid entre los meses de noviembre y diciembre de 1968, aunque publicado tras su muerte, en 1989- y, por otra parte, el libro, también póstumo, *Sobre el hombre*, publicado en 1986, que recoge lo esencial que sobre el hombre había dicho Zubiri a lo largo de su vida. Entre este material se halla *La génesis de la realidad humana* escrito pocos meses antes de morir, en 1983. Este escrito es distribuido por Zubiri a unos cuantos amigos, entre los que está Laín, por lo que éste lo conoce en ese año y no en el de la publicación, tres años después.

Es decir, la propuesta de Laín se apoya, de modo indirecto, en toda la aportación de Zubiri a lo largo de su trayectoria intelectual -ya desde sus primeros escritos y desde sus primeros cursos y conversaciones particulares, como hemos dejado reflejado en los apuntes de su biografía-, pero de modo directo en el Zubiri de *Estructura dinámica de la realidad* y *Sobre el hombre* -en particular el escrito *La génesis de la realidad humana*-. En torno a ellos, y desde ellos, se va a articular la propuesta lainiana, toda vez que Zubiri, según Laín, “murió con la íntima inquietud intelectual de no haber resuelto plena y zubirianamente dos problemas a la vez científicos y filosóficos: el que plantea la realidad física y metafísica de las partículas elementales y el que a la mente del filósofo ofrece el hecho de la antropogénesis” (Laín, 1999a: 63). De ahí el envite para nuestro autor: seguir avanzando en esa “luminosa y fecunda” concepción del cosmos y del ser humano a la que ya no pudo llegar Zubiri porque la muerte se lo impidió.

Con los ojos de Laín, hemos de atender, en primer lugar, al sistema de Zubiri, y, posteriormente, ver qué aspectos son los que, según nuestro autor, necesitan ser completados, lo cual nos permitirá entroncar directamente con su propia propuesta.

✓ El materismo de Zubiri

Zubiri propuso llamar “materismo” -ya al final de su trayectoria intelectual- al modo propio de concebir la realidad para distinguirlo del “materialismo”, del que le separan dos puntos determinantes: una concepción distinta de la materia y la afirmación de que en la realidad hay algo más que materia, en contra de lo que mantienen los defensores del materialismo para quienes todo la realidad es enteramente reducible a ésta.

Esto no es materialismo -escribe Zubiri refiriéndose al ‘materismo’- Primeramente, porque el concepto de materia que aquí expongo es distinto del que subyace a lo que se ha llamado materialismo. Y en segundo lugar porque el materialismo consiste en un decir que en el cosmos no hay más realidad que la material... (lo cual) es algo absolutamente falso (Laín, 1999a: 64).

Se trata de ver, pues, a través de la interpretación que de él hace Laín, cómo entiende Zubiri la materia y qué es lo que hay además de la materia para que se pueda afirmar que su sistema difiere del craso materialismo.

1. ¿Cómo entiende Zubiri la materia?

El planteamiento de Zubiri, recogido en *Estructura dinámica de la realidad*, ha de enmarcarse en el contexto de la cosmología del siglo XX, tras el abandono de la física aristotélica y la crisis sufrida por la física moderna a finales del siglo XIX y principios del XX.

¿Cuáles son los antecedentes sobre los que viene a asentarse la concepción de Zubiri? ¿Sobre qué nueva visión del universo se apoya? Dos son los conceptos que hay que tener en cuenta: “materia” y “evolución”.

Hasta el descubrimiento del electrón y de la radiactividad, la materia, cualquiera que fuera su forma, era vista como un conjunto de moléculas más o menos ordenadas, formadas por átomos que tenían una masa propia y que eran cuantitativa y cualitativamente distintos entre sí. La tabla periódica de Mendeléiev daba perfecta cuenta de su constitución y consecuentes propiedades. Su actividad venía explicada por una serie de conceptos, tales como ‘masa’, ‘fuerza’ y ‘energía’, entre sí relacionados y transformables unos en otros de acuerdo con ciertas leyes. Esta era la visión de la realidad terráquea y cósmica a finales del siglo XIX. Por otra parte, este mismo siglo, Darwin dio cuenta del

concepto de evolución para afirmar que las distintas especies vivas de la Tierra procedían unas de otros merced a un proceso de selección natural. Todas las especies vivas, animales y plantas, proceden de otras anteriores a ellas en el tiempo y, en última instancia, de la materia inorgánica. Darwin estableció que la multitud de especies son el fruto de una evolución en cuyo desarrollo han ido apareciendo caracteres nuevos y especies nuevas. La evolución sigue su curso, pero delimitada al ámbito de la vida y a un planeta concreto, la Tierra.

Aquella concepción empieza a cambiar a principios del siglo XX. A partir de la formulación de la teoría de los *quanta* de Planck y de la teoría de la relatividad de Einstein, la cosmología del siglo XIX deja paso a otra que se mueve en torno a una nueva concepción de la “materia” y de la “evolución”.

- Respecto a la realidad de la materia, tal como recoge Laín, una serie de “imprevisibles y profundas novedades en la historia de la física obligarán a romper con la concepción del átomo hasta entonces tradicional” (Laín, 1999a: 35). La primera, el descubrimiento de la realidad del electrón, y, después, el concepto de ‘partícula elemental’ -al que se llegó tras descubrirse el protón y el neutrón-, con el que se trataba de designar aquellas partículas que supuestamente ya no eran irreductibles a otras más pequeñas. Más tarde, se distinguió entre “partículas *verdaderamente* elementales” -las que hoy por hoy no son divisibles: electrón, neutrino, quark- y las “*convencionalmente* llamadas elementales”. Después, el descubrimiento de la radiactividad vino a poner de manifiesto que una parte de la masa atómica se transforma en energía y la teoría de la relatividad confirmó una posibilidad inversa: que también la energía podía convertirse en masa.

Si todo esto se une al descubrimiento de Hubble de que el universo está en continua expansión, la pregunta por el origen de la materia se hace necesaria. ¿Desde cuándo acaece esa expansión? La respuesta aceptada hoy entre la comunidad científica es la que data en unos catorce mil millones de años atrás el origen de la materia y el cosmos: el momento del *big-bang*, momento en el cual “un pequeño núcleo de carácter enigmático, del que sólo podemos decir que su realidad era anterior al tiempo y al espacio y no era ni materia ni energía” (Laín, 1999a: 36) empezó un movimiento que dio como resultado todo cuanto hay, esto es, un universo infinito.

De ahí, siguiendo a Laín, se deducen dos consecuencias: “que la materia, en cualquiera de sus formas, no es un componente originario del cosmos y que, por tanto, se ha formado a partir de ‘algo’ anterior a ella, al espacio y al tiempo y a todas las formas de energía que estudia la física”.

¿Qué es, pues, la materia?... ¿Qué es una partícula elemental, en qué consiste su indudable realidad? Sólo esto podemos decir: es “algo” que, por una parte, procede de un antecedente no material y que, por otra, “es” pudiendo ser dos cosas al parecer mutuamente

excluyentes -masa material, energía electromagnética-, en cuanto que hoy por hoy no parece científicamente posible encontrar entre ellas un *tertium quid* satisfactorio (Laín, 1999a: 37).

En *Alma, cuerpo y persona*, Laín, interpretando a Zubiri, señala que para éste la materia es un modo de la realidad “cuyas notas son cualidades sensibles” directamente observables por cualquier observador y que tiene “intrínsecamente la capacidad de dar de sí”. De acuerdo con la cosmología de su tiempo, Zubiri distingue cinco niveles en la realidad de la materia terrestre: la partícula verdaderamente elemental, como el quark y el electrón, el cuerpo inanimado, desde el protón hasta la macromolécula, la materia viva precelular, el cuerpo animado u organismo y el cuerpo humano (Laín, 1995a: 138).

Cuatro años más tarde, en *¿Qué es el hombre?*, Laín cuenta como Zubiri, ya en los últimos meses de su vida, en el ensayo *La génesis humana* comienza preguntándose “qué es materia”, a lo que responde

La sustantividad material -lo que en sí mismas son las cosas materiales- es algo indeterminado. Pero indeterminado ¿respecto de qué? Respecto de lo que se va a hacer con ella. Pero las sustantividades materiales tienen en esta línea una capacidad ilimitada. ¿De qué? De lo que yo llamaré *dar de sí*. La capacidad de *dar de sí* está siempre cualificada y determinada en orden a la composición de otras realidades, sustantivas o no. Dar de sí es siempre dar de sí propiedades nuevas o sustantividades nuevas. La materialidad, pues, no es formalmente indeterminación, porque la indeterminación es tan sólo el aspecto negativo de algo positivamente cualificado de la capacidad de dar de sí. *Dar de sí* no es lo mismo que *dar por sí*. La sustantividad material puede tener capacidades de dar de sí por la acción de otras sustantividades: el dar de sí es por tanto dar de sí por sí mismo o por otro. Pues bien, a estas capacidades ya cualificadas de dar de sí las llamaré *potencialidades* (Laín, 1999a: 108).

Lo propio de la materia es el “dar de sí”. A las propiedades de la materia que hacen posible ese dar de sí las llama Zubiri potencialidades. Merced a estas propiedades la materia da de sí estructuras nuevas, pero eso no significa, dice Zubiri, que la materia dé de sí por sí misma, pues puede recibir esa capacidad de otra sustantividad.

Comenta Laín, siguiendo a Heisenberg, que cuando se produce un cambio de paradigma los científicos sienten con cierto malestar la carencia de conceptos científicos y filosóficos capaces de dar razón suficiente del nuevo modo de presentarse lo real. Y esto es lo que, a juicio de Laín, vino a representar Zubiri con su *Estructura dinámica de la realidad*.

- Respecto al término “evolución” también se va a operar un cambio. De la evolución limitada al ámbito de la vida, con Darwin, y muy vagamente a la ‘evolución del cosmos’ con Haeckel, se pasó, con el descubrimiento de la expansión del universo y con la teoría del *big-bang* a considerar el “evolucionismo biológico” como un breve episodio local de la “evolución cosmológica”. Con ella se ha ido constituyendo cuanto hay, incluido un número ilimitado de galaxias, la Vía Láctea, la Tierra, la vida y, por supuesto, el *homo sapiens*. Los mecanismos según los que opera esta evolución en la materia viva son el azar y la necesidad. Por azar surgen mutaciones que acabarán generando nuevas formas y por necesidad esa forma surgida se repetirá generación tras generación, adaptándose al medio, hasta que una nueva mutación venga a alterarla. Todo este proceso, que ha abocado en la inteligencia humana, permite ser conocido no tanto como un proceso que, dirigido desde un principio, apunta a una finalidad que está por venir, a una *teleología*, sino que, en la medida que se mira hacia atrás, se descubre en todo él un cierto “sentido más o menos razonable”, lo que se designa con la palabra *teleonomía*.

- Junto a ello, un nuevo concepto, el de “entropía”, formulado por Clausius, viene a completar la serie de ‘antecedentes’ en los que se ha de mover el discurso de Zubiri. (En el que, a su vez, -recordémoslo-, se apoyará la propuesta de Laín). De acuerdo con este concepto -equivalente al “desorden” al que tienden las partículas en un sistema termodinámicamente cerrado”- el devenir del cosmos tiende “hacia una nivelación definitiva de todo potencial energético en la cual ya no será posible cambio alguno... (y con ello se producirá una suerte de) enigmática muerte universal” (Laín, 1999a: 40). Frente a ello, apunta Laín, puede haber regiones del universo en las que el proceso sea justo el opuesto, al que aluden conceptos como “neguentropía” y las formas “disipativas” de Prigogine. Pues bien, uno y otro “hacen termodinámicamente posible el hecho de la vida biológica y, más ampliamente, la doctrina cosmológica a que Lloyd Morgan dio el nombre de “emergentismo” y la que constituye el nervio de *Estructura dinámica de la realidad*” (Laín, 1999a: 40-41).

Hasta aquí los antecedentes sobre las que se va a edificar el sistema zubiriano, a partir del que Laín se propondrá avanzar configurando así su propio pensamiento. Veamos ahora la cosmología zubiriana.

La interpretación lainiana de la *Estructura dinámica de la realidad* de Zubiri parte del siguiente texto:

Es falso, a mi modo de ver, decir que el mundo *tiene* un dinamismo. El mundo no tiene dinamismo. Es igualmente falso decir que el mundo *está* en dinamismo... Ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es... El dinamismo es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo es *formaliter* en su

propia realidad algo que consiste en dar de sí. Y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo (Zubiri, 1995: 63-64).

Junto a los conceptos de “dinamismo” y “dar de sí”, Laín señala otros conceptos filosóficos fundamentales en torno a los que se constituye el sistema de Zubiri: el binomio realidad y ser, sustantividad frente a sustancia, estructura y devenir. A ellos, con excepción del último, ya nos hemos referido a lo largo de esta tercera parte del trabajo. Del último de ellos es, por el contrario, del primero que se ocupa el filósofo vasco en su *Estructura dinámica de la realidad*; en el Prólogo puede leerse: “La realidad no es sólo lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, incurso en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene”. Interpreta Gracia, autor del citado prólogo, que si en *Sobre la esencia* (1962) había intentado explicar Zubiri el primero de los dos puntos (“lo que la realidad es actualmente”), en la obra que comentamos se propone estudiar el segundo (que la realidad “deviene”), con lo que se está haciendo eco de la respuesta del filósofo a las críticas que le acusaban de que *Sobre la esencia* era “excesivamente estático” y que él mismo trató de refutar a lo largo de todo el libro, pues en sus Conclusiones, y más en concreto en el párrafo con que pone fin a la obra, escribe:

La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos... Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia* (Zubiri, 1995: 327-328).

Lo cual pone de manifiesto el acierto de Laín cuando sitúa en torno a este concepto el tema central de *Estructura dinámica de la realidad*: Zubiri no interpreta el “ser” y el “devenir” como modos complementarios de poner de manifiesto lo que las cosas son, sino como dos modos de la realidad cósmica en general y de cada cosa en particular: ser una cosa es “ser deviniente”, y no es lo mismo “ser deviniente” que “ser sujeto del devenir”. Lo cual plantea este problema: ¿en qué consiste ese “ser deviniente”, en tanto que esencial y dúplice modo de ser del cosmos y sus estructuras? ¿Qué es ser deviniente? Tal, señala Laín, es el tema central del libro.

Sobre qué sea el devenir, Zubiri, al igual que ocurre con el concepto dinamismo, lo entiende como un dar de sí. Y sobre lo que no es, en repetidas ocasiones a lo largo de la obra que venimos comentando, señala que no se identifica con “cambio”. Es más, escribe:

El dinamismo es un devenir... siempre que por devenir no se entienda forzosamente cambiar, lo cual sería absolutamente falso... Todas las formas del dinamismo y del devenir envuelven sin duda un momento de cambio. Pero el cambio no es aquello que

formalmente constituye el devenir. El devenir no está constituido por el cambio, a pesar de que integra el cambio en sí mismo deviniendo (Zubiri, 1995: 315).

El cosmos es en sí mismo dinamismo estructurado y evolutivo. Pues bien, Zubiri señala las cinco estructuras dinámicas que según él se han dado en el curso del devenir cósmico y de cuya actualización es expresión todo cuanto hay (Laín, 1999: 41-46). Son los siguientes: 1. El dinamismo de la *variación* (Que se manifestó básicamente en el movimiento espacio-temporal de las primeras partículas elementales, en donde hay un máximo de cambio y un mínimo de devenir, dando lugar a la agrupación de las partículas elementales en otras más complejas y en los átomos); 2. El dinamismo de la *alteración* (Cuando el ‘dar de sí’ cobra toda su actualidad en las estructuras originarias deviniendo así en una ‘cosa nueva’. Lo nuevo puede ser una repetición, idéntico, por tanto, a la estructura de la que procede, o puede presentarse como una auténtica génesis de algo que no era, constituyendo entonces una auténtica novedad. En el primer caso se habla de génesis generante y en el segundo de génesis originante o innovadora); 3. El dinamismo de la *mismidad* (Hace referencia al hecho de que una estructura siga siendo la misma, tanto en cuanto individuo como en cuanto especie. Para ello es necesario que la génesis originante vaya precedida de dos niveles evolutivos en que se constituye la sustantividad, tanto individual como específica. Estos niveles son: la sustantividad molecular -presente en todas las galaxias, en todas hay moléculas- y la sustantividad transmolecular -agrupación de moléculas distintas configurando un organismo vivo determinado; presente, que sepamos, sólo en la tierra-. Una de las formas que garantizan esa mismidad de las estructuras a nivel de la especie es la reproducción, y a nivel individual la independencia respecto al medio y el control que se ejerce sobre él); 4. El dinamismo de la *suidad* (Escribe Zubiri: “Todo es real en la medida en que es *de suyo*. Todo deja de ser real en la medida que no es *de suyo*...esto significa que toda realidad es justamente un *en sí*, en una forma o en otra... Es *de suyo*, sí, y por ser *de suyo* es algo *en sí*” (Zubiri, 1995: 60). Ahora bien, en la estructura humana al “ser de suyo” se une el “ser suyo”: el individuo humano se posee a sí misma; es esa capacidad de de autoposesión lo que nos hace personas. En torno a esta estructura de la suidad, se plantea Zubiri tres cuestiones: el origen de esa estructura -el problema de la antropogénesis, que será uno de los que, según Laín, no pudo resolver ‘zubirianamente’ Zubiri-; la determinación de las notas propias de esa estructura, entre las que señala: la inteligencia, entendida como apertura del conocimiento de lo real en tanto que real y como “hacerse cargo de la situación”, la conversión del medio en “mundo” y la posibilidad de autorreferencia del locuente según los modos del ‘me’, ‘mi’ y ‘yo’; y, finalmente, la suidad como fundamento de la posibilidad de uno mismo y de las cosas; es decir, del proyecto, tanto referido al ser humano: ser de otro modo sin dejar de ser el que se es -*idem, sed aliter*- o respecto de las cosas en tanto que proyectar en ellas que lleguen a ser lo que todavía no son. El proyecto para Zubiri supone “la pretensión de realizar la posesión de lo real como apoderamiento”); 5. El

dinamismo de la *convivencia* (Posibilita la relación con los demás seres humanos)

A juicio de Laín, esta propuesta cosmológica de Zubiri suscita tres cuestiones fundamentales que son las que determinan en buena medida el pensamiento de su última época. Son: “1. La concepción del dinamismo como realidad primaria y radical del cosmos; 2. La consideración del Todo del universo como *natura naturans*; y 3. El problema de la antropogénesis” (Laín, 1999a: 46).

1. La concepción del *dinamismo* como realidad primaria y radical del cosmos. Frente a la postura que defiende el monismo materialista y frente a la postura defendida por el dualismo, Zubiri entiende la realidad como dinamismo; la realidad no tiene dinamismo, sino que ella misma en tanto que es de suyo dando de sí es dinamismo. Para Laín, como ya vimos cuando nos planteamos el proceso de gestación de su propuesta, ni el dualismo ni el monismo materialista pueden dar, en el actual marco científico y filosófico, una respuesta razonable a la pregunta ¿qué es el hombre?, cosa que sí ocurre con la cosmología zubiriana. Ella se convierte en el *tertium quid* entre esos dos extremos: “la tajante afirmación de que el universo es primaria y esencialmente dinamismo”. Lo cual conlleva eliminar la suposición, vigente durante muchos siglos en el pensamiento metafísico occidental, de que ínsito en cualquier ente hay una especie de soporte metafísico, un sujeto, al que remitir cualquier propiedad de la cosa en cuestión. Zubiri lo niega. Para él, la condición dinámica y evolutiva del cosmos hace perfectamente prescindible la noción de sustancia, de “sujeto envolvente”. No hay otro fundamento que no sea el propio dinamismo cosmológico, el propio devenir, que, en tanto que da de sí, origina y constituye las diversas estructuras como conjunto de notas relacionadas entre sí -en “respectividad” (Véase el punto 3)- y con las otras estructuras, pero, en cualquier caso, no hay nada que subyazca a esa relación. El ser de la cosa no es otra cosa que el ser de la relación en respectividad. Lo cual está en consonancia con las aportaciones de la nueva física, en la que se funda el sistema de Zubiri.

2. La consideración del *Todo* del universo como *natura naturans*. La segunda gran posibilidad que ofrece la cosmología zubiriana se apoya en lo anterior: si el cosmos es dinamismo, si todo él es un continuo dar de sí estructuras nuevas, bien semejantes a las anteriores, bien originales, Zubiri, retomando una expresión antigua que arranca de Aristóteles y se extiende hasta el Renacimiento, introduce la consideración de la realidad como un Todo cuya peculiaridad esencial es aprehendida como *natura naturans* (la capacidad de crear desde sí nuevas *natura naturata*, ‘naturalezas naturadas’). Si todo cuanto hay, toda realidad, tiene un origen común y consiste en un mismo dinamismo, quiere decirse que todo, en tanto que realidad, es lo mismo: dinamismo. Y que ese Todo desde sí mismo va dando de sí (naturaleza naturante) la diversidad de las cosas existentes que se suceden unas a otras (naturaleza naturada); es el Todo la ‘fuente’ -no entendida como sujeto o sustancia-, el devenir continuo desde la que todas las cosas se generan, y aun cuando pudiera parecer que una criatura

generada da de sí, a su vez, otra naturaleza generada que seguirá el proceso indeterminadamente, quien en realidad está operando es el Todo. Bien podría aplicarse al caso de la reproducción. Tenemos hijos e hijas y nosotros lo son y así los consideramos, pero todos nosotros, padres e hijos durante cientos y cientos de generaciones, ¿qué somos sino la manifestación de un mismo impulso creador? El propio Zubiri lo expresa del siguiente modo:

(El conjunto) de aquellos elementos (cuanto hay) que constituyen la respectividad del mundo. A estos elementos, genéricamente, los podemos llamar el Todo. Son un Todo, constituyen un Todo. Y en tanto en cuanto que este Todo da lugar a cuanto en él acontece, en una forma o en otra hay que poner en este Todo ese dar de sí en virtud del cual decimos de él que es naturaleza, pero *naturaleza naturans* (Zubiri, 1995: 213-214).

En el fondo, el Todo zubiriano recuerda a la Voluntad de Schopenhauer. Sin duda, las distingue el aspecto racional del primero frente al carácter irracional y ciego de la segunda, pero como fundamento de la realidad mucho es lo que tienen en común.

Laín ve en esta consideración del Todo el segundo punto fundamental de la propuesta zubiriana. Pero a condición, advierte, de que, por una parte, no se le identifique ni con la “sustancia única” de Spinoza ni con el “espíritu absoluto” de Hegel, ni que se le considere asociado a la causa “exigitiva” de la que hablaba Zubiri en un principio, sino como una causa verdaderamente “efectora”, y de que, por otra parte, se le considere, como se ha apuntado ya, no en términos de *subiectum* único, sino en términos de respectividad.

Lo cual le lleva a analizar el concepto de “respectividad” y “causa efectora” en Zubiri.

Respecto a la primera -respectividad-, la describe como “modo de concebir la mutua relación real y operativa entre las múltiples realidades particulares” (Laín, 1999a: 54). Sobre él señala algunas notas: 1. Afecta tanto a una sustantividad particular como pueda ser una hormiga como a una galaxia; 2. No consiste en una mera relación talitativa, de lo que las cosas son en tanto que tales cosas particulares, sino que consiste en “la mutua relación que por ser reales y sólo por ‘ser de suyo’ y ‘dar de sí’ tienen todas las sustantividades que existen en él” (Laín, 1999a: 55); 3. El conjunto de todas las cosas en respectividad es lo que constituye la unidad del universo; 4. El dinamismo tiene su formalidad esencial en la respectividad; 5. La actividad esencial de las sustantividades cósmicas es ‘dar de sí’, “existir comunicando lo que está siendo y produciendo algo distinto de lo que están siendo, razón por la cual la respectividad cósmica lleva necesariamente consigo un ‘estar hacia’”; 6. La respectividad tiene modos y grados.

Respecto a la segunda -causa efectora-, si nos retrotraemos a la Tercera etapa, al hablar del ser humano, en *La espera y la esperanza*, Zubiri mantenía que la hiperformalización a la que tenía que hacer frente el último *Australopithecus*, frente al resto de animales exigía la aparición de la inteligencia, del psiquismo, para que todas las posibilidades existentes pudieran ser reducidas a una, precisamente, la válida para hacerse cargo de la situación y salir adelante en la lucha por la supervivencia. Pues bien, tal respuesta le movió, posteriormente, a preguntarse: “¿Quién exige: el cerebro hiperformalizador o el organismo a que ese cerebro pertenece? ¿Y quién ha de satisfacer esa exigencia: el organismo que la plantea o ‘algo’ exterior y superior a él?” Según Laín, fueron estas preguntas las que llevaron a Zubiri a completar el concepto de “causa exigitiva” con la de “causa efectora” y a situar en el Todo el agente causante: “El Todo (del Universo) es el que produce el psiquismo humano”, lo cual, señala Laín, plantea la siguiente pregunta: “¿Sólo pudo ser realmente efectora la causa por la que el género *Australopithecus* se transformó evolutivamente en el género *Homo*?”

3. *La antropogénesis humana*. El origen de la inteligencia supone para Zubiri un escollo que no pudo acabar de salvar, ya que tratar de solucionarlo desde una consideración causal universal enmarcada en el devenir cósmico, supone aceptar que la irrupción de la inteligencia es un momento equiparable a cualquier otro -por ejemplo: la aparición del ave a partir del reptil- desde el punto de vista de su fundamento. “El problema grave está en la hominización primaria y radical. ¿Cómo se constituye evolutivamente el *phylum* humano?... ¿Cómo se constituye la hominización del homínido para convertirlo en hombre?” (Zubiri, 1995: 211).

Lo cual lleva a plantearse dos cuestiones: la primera, si la aparición del ser humano es una evolución, a lo que responde afirmativamente, siempre y cuando por evolución se entienda “la aparición de formas más específicamente nuevas, determinadas intrínsecamente por las transformaciones, precisamente intrínsecas y formales, de aquello desde lo que se produce la evolución”. Y la segunda, en tanto que afirma que esa evolución afecta (sólo) a su ‘psiquismo sensitivo’. Pero “queda ahora la otra parte del psiquismo”, escribe Zubiri. La inteligencia es una innovación y, como tal, pertenece al hilo de la evolución “está unívocamente determinada por las transformaciones de toda la serie” (Zubiri, 1995: 213), pues, en definitiva, sirve a la estabilidad de la especie (“una especie de idiotas sería inviable”). Ahora bien, cosa distinta es determinar el mecanismo de la aparición de la inteligencia en la escala zoológica, lo que para Zubiri requiere una “causación distinta” ¿Por parte de qué?, se pregunta. Por parte del Todo. Pero, ¿de qué modo? Puesto que la inteligencia ‘conceptual’, ‘abstracta’, es “esencialmente irreductible una inteligencia a los sentidos... y que por ello aparece por un *dinamismo nuevo del Todo*... ¿qué tipo de causalidad tiene ese Todo, esta *natura naturans*, para producir precisamente la aparición de lo que es innovación radical en el hombre?” Atrás queda el tipo de causalidad exigitiva por su carácter de “penúltima” porque

La verdad es que el Todo, dentro del cual eso acontece, que innova, tendrá que ejercer un acto de causalidad distinta para producir una inteligencia; una causación distinta de la que ha producido para vitalizar la materia y cada uno de sus grados evolutivos. Y esta causalidad es causalidad efectora, no meramente exigitiva. Y el Todo precisamente ejercita una causalidad efectora en la producción justamente de las inteligencias y del psiquismo humano. La innovación no consiste en que la aparición del psiquismo humano esté exenta de esa causalidad efectora, sino en que por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre. Pero como todos ellos, en definitiva proceden de un dinamismo único, que es justamente el dinamismo del Todo, de la *natura naturans*, es menester decir que el hombre, en el sentido riguroso de los términos, es un momento de ese dinamismo del Todo y de la naturaleza *naturans* (Zubiri, 1995: 214-215).

A lo que añade que esa causalidad no es “adicional”, es decir no es algo añadido, sino que forma parte del mismo *phylum*, y que es “intrínseca”, esto es, que en modo alguno opera desde fuera.

¿Cómo acontece ello, pues? Quince años más tarde, en 1983, escribe, como se ha dicho, *La génesis humana*. Allí acude a los conceptos “brotar desde” y “elevación” para dar cuenta del modo de proceder de la *natura naturans* en el origen humano. Siguiendo a Laín, los pasos que sigue Zubiri son: 1. El ser humano, como estructura viva es *natura naturata*, una manifestación más del Todo como *natura naturans*: el Todo en el que y del que la sustantividad del hombre surge. “La psique no está en el cuerpo, ni está exigida por él, sino que brota desde el cuerpo mismo, desde la célula germinal” (Laín, 1999a: 65); 2. “Algo brota desde algo cuando el primer algo a que da origen el segundo es algo constituido por este segundo. Brotar es ante todo un hacer que consiste en un *constituir*...El *desde* no es un mero punto de partida... sino un desde de originación. La psique está producida por la célula misma... No hay un puro sentir y, además, un inteligir, lo que hay es estructuralmente inteligencia sentiente y sentir intelectual”; 3. “Aunque las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique, no lo hacen ni lo pueden hacer por sí mismas. Si hacen brotar a la psique es porque “algo” las hace que hagan” ¿Y qué es esto que le lleva hacer a la célula germinal algo que por sí misma no podría hacer? El Cosmos, la Naturaleza, el Todo en tanto que naturante: “Tal acción naturante es la que produce la psique, y no en las estructuras de la célula germinal, ni tan sólo desde ellas, sino que “hace que sean” ellas mismas las que producen la psique. Es en esto en lo que consiste su “hacer que haga”. El primer hacer es el de la naturaleza naturante, y el segundo el de las células germinales”. ¿Y cómo ha de ser ello posible? ¿En qué consiste esa unidad efectora de ese doble hacer? ¿Cómo

actúa la natura naturante?; 4. Zubiri responde que las estructuras celulares producen la psique por “elevación”; en este caso el “brotar desde” consiste en elevación, en el hecho de que la realidad naturada se eleve a un modo de ser cualitativamente nuevo y superior. “Elevación es en este caso hacer que lo que es *de suyo*... constituya un *suyo* (que la realidad nueva se pertenezca a sí misma, que sea persona, aunque la célula germinal no lo sea en acto)”; 5. Si la evolución es la potencialidad radical del Cosmos..., la elevación es la potencialidad del Cosmos cuando la realidad naturada pasa de ser “ser viviente” a ser “ser humano”. La elevación concierne, pues, al *phylum* humano desde la aparición del *Homo habilis* (Laín, 1999: 64-67).

2. ¿Qué es lo que hay además de la materia en el ‘materismo’ de Zubiri?

A la hora de buscar el apoyo intelectual sobre el que descansa la propuesta lainiana nos hemos encontrado con el “materismo” de Zubiri. Para este autor, el materismo en absoluto se identifica con el monismo materialista por una doble razón: porque descansa en una nueva concepción de la materia -a lo que hemos nos hemos referido en las páginas precedentes- y porque no se reduce a afirmar que todo cuanto hay es materia -a lo que tratamos de responder ahora-. ¿Qué es pues eso que hay además -y que no es materia- en la realidad cósmica?

En parte ya ha sido dicho; Laín recoge a modo de conclusión las dos afirmaciones que nos ponen sobre la pista: 1. Para Zubiri, “la hominización es una estricta posibilidad de la materia, de un dar de sí de la materia”; 2. Pero “las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle hacer a la materia lo que desde sí misma no podría hacer: la hominización” (Laín, 1999a: 67). Es cierto que a partir de la materia surge la inteligencia en el Cosmos. Llega un momento en su devenir que se genera algo nuevo que no estaba en la línea de lo que había venido siendo: brota la inteligencia y con ella el *Homo*. Ese salto cualitativo que supone una ruptura y que, no obstante, encierra una continuidad, lo llama Zubiri “elevación”. Esta nueva estructura tiene, pues, su fundamento en un *dar de sí* de la materia, lo que significa que entre las potencialidades de la materia estaba ya el psiquismo humano. La materia ha venido dando de sí regularmente de un determinado modo y de otro muy distinto, por elevación, con el inicio de esa nueva estructura: el ser humano.

Resulta así que hay una diferencia esencial entre la inteligencia humana en tanto que material y la materia entendida como el modo de estar constituidas el resto de cosas creadas, las *naturae naturatae*, pero no así con respecto a la *natura naturans*, al Todo, pues, al fin y al cabo, de éste como dinamismo, brota cuanto hay, incluida la inteligencia. Es como si el Todo fuese un río que se bifurca, llegado un momento, en dos brazos originándose así dos ríos distintos -dos cauces o formas diferenciadas- siendo igualmente agua. Es decir, la inteligencia supone, por su origen, un modo de ser material distinto de la condición de las demás cosas, pero, a la vez, por su modo de estar constituida, no deja de ser

materia. Es irreductible al resto de cosas materiales pero no así al original modo de ser la materia, con la que se identifica.

Zubiri mantiene una cierta ambigüedad al sostener que el psiquismo humano es esencialmente irreductible a la materia, pero a la vez es esencialmente material. Sin acudir a Dios y sin aceptar que el prehomínido da de sí la inteligencia, toda vez que “el chimpancé no tiene, en el rigor de los términos, sustantividad (por eso le llama Zubiri *natura naturata* y no *natura naturans*); como no es un ‘de suyo’ estricto, ni tiene un estricto ‘dar de sí’, como el que haría falta para generar un salto de ese tipo” (Gracia, 1995: 26), a Zubiri no le queda más remedio -dice Diego Gracia a quien ahora seguimos-, que acudir al Todo, al propio Universo, que es lo único que parece tener una sustantividad plena, y que por ello mismo es la única *natura naturata naturans* (junto con el ser humano), para decir que es él el que hace que el prehomínido, en un cierto modo, “dé de sí”, por *elevación*, la inteligencia humana. Por eso afirmaba Zubiri que en su “materismo” había algo más que materia. Lo que hay es psiquismo.

Pero el problema sigue estando presente; siguiendo con nuestro ejemplo: ¿qué es lo que hace que el río se bifurque en un determinado momento después de un millonario recorrido -temporalmente hablando- en el que las cosas habían sucedido siempre con la misma regularidad y, por ende, previsión? O lo que es igual, ¿cómo del ‘último’ *Australopithecus*, dando de sí, pudo surgir por ‘elevación’ la inteligencia?

La respuesta de Zubiri, como hemos visto, es que la *natura naturata*, en forma de *Australopithecus*, da de sí ‘desde sí misma’ pero no ‘por sí misma’. Y puesto que lo único que puede dar por sí misma cualquier estructura es el Todo en tanto que estricta *natura naturans*, resulta que en el ser humano están de algún modo presentes dos instancias: de modo directo la *natura naturata* de la que procede en la escala filogenética y, de modo indirecto, la *natura naturans* que, en último término, es la fundamentante. Por lo que puede llegar a decirse que el ser humano no es un simple *natura naturata*, sino una *natura naturata naturans*.

Nuevos interrogante asoman en el horizonte. ¿Pero no era acaso el Todo el conjunto de estructuras (materiales) en respectividad? (Lo mismo cabe decir del Cosmos y de la Naturaleza, que aquí son tomados como sinónimos) ¿Qué es, pues, ese “algo” que hace hacer? ¿Acaso es Dios? Zubiri, desde luego admite una y otra vez la acción creadora de Dios, pero advirtiendo que

En el cumplimiento de su actual propósito -entender la realidad cósmica como dinamismo y hacer, en consecuencia, no más que filosofía intramundana- no tiene por qué estudiar cómo se expresa en el Cosmos la acción creadora de Dios (Laín, 1999a: 63).

Por su parte, Diego Gracia considera que Zubiri no puede acudir a la intervención directa de Dios porque ello “sería un extrinsecismo que conduciría,

a la postre, al dualismo” (Gracia, 1995: 26). Hay que concluir, pues, no obstante, la ‘indefinición’ zubiriana cuando el dinamismo cósmico se encuentra de bruces con el origen del ser humano, que el materismo zubiriano no se identifica sin más con el monismo materialista, y que, en tanto que igualmente se separa del dualismo, entre otras cosas, por el carácter pasivo que éste otorga a la materia, abre una tercera vía que se sitúa a la altura de los tiempos en la medida que hace suyos los nuevos conocimientos que aporta la ciencia y las reflexiones que sobre ellos lleva a cabo la filosofía.

Nos queda responder a una última cuestión que nos pondrá en contacto directo con la propuesta de Laín.

✓ Necesidad de completarlo

¿Qué aspectos de la propuesta zubiriana necesitan, a juicio de Laín, ser completados?

En opinión de Laín, Zubiri no pudo llegar a completar ‘zubirianamente’ algunos de los temas que en sus últimas obras seguían estando necesitados de una elaboración definitiva. Para quien fue amigo, además de discípulo, la constatación de este hecho debía ser evidente. Es por ello por lo que Laín -que ha visto en el sistema zubiriano el mejor sistema filosófico desde el que poder fundamentar un discurso sobre la realidad humana acorde con el estado ‘actual’ de la ciencia y del pensamiento- decide “radicalizar zubirianamente a Zubiri” en aquellas cuestiones que requieren, según él, un adecuado cumplimiento.

Nos hacemos aquí eco de algunas citas, localizadas cada una de ellas en los libros más representativos de su pensamiento antropológico en estos años, en los que se refiere a esa intención de continuidad. Deben ser suficientes para mostrar que, efectivamente, el fundamento de su definitiva idea del ser humano, se halla en lo que él denomina la “radicalización” del pensamiento del maestro.

. En su libro *El cuerpo humano. Teoría actual*, tras describir lo que es el ser humano para él, manifestando tajantemente el alejamiento del dualismo que profesaba, se dispone a dar las razones de su aserto que “no es sino el desarrollo conclusivo de las ideas que sobre la realidad del cuerpo humano apuntó Zubiri” (Laín, 1989a: 318).

. En *Cuerpo y alma*, al final de la Introducción señala algunas de las razones que le han movido en el empeño de escribir esta obra. Al respecto, escribe: “Modesta, pero honesta y rigurosamente, en todo momento me he movido hacia la realización de un medular anhelo científico de Cajal y, a la vez, hacia la conclusión de un inacabado empeño filosófico de Zubiri” (Laín, 1995b: 38).

. En *Qué es el hombre*, dice Laín que Zubiri “murió con la inquietud intelectual de no haber podido resolver dos problemas a la vez científicos y filosóficos: 1. El que plantea la realidad física y metafísica de las partículas elementales; y 2. El hecho de la antropogénesis” (Laín, 1999a: 63), y más adelante al referirse al ser humano en tanto que realidad cósmica, escribe “apoyado en la cosmología zubiriana, pero radicalizándola zubirianamente, diré cómo veo yo esa realidad” (Laín, 1999a: 185).

. De igual modo, se pronuncia en *Idea del hombre*, al referirse a la idea de “estructura”: “la respuesta de Zubiri (a la idea de ‘sustancia’ de Aristóteles) - radicalizada por mí- es el nervio de mi idea de estructura” (Laín, 1996e: 100)

. En *Alma, cuerpo, persona*, Laín se hace eco de las dudas no resueltas por Zubiri en torno al tema de la “ontogénesis”: “murió sin haber dado respuesta a esa duda” (Laín, 1995a: 137).

Precisamente, este último tema es analizado también por Diego Gracia en el prólogo a *Cuerpo y alma* en el que llega a afirmar que “el favor que ha hecho Laín a la filosofía de Zubiri ha sido enorme” (Gracia, 1995b: 29), toda vez que Zubiri no llegó a decir nunca cómo surge realmente de una *natura naturata* una *natura naturata naturans*, “limitándose a hacer una breves reflexiones, a mi modo de ver insuficientes, sobre lo que llama ‘célula germinal’”. En el tiempo de Zubiri se pensaba que todo estaba dado ya en las células sexuales de los progenitores de tal manera que al constituirse el cigoto ya quedaba constituida de *facto* la sustantividad humana, el ser humano. Con la fecundación queda constituido el ser humano. Sin embargo, en los últimos meses de su vida, los nuevos avances de la embriología, le hacen sospechar que las cosas son más complejas de lo que pensaba y de ahí que en el manuscrito que redactó en 1983 sobre *La génesis humana* aparecieran sendas anotaciones sobre este tema. Lo cual pone de manifiesto que el tema para Zubiri no estaba cerrado, necesitando de una elaboración ulterior. Y esto es lo que Laín “ha sabido hacer de un modo admirable” -señala Gracia-. Efectivamente, Laín, repetirá en cada una de sus obras que el cigoto puede ser durante las primeras semanas de vida intrauterina cualquier cosa, que sólo como “potencia condicionada” es un ser humano, pero que durante ese tiempo puede incluso llegar a ser un ‘monstruo’. Lo cual concierne directamente al problema del aborto.

En definitiva, tal como apunta en el artículo “Sobre la persona”, publicado en 1997, “con entera fidelidad a la antropología de Zubiri, me he atrevido a proponer una radicalización zubiriana de esa antropología” (Laín, 1997b: 15).

Hasta aquí la exposición del materismo zubiriano como fundamento de la propuesta lainiana. Corresponde ahora exponer, en sus rasgos esenciales, el contenido de esta propuesta.

a.2.3. El contenido de la propuesta: un camino de ida y vuelta

Hay que atender a continuación a su elaboración, a su desarrollo. Para ello, preguntémosnos: ¿Qué tiene que añadir Laín a lo que ya había dejado dicho Zubiri? ¿Qué forma, completa y definitiva, adquiere así su propuesta sobre la realidad humana? En definitiva, ¿cuál es el contenido de la propuesta de Laín?

Antes, debemos establecer el sentido de nuestra indagación. Para ello, hay que atender dos aspectos que delimitarán el esquema de nuestro desarrollo en este apartado y que, así lo creemos, reflejan con claridad el sentir de la propuesta lainiana. Nos referiremos, en primer lugar, a unas cuestiones previas: una de carácter formal y la otra meramente expositiva, y, ya con posterioridad, en segundo lugar, habremos de recordar el fin al que apunta la propuesta de Laín. Estos aspectos, pues, son las que determinarán nuestro modo de proceder.

Respecto al primero, en las obras de este periodo, al referirse al ser humano, distingue Laín entre *cómo ha llegado a ser la realidad que es, cómo es, y qué hace* y *cómo hace lo que hace*, por una parte, y aquello *qué es*, por otra. Y aunque en general hay coincidencia respecto al fin que se persigue -pasar de los datos empíricos a la reflexión filosófica; de la descripción, explicación y comprensión propias de las ciencias empíricas a la intelección filosófica; pasar, en definitiva, de “lo que empíricamente es la realidad del hombre a lo que constitutivamente es”-, se detecta, no obstante, alguna diferencia de matiz en el planteamiento. Así, mientras que en *Alma, cuerpo, persona*, sitúa el conocimiento talitativo -el “ser tal” hombre, en terminología zubiriana- y el conocimiento empírico en el nivel del *cómo es* -el autor afirma que para que el conocimiento de un ente físico sea lo más completo posible ha de integrar dos puntos de vista: el que nos lleva a saber *cómo es* y el que nos desvela *qué es*. El primero ofrece un conocimiento empírico; en terminología zubiriana, *talitativo*: “el ser tal cosa”, mientras que el segundo nos ofrece un conocimiento metafísico, *trascendental*, el conocimiento de la cosa en tanto que “ser real”. Aplicándolo al ser humano, el primero de ellos nos ofrecería un conocimiento de “*cómo es el hombre*”, mientras que el segundo nos informaría acerca de “*lo que en realidad es el hombre*” (Laín, 1995a: 173).-, en *¿Qué es el hombre?* escribe:

Para conocer responsablemente la realidad de una cosa hay que pasar de saber *cómo es, cómo ha llegado a ser y cómo hace lo que hace*, tarea y limitación de la ciencia, a saber *qué es*, meta propia de la filosofía, así en el orden talitativo del conocimiento (qué es la cosa en cuestión en cuanto tal cosa, es decir, por ser lo que específicamente es: una bacteria, un león o un hombre), como en el orden trascendental (qué es la cosa por el simple y básico hecho de ser real, por ser realidad) (Laín, 1999a: 183).

Pues bien, al margen de esta disquisición, nuestra exposición tendrá en cuenta este doble planteamiento, pero se centrará en el *qué*, dentro de lo que son las

pretensiones de este trabajo y de lo que el propio Laín nos dijo en el punto a.2 cuando describía el modo en que se gestó su propuesta, dejando para el primero, el *cómo*, una escueta relación de los posibles temas tratados en este campo por él.

La segunda cuestión, la ‘expositiva’, en nuestro planteamiento, dado que éste no es el objetivo último del presente trabajo, no habrá un recorrido cronológico, como en las anteriores etapas, pues las pequeñas variaciones que pudiera haber en cada uno de sus numerosos libros y artículos de esta época en nada altera significativamente el contenido de la propuesta definitiva, que, obviamente, es la que plantea en su última gran obra *Qué es el hombre* y, en menor extensión, en *La empresa de envejecer*; y que ya estaba prácticamente desarrollada en sus obras anteriores: *El cuerpo humano. Teoría actual*, *Cuerpo y alma*, *Alma, cuerpo, persona e Idea del hombre*; además, por supuesto, de estar de un modo u otro implícitamente presente en sus otras obras: *Hacia la recta final*, *Tan sólo hombres*, *Crear, esperar y amar*, *Esperanza en tiempo de crisis*, *Teatro y vida*, *Ser y conducta del hombre* y *El problema de ser cristiano*. Por ello, la exposición se apoya en aquella obra o artículo que recoge lo esencial de cada uno de los temas que nos ha mostrado Laín, sin que guarde necesariamente un orden temporal. Tampoco seguiremos el orden indicado por el autor cuando describía las cavilaciones que, a partir del fundamento que representa la metafísica zubiriana, le habían llevado a establecer su propia propuesta.

Respecto al segundo aspecto, el fin al que apunta la propuesta lainiana, recordemos -ahora con palabras distintas, pero con idéntico significado al que dimos en a.2- cómo al final de la Nota preliminar de *Alma, cuerpo, persona* escribe:

He intentado ofrecer al lector una alternativa intelectualmente situada entre el materialismo atómico-molecular en que consciente o inconscientemente se han apoyado tantos científicos y pensadores de la segunda mitad del siglo pasado y el primer cuarto del nuestro, y la tradición del dualismo antropológico, sea hilemórfico o cartesiano en su signo. Aspiro a que mi propuesta parezca más razonable que cualquiera de los dos términos de esa opción y a que, en consecuencia, pueda ser aceptada tanto por los creyentes... como por quienes vivan íntimamente apartados de toda religión positiva (Laín, 1995a: 10).

Pues bien, el propio Laín nos proporciona el sentido de nuestra indagación cuando, hablando del *cómo* y de qué, escribe:

Desde los pensadores presocráticos, los hombres de Occidente no se han contentado con ese saber acerca del *cómo* de las cosas y han querido penetrar intelectivamente en el conocimiento de su *qué*, saber lo que son realmente para que ante nuestros sentidos y nuestra

ciencia nos muestren como son; en definitiva, pasar de la apariencia al ser (Laín, 1999a: 173).

En realidad, el método utilizado aquí por Laín es un camino de ida y vuelta: en un sentido, nos muestra el modo en que desde el conocimiento que nos suministran los datos empíricos y la ciencia -lo que ha denominado “apariencia”- se levanta la reflexión filosófica, en la que tiene lugar el hallazgo de su tesis sobre el *qué* de la realidad humana -el contenido de su propuesta, lo que ha denominado el “ser”- y, con posterioridad, en sentido opuesto, desde ella parte con el fin de analizar si a la luz de la nueva realidad humana así alumbrada “todas las mentes, cualesquiera que sean sus creencias últimas” encuentran un mejor acomodo intelectual, moral y religioso -en tanto que acorde con el estado actual del pensamiento científico-, que si tal análisis se hiciera desde la postura dualista o la propia del monismo materialista, en sus versiones clásicas o modernas, con lo que pretende poner de manifiesto la mayor razonabilidad de su propuesta-tesis-preámbulo.

▲ De la apariencia al ser: el monismo dinamicista

- El punto de partida de “toda” la realidad humana: el cuerpo.

Las obras publicadas durante este periodo, especialmente *El cuerpo humano. Teoría actual, Cuerpo y alma, Alma, cuerpo y persona, Idea del hombre y ¿Qué es el hombre?*, coinciden en señalar un mismo punto de partida de su indagación:

Para saber qué es el hombre, partamos de la consideración de su cuerpo viviente y bipedestante, en cuanto fuente y referencia de todas las posibilidades de su ser, comenzando por las que atañen a su figura misma, la edad, el sexo, la raza y el biotipo, y siguiendo por las tocantes a su varia y constante actividad. ¿Cómo? Teniendo en cuenta que el conocimiento cabal de una realidad natural -una galaxia, un astro, un cristal, una planta, un animal- implica tres actividades sucesivas y complementarias: la descripción, la explicación científica y la intelección filosófica, y que, en el caso de la realidad del hombre, a la explicación científica debe añadirse la comprensión psicológica (Laín, 1996e: 10-11).

Ahora -nos dice Laín-, el punto de partida de lo que es el hombre, de “toda” la realidad humana, es el cuerpo (viviente y bipedestante). A él hay que referir todas y cada una de sus posibilidades de ser, paralo que propone, como venimos comentando, un doble acercamiento. En primer lugar, científicamente, a través de tres recursos: descripción explicación y comprensión, y, con posterioridad, filosóficamente, “si se le quiere conocer en serio, puesto que la ciencia no puede pasar de decirnos cómo es una cosa” (Laín, 1999a: 145).

- De la apariencia: lo que nos dice el saber científico

Una aproximación científica ha de abarcar un “saber acerca del ser humano: *cómo* es, (*qué* hace y) *cómo* hace lo que hace, y *cómo* ha llegado a ser la realidad que es” (Laín, 1999a: 183). Respecto a los dos primeros aspectos, dado que este no es el lugar para llevar a cabo un estudio pormenorizado de los recursos de carácter científico que usa Laín para describir, explicar y comprender, remitimos a sus obras: (1995a: 157-171), (1995b: 171-188), (1996e: 15-58) y (1999a: 145-166).

Respecto a *cómo* ha llegado a ser la realidad que es, considera Laín que el ser humano es “una parte esencial y nueva del universo en su evolución”. Y ha sido así en tanto que

El cosmos tiene una realidad única, básica, fundamental, que es el dinamicismo: lo básico del Universo es poder ser otra cosa, estar pudiendo ser otra cosa, es decir, lo que Zubiri llama ‘dar de sí’. El cosmos está siempre dando de sí otra cosa distinta de lo que anteriormente existía. El último nivel de estas manifestaciones del dinamismo es la realidad del hombre. Éste apareció hace tres millones de años ¿Cómo? Pues por una transformación cosmológica consistente en que algo preexistente ha dado de sí la realidad del hombre. ¿Qué es este algo? Pues, naturalmente, una o más de las especies integrantes del grupo de los homínidos, principalmente el *australopithecus*. Es lo que la investigación científica actual afirma como más razonable, más acorde con los hallazgos de la antropología paleontológica. Se trata, por tanto, de ver al hombre como componente, criatura del cosmos en su totalidad; y el cosmos, según una expresión que viene de la Edad Media, como *natura naturans*, esa naturaleza que engendra otras naturalezas (Laín, 1999c: 23).

Este texto es parte de un resumen hecho por el propio Laín. En él se mezclan reflexiones de carácter cosmológico-filosófico -“dinamicismo”, “dar de sí”, *natura naturans*-, junto a las aportaciones del mundo de los fósiles de lo que da cuenta la Paleontología.

Esta génesis de lo humano, propia de la antropología monista dinamicista que profesa Laín en esta época, esta expuesta en las obras más representativas y en muchos de sus artículos. Constituye, sin duda, el contenido central de su propuesta, a la que él mismo tacha de “osada pero modesta originalidad de mi idea del hombre” (1996e:127), toda vez que se “apoya en la cosmología zubiriana, pero radicalizándola zubirianamente” (Laín, 1999a: 185).

En lo que sigue, ofrecemos una somera secuenciación que procure dar cuenta de ella en sus rasgos generales, teniendo en cuenta que pretende ser

orientativa, pues por el cariz de la presente investigación en modo alguno ha de ser exhaustiva.

1. Puesto ante la disyuntiva entre la tesis de la creación como causa del origen del cosmos y la de la eviternidad, afirma Laín “me inclino resueltamente por la primera: para mí, un Dios omnipotente creó el mundo *ex nihilo*” (Laín, 1997b: 15; 1995a: 176; 1996e: 128), lo cual

Es compatible, física y metafísicamente compatible, con lo que los astrofísicos puedan decir hacer acerca de si hubo o no hubo “algo” anterior al *big-bang*, porque sólo así será posible responder a la soberana pregunta de Leibniz y Heidegger: “¿Por qué hay ser y no más bien nada?” Mi problema consiste en saber qué realidad se produjo como inmediata consecuencia del *big-bang* (Laín, 1995a: 176).

2. Pues bien, esa realidad cósmica por la que se pregunta no es otra cosa que “dinamismo”. No es que la realidad, siguiendo a Zubiri, “sea dinamismo, *tenga* dinamismo, sino que *es* en sí misma dinamismo” (Laín, 1997b: 16). Y lo fue, afirma,

Durante los primerísimos instantes del universo -su etapa cuántica-, puesto que sólo energía radiante existió en ellos, y lo siguió siendo cuando esa energía radiante se concretó en partículas ya ‘materiales’. Bajo una u otra forma, la realidad cósmica *es* dinamismo que según el modo de observación puede manifestarse como energía radiante y como partícula material. Tal es el sentido del célebre “principio de complementariedad” de Bohr (Laín, 1995a: 177).

Lo que viene a traducirse en que sirve para hacernos una idea de “cómo puede comportarse a los ojos del físico una partícula elemental”, pero que acerca de la realidad de esos entes, “la ciencia actual nos dice que para nuestra inteligencia, esa realidad es *en último término* enigmática”, por cuanto “hoy por hoy no sabemos cómo entender que una cosa pueda ser *a la vez* cosas empíricamente excluyentes entre sí” (Laín, 1995a: 177), idea que vuelve a repetirse en sus siguientes obras: “la realidad del cosmos, y en ella la del hombre, seguirá siendo un enigma” (1996e: 131); “la ciencia de nuestro siglo nos obliga a pensar que en su origen, en los primeros instantes tras la explosión originaria, la realidad del cosmos no fue lo que nosotros llamamos ‘materia’ y ‘energía’, sino la enigmática realidad que las hizo reales” (Laín, 1999a: 185).

Sobre este “dinamismo” dice Laín que “no es un ente de razón, como la forma sustancial aristotélica, sino el nombre de un concepto a la vez físico y metafísico” (Laín, 1996e: 24), y más adelante, al definir lo que ha de entenderse por materia, escribe:

La materia del cosmos -el protón, el átomo, el mineral, el cuerpo viviente- es un estado y una etapa en la evolución de “algo” anterior a ella; “algo” que no es ente de razón, que es un ente real al que, a falta de otro nombre mejor, bien podemos llamar *dinamismo*... en suma, lo que solemos llamar materia, la realidad que directa o indirectamente afecta a nuestros sentidos, es en sus diversas formas una serie de niveles evolutivos diversamente estructurados del dinamismo cósmico, dotados de propiedades sistemáticas que difieren de uno a otro (Laín, 1996e: 131).

De lo que se derivan dos consecuencia: “el cosmos no es radical y originariamente materia, es algo anterior a las distintas formas de ella” (Laín, 1997b: 17) y “el dinamismo del cosmos se realiza en el tiempo evolutivamente, produciendo cada vez estructuras más complejas” (Laín, 1999a: 186). En otro lugar introduce el término Todo -que también utilizaba Zubiri- para expresar lo mismo: “El Todo del universo debe concebirse como un conjunto unitario -mas no sustancial, en el sentido aristotélico- capaz de ir produciendo natural y evolutivamente las distintas estructuras” (Laín, 1999a: 187) Con lo que ya estamos en posesión de tres conceptos -dinamismo, evolución, estructurismo-, capaces de dar cuenta de “una cabal intelección científica y filosófica del cosmos” (Laín, 1997b: 17).

3. A ese dinamismo cósmico lo identifica Laín con lo que los medievales designaban como *natura naturans*, reservando la expresión *natura naturata* para referirse a las diversas formas evolutivas resultado de su concreta realización. A las distintas formas en que se expresa el dinamismo constituyendo diversas estructuras, o lo que es lo mismo, las distintas concreciones en que se expresa el Todo en tanto que *natura naturans*, ya nos hemos referido en otro lugar.

4. De entre todas las propiedades del dinamismo cósmico y de todas las estructuras a que da lugar “la más esencial es dar de sí: existir comunicando lo que actualmente tiene la realidad donante o produciendo algo que como potencialidad llevaba dentro de sí la estructura” (Laín, 1999a: 187), señalando a continuación que “la forma de realizarse el dar de sí del dinamismo cósmico en la evolución de las especies es, mientras no se demuestre otra cosa, la selección natural”.

5. Si en el primer punto, Laín echaba mano de Dios como *Causa primera* para fundamentar el origen de todo el proceso, pero no en tanto que *potencia absoluta*, en cuyo caso bien hubiera podido hacer Dios lo que quisiera, sino como *potencia ordenada*, esto es, ordenando “el ejercicio de esa potencia para que el mundo creado fuese accesible a la razón” (1996e: 133), o dicho de otro modo: “a la originaria *ordinatio* que en el instante mismo de la creación impuso Dios a la realidad cósmica pertenece también el carácter evolutivo del cosmos, en tanto que posibilidad de entenderla parcialmente” (1997b: 18), lo cual significa que, de hecho, para Laín, la propia realidad del dinamismo es “la primera y más

originaria nota de la inicial ordinario de la creación del cosmos” (Laín, 1997b: 22), ... ahora acude al de *causa segunda* como modo por el que “los entes del cosmos pudiesen dar de sí, esto es, por sí mismos, nuevas cosas y procesos nuevos”. Se plantea en este punto Laín la intervención de Dios como sustentador del mundo a través de las causas segundas, para lo que no tiene otra palabra que la de: “Misterio, el misterio radical de la naturaleza, el impenetrable misterio en que tiene su base la opción entre el teísmo, el panteísmo y el ateísmo” (Laín, 1996e: 134).

6. La aparición de una estructura nueva, bien sea no viviente o viviente, supone ver en “la facticidad del proceso una combinación de azar, necesidad y teleonomía -posibilidad de formular a posteriori una significación razonable al proceso-” (Laín, 1999a: 188).

7. Centrándose ya en la aparición del género *Homo*, en la antropogénesis, Laín, frente a Zubiri, entiende que “no deja de ser curioso que se resista a emplear el concepto de ‘selección natural’... y proponga la idea de ‘elevación’” (Laín, 1997: 14-15), además de considerar que este hecho es equiparable al que supuso la aparición de la vida -“yo me he permitido la osadía intelectual de pensar que esta innegable innovación de la zoogénesis evolutiva no supera en importancia biológica a la que realizó en la evolución del cosmos la aparición de la vida” (Laín, 2001b: 27-28), pues: “¿no cabe llamar *también* ‘elevación’ a la conversión de la materia inanimada en vida orgánica animal?”, a lo que responde afirmativamente, pues, no hay que pensar acaso que “la actividad innovadora del dinamismo cósmico se realiza como selección natural, también en la transformación evolutiva de un homínido no humano en el homínido humano que fue el *homo habilis*” (Laín, 1999a: 189). Y es que hay que recordar que Zubiri reservaba el concepto de “elevación” para referirse exclusivamente a la aparición de la inteligencia, por considerar que la idea de selección natural para explicar causalmente la evolución era válida hasta la aparición de la especie humana, pero no para dar razón del salto estructural del australopiteco hasta el *Homo*. Pues bien, radicalizando este pensamiento zubiriano, Laín entiende que la aparición del humano obedece al mismo proceso de selección natural que rige en toda la materia viva. Son numerosas las citas en las que se reafirma en esta idea; transcribimos aquí tres de ellas: la que se recoge en *Cuerpo y alma*: “El *Homo habilis* apareció sobre el planeta como consecuencia de la mutación que al cambiar de hábitat experimentó otro primate superior, con toda probabilidad un *Australopithecus*” (Laín, 1995b: 332); en *Idea del hombre*: “La aparición del hombre fue consecuencia de la transformación evolutiva de un homínido, el australopiteco, y tuvo como mecanismo el que hoy se considera general en la evolución de la biosfera, la selección natural (Laín, 1996e: 135), y la que aparece en su última obra *La empresa de envejecer*:

Radicalizando zubirianamente a Zubiri, yo me he atrevido a pensar que en la evolución del universo hay dos puntos de condición equiparable: la biogénesis y la antropogénesis... La gran mayoría

de los hombres de ciencia piensan que el tránsito biológico del australopiteco al *homo habilis* -por tanto, la aparición de la especie humana- también es un caso de selección natural” (Laín, 2001b: 34).

Queda así descartado todo intento de ver una intervención especial de Dios, al margen del esquema general de las causas segundas, en la aparición de la especie humana. Lo cual no implica que la aparición de la inteligencia supusiera, efectivamente, un salto cualitativo muy importante y no un mero sucederse de carácter cuantitativo. “¿Por qué no admitir la posibilidad de que el tránsito de la vida del australopiteco a la del *Homo habilis* fuese consecuencia del salto evolutivo de una determinada estructura dinámica a otra cualitativamente nueva?” (Laín, 1995a: 179). De cómo se produjo ese tránsito, a la luz de los descubrimientos de la Paleontología, se ocupa también en todas sus obras, y de forma particular en su colaboración al libro colectivo *Nuestros orígenes: el universo, la vida, el hombre*, con su artículo “Los orígenes de la vida histórica”, que aparece también en *Ser y conducta del hombre* con el título “La historicidad de la naturaleza humana” (Laín, 1996a: 341-350).

8. En esta secuenciación resta por ocuparnos de la ontogénesis o embriogénesis. También en este punto se apartará de Zubiri. Para Laín no hay necesidad de recurrir a “la hipótesis de la intervención morfogenética de un alma espiritual oportunamente creada e infundida en el óvulo fecundado” para entender que éste “se convierta paulatinamente en un ser personal, en una persona” (Laín, 1999a: 189). Ante la pregunta de si el cigoto, la célula resultante de la fecundación del óvulo por el espermatozoide, “¿es ya persona?”, Laín dice que

Yo diría que el cigoto no es persona en acto, pero sí en potencia condicionada. Quiero decir: condicionada por la circunstancia en que tenga lugar su desarrollo, porque la embriología experimental ha mostrado que sólo desarrollándose espontáneamente en un medio adecuado -que no tiene por qué ser el útero materno- el cigoto de los animales superiores da lugar a un individuo específicamente igual a sus progenitores... Alternando artificialmente esas condiciones, un cigoto humano puede convertirse en un monstruo viviente no humano, en algo “no persona” (Laín, 1997b: 13-14).

En otro lugar, afirma lo mismo al señalar que:

En las primeras fases de su desarrollo, el embrión humano puede llegar a ser un humano o puede llegar a ser otra cosa. En consecuencia, esta afirmación se impone: antes de la gastrulación, sólo como potencia condicionada posee un embrión humano la

potencia de llegar a ser hombre, y sólo desde la gastrulación es unívocamente “hombre en potencia” (Laín, 1995b: 339).

De lo que se deduce que, para Laín, el ser persona es el resultado de un proceso que empieza en un determinado momento marcado por las condiciones biológicas que concurren en el feto y no, como piensa el cristianismo, y también Zubiri aunque ya con serias dudas al final de su vida, el resultado de “la infusión de un alma espiritual”. También, pues, aquí Laín acaba “radicalizando zubirianamente a Zubiri”. Es evidente que la concepción de nuestro autor en esta época sobre el ser humano está dominada por los datos que aporta la ciencia.

- Del ser: qué, o quién, es el ser humano

¿Qué concepción, a la vista de lo que aquí se ha dicho, tiene Laín del ser humano en esta época?

Por una parte, considerado como una estructura más del dinamismo cósmico, en su artículo “Sobre la persona”, escribe: “lo radical en la persona no es ser *qué*, sino *quién*, no ser *algo*, sino *alguien*”. Y más adelante:

Yo soy hombre; y por serlo, uno de tantos seres en los que la natura naturans ha ganado nivel personal...En cuanto *natura naturans*, el cosmos es un dinamismo evolutivo y estructurado que con la aparición del hombre, hasta hoy la última, más compleja y más elevada de sus estructuras, la humana, ha llegado a pensarse a sí mismo; si se quiere, a personalizarse (Laín, 1997a: 22-23).

Algo en lo coincide plenamente en *Qué es el hombre*, cuando afirma que:

En tanto que realidad cósmica, el hombre es una estructura viviente evolutivamente producida por el radical dinamismo del cosmos, entendido el Todo de éste como *natura naturans*, y dotada de las propiedades estructurales en cuya virtud es persona, y su vida, vida personal... A través de la estructura humana, el cosmos, en tanto que *natura naturans* evolutivamente innovadora, tiene conciencia de sí mismo y es capaz de preguntarse a sí mismo acerca de sí mismo” (Laín, 1999a: 189 y 216).

Y también en *Idea del hombre*:

El hombre es una estructura dinámica aparecida hace más de tres millones de años en el curso de la evolución del cosmos dentro de la biosfera terrestre... el hombre, dinamismo cósmico estructurado evolutivamente producido... que ha llegado a ser un pensamiento que se piensa a sí mismo (Laín, 1996e: 135-136).

En *Cuerpo y alma*, tras afirmar que yo soy mi cuerpo: “Mi cuerpo: yo”-a lo que nos hemos de referir en el siguiente apartado- entiende ese ‘yo’ como el resultado de los diferentes procesos que han conducido a su concreta existencia; en concreto habla de cinco resultados: de un proceso creador, de una evolución filogenética, de un desarrollo embriológico, de un devenir histórico y de una situación social y, finalmente, de un proceso biográfico (Laín, 1995b: 328-351).

De igual modo, en una de las entrevistas concedidas apenas un año antes de morir, sintetizaba así su postura ante el qué del ser humano:

El hombre es un momento en la evolución del cosmos y por lo tanto es dinamismo en trance de ser originado por niveles anteriores de la realidad cósmica y abierto, no sabemos con qué resultados, a la producción de un nivel nuevo. ¿Cómo será? Nadie lo sabe. Pero, en cualquier caso, el hombre no agota la dinámica evolutiva del cosmos y hay que pensar que puede venir otra cosa. Vendrá o no vendrá. El que viva lo verá (Laín, 1999c: 23).

Estas consideraciones sobre el *qué* -la esencia-, necesariamente concisos, reflejan un cambio muy importante en la concepción de la realidad humana en Laín. Ésta es una estructura, una más, producida en el seno del dinamismo cósmico, que tiene la enorme particularidad -cualidad- de que en ella la materia acaba pensándose a sí misma. Lo que era impensable -en cualquier sentido- acaba siendo pensante.

En definitiva, la propuesta de Laín ha de quedar delimitada en los siguientes términos:

En lo relativo al qué de la realidad humana, y atendido a lo que a mi juicio enseñan o sugieren la ciencia y la filosofía actuales, radicalizando zubirianamente a Zubiri, me he atrevido a decir, he propuesto una antropología cosmológica, dinamicista y evolutiva, según la cual el hombre es persona y hace lo que como persona hace en tanto que estructura hoy por hoy suprema en la evolución del dinamismo cósmico (Laín, 1999a: 235).

En otro lugar a su propuesta la denomina “monismo dinamicista” (Laín 1995a: 199). Sea cual fuere el nombre empleado, la constatación del cambio es evidente.

Pero además de ser una estructura genérica resultado del dinamismo cósmico, el ser humano es una estructura concreta que ocupa un espacio y un tiempo, que vive, que siente, que piensa, que ha de trabajar, que ama y odia, que conoce el dolor y la enfermedad, que conoce parcelas de la realidad, que se pregunta por lo oculto, que levanta su mirada, que desea ser feliz. Pues bien, ¿qué es en tanto que estructura individualmente considerada? ¿De qué modo está constituida? Y siguiendo el eje vertebrador de nuestra exposición, ¿qué *status*

cabe conceder ahora al espíritu, al alma o al -así denominado por Laín-, “*quid* supraestructural” en el conjunto del ser personal que es el ser humano?

b. Ni alma, ni espíritu, ni *quid* supraestructural. Mi cuerpo: yo

Después de la etapa de transición, con la publicación en 1989 de *El cuerpo humano. Teoría actual*, nuestro autor zanja todo atisbo de duda sobre lo que el ser humano sea. Dejando de lado razones de carácter metafísico se adhiere por entero a los conocimientos que la ciencia procura. No lo puede decir más claro:

Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre *es* su cuerpo y que éste es el término provisional de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente le han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes (Laín, 1989c: 318).

Es manifiesto que el texto habla del ser hombre desde dos perspectivas: como cuerpo y como estructura del dinamismo cósmico, A esta segunda ya hemos hecho referencia; hemos de centrarnos ahora en la primera: “todo el hombre *es* su cuerpo”. Precisamente al cuerpo dedica las trescientas cincuenta páginas del libro, con el objetivo -como dice en el Prólogo-, de “ofrecer a los estudiosos una teoría en la cual, desde un punto de vista personal, sean armónicamente integrados los saberes y las ideas que acerca del cuerpo humano hoy andan por el mundo”. Es indudable que también aquí, en la parte más sistemática y más propia, está presente la influencia de Zubiri. Precisamente, siguiendo a éste, en una entrevista que mantiene con Agustín Albarracín, afirma: “Desde el momento de su concepción hasta el de su muerte, el hombre es *todo* y *sólo* su cuerpo, *todo* y *sólo* materia somática o personal” (Albarracín, 1994: 134-135). A nosotros, en este apartado, lo que nos ha de ocupar es ver, ante tan significativa afirmación, qué ha sido del espíritu encarnado.

Haciéndose eco del materismo de Zubiri, afirma con toda rotundidad que “cuando el cuerpo piensa o quiere, el cuerpo es, en efecto, el que piensa y quiere, y no un “yo” o una “mente” actuantes dentro de él” (Laín, 1989c: 323).

Dos años más tarde, 1991, publica *Cuerpo y alma*. El capítulo con que lo cierra presenta el sugestivo título de: “Mi cuerpo: yo”. Allí dice:

No “mi cuerpo y yo”, sino “mi cuerpo: yo”. No la autoafirmación de un “yo” para el cual algo unidísimo a él, pero distinto de él, el cuerpo, fuese dócil o rebelde servidor -implícitamente, eso lleva

dentro de sí la expresión “mi cuerpo”-, sino la autoafirmación de un cuerpo que tiene como posibilidad decir de sí mismo “yo” (Laín, 1995b: 313).

Puesto que el “yo” como algo distinto del cuerpo se ha desvanecido de una forma tan manifiesta en el pensamiento de Laín, sólo nos resta, de cara a nuestros intereses -como decíamos unas líneas más arriba- seguir la huella que ha podido dejar su evanescente figura.

En el primero de los libros citados, dedica un epígrafe a zanjar cualquier atisbo de polémica conceptual; con el título “Valor y sentido de algunas palabras”, declara, respecto al espíritu, que “En mi opinión, quien en antropología no sea dualista debería abstenerse de emplearla para nombrar un principio constitutivo de la realidad del hombre” (Laín, 1989c:336), reservando tal nombre para referirse, metafóricamente, al sentido de ciertos hechos o acontecimientos, tales como el espíritu de tal obra artística, de tal ley o de tal pacto. Bien podría decirse, después de tantos años de convivencia, aquello que de él ya dijera Schopenhauer: “*Geist? Wer ist denn der Bursche?*” -“¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?”-.

De igual modo niega Laín la existencia del espíritu en otras obras de esta época: “En la realidad del cosmos no hay ‘espíritus’” (Laín, 1995a: 196); “*No hay espíritu* en la realidad del cosmos y que todo en él, hasta lo que llamamos materia, es *dinamismo*. Espíritu... sólo Dios lo es” (1996e: 138-139).

¿Y qué decir del “alma”? Evidentemente, para Laín, ya no designa ningún principio constitutivo del ser humano, quedando relegado su uso a meras expresiones metafóricas.

De hecho, en el artículo “De las cenestesia a la conciencia”, llega a afirmar que:

La actividad del cerebro no es causa instrumental de un alma capaz de autoconciencia, pero no consciente por sí misma, ni causa exigitiva de una instancia ontológicamente superior a ella; la actividad consciente del cerebro... *es* la conciencia misma (1996f: 308).

Quedando así de manifiesto el importante papel que juega el cerebro en la concepción lainiana de la realidad humana de esta época. En la entrevista antes citada con Albarracín, al respecto afirma:

El cerebro del hombre es lo que en primer término hace plenamente hombre al hombre... ¿Por qué no admitir, aunque no seamos capaces de decir cómo, que el pensar, el decidir libremente, el

querer, son propiedades estructurales del cerebro humano? (Albarracín, 1994, 135).

Tal vez sea en *Cuerpo y alma* donde dedica más páginas al cerebro (199-312); ilustrativos en este sentido son sus artículos: “El cerebro como estructura plástica” y “Alma y cerebro”.

Estando como está convencido de que “ni metafísica ni cristianamente es necesario recurrir a la hipótesis del alma espiritual” (Laín, 1999a: 229), ¿qué tendrá que decir ante el problema de la muerte? Es evidente que, aun cuando desde su tesis unitariamente corporalista no sea “tarea fácil la conciliación entre ella y mis creencias” (Laín, 1995b: 350), ha de ser posible, no obstante, salir de dicha situación por la vía de la separación de perspectivas, pues, una cosa es lo que se llega a pensar y conocer sobre la realidad tal como ella se nos va mostrando en tanto que resistente, inteligible y poseíble -por ahí se conduce el intelectual y el hombre de ciencia-, y otra muy distinta la vía que se utilice para acceder a ella en tanto que realidad última, inagotable, enigmática y misteriosa -por ahí el hombre metafísico y el hombre esperanzado-.

b.1 Del ser a la apariencia: un preámbulo razonable a las diversas actividades y creencias humanas

En ese camino de ida y vuelta que había que recorrer para conocer la propuesta de Laín y su posterior aplicación, que tenía su punto de partida en el conjunto de datos empíricos que en torno a la realidad humana nos suministra la ciencia con el fin de describir, explicar y comprender *cómo* es, y su punto de llegada en la intelección filosófica de esos mismos datos con el fin de tratar de dar cuenta de lo *que* ella constitutivamente sea, nos corresponde ahora, llegados al punto de inflexión, volver de nuevo al mundo de la experiencia para comprobar si bajo el tamiz de lo así aprehendido resulta más comprensible y, por ende, más habitable, tanto formal como ‘realmente’, ese mismo mundo que, al iniciar la aventura, aparecía claramente escindido en tanto que se apoyaba en uno u otro de los dos fundamentos aparentemente irreconciliables -el dualismo y el materialismo- desde los que se han venido justificado algunas actividades específicamente humanas y las creencias de todo tipo levantadas a lo largo de la historia de la humanidad. Con este proceder, así lo pensamos, seremos fieles a la invitación que nos hiciera el propio Laín y procuraremos dar cuenta -muy superficialmente, eso sí-, de la convicción que guió la elaboración de su propuesta. Nos planteamos, en definitiva, la siguiente cuestión: ¿qué le lleva a Laín a pensar que su propuesta, en tanto que *tertium quid* entre el dualismo y el materialismo, representa un fundamento capaz de explicar más razonablemente las diversas actividades propias del ser humano, como, por ejemplo, la conciencia y la futurición, y de integrar creencias empíricamente tan distantes como lo son el teísmo y el ateísmo?

Siendo éste un tema de permanente actualidad y de suma importancia, merecedor por sí solo de un trabajo de investigación, ha de ser abordado aquí, por las circunstancias que concurren, con unas cuantas reseñas bibliográficas. Partiendo de que el ser humano “en su más primaria y más profunda realidad es una peculiar forma del dinamismo cósmico” (Laín, 1999a:186), del que cabe decir que todo él es lo que su cuerpo como estructura da de sí, sin que tales afirmaciones lleguen, no obstante, a identificarse con el craso materialismo, toda vez que en el principio de todo el proceso y, a través de las “causas segundas”, como permanente sustentador del mismo, aparece Dios -lo que hace que haya-, cabe concluir que:

Mi idea de la realidad del hombre se apoya en la concepción cristiana de Dios como creador *ex nihilo* del universo y absolutamente trascendente respecto a la realidad por él creada; mas no trascendente “a” ella, sino trascendente “en” ella (Zubiri), y en consecuencia fundamentante de su existencia y actividad (Laín, 1995a: 294).

A partir de aquí, dividiremos este epígrafe en dos apartados, a efectos formales, según que la propuesta lainiana haga referencia a “actividades” o “creencias”.

Respecto a las primeras, el desarrollo que hace Laín deja el terreno abonado para plantear una novedosa manera de entender la esperanza, lo que, sin duda, es un punto importante de nuestra investigación. Al inicio de su planteamiento, escribe:

Se impone ahora como *onus convincendi* -no para convencer racionalmente con evidencia, sino para convencer razonablemente de lo que se afirma en tanto que plausible posibilidad intelectual- la tarea de mostrar cómo la idea dinamicista y cósmica de la realidad del hombre permite entender los distintos modos de la actividad específicamente humana más aceptablemente que la concepción dualista y que la concepción materialista de ella (Laín, 1999a: 190).

Para lo cual desarrolla en su última obra, *Qué es el hombre*, lo que denomina “Antropología de la conciencia” y “Cosmología y antropología del habla y la pregunta”, como dos ejemplos a los que muy bien pueden llegar a unirse el desarrollo de otras tantas actividades humanas, entre las que cita: el pensamiento, la libertad, la imaginación, la memoria y el sentimiento. Si no lo hace es por un doble motivo. En primer lugar, “porque me obligaría a repetir -mudando lo mudable, claro está- la conclusión a que me ha conducido el estudio antropológico y dinamicista de la conciencia y la pregunta” (Laín, 1999a: 217), que no es otra, en el caso de la conciencia, que “en la puramente animal, la ameba, el chimpancé, el Todo del cosmos se hace perceptor de sí mismo y de su medio...”, mientras que “en el animal humano ese Todo se hace consciente de sí

mismo entendido ahora como *pensée qui se pense*, esto es, como *natura naturans* estructurante y evolutiva” (Laín, 1999a: 205-206). Por su parte, en el caso del habla y la pregunta la conclusión es que “el Todo es capaz de preguntarse a sí mismo acerca de sí mismo”, para volver a repetir: “*es ‘une pensée qui (à travers de l’homme) se pensé’* diremos, rectificando y completando a Lechalier” (Laín, 1999a: 216).

En segundo lugar, el motivo por el que decide no hacer frente al desarrollo de estas actividades humanas a la luz de su propuesta es por una cuestión formal, toda vez que ello “aumentaría excesivamente la extensión de este opúsculo; le daría ambición y pretensión de tratado y en buena medida le haría perder su intención y su condición de propuesta y ensayo” (Laín, 1999a: 217-218).

No obstante, si bien ahora no lo hace, esa misma tesis es la que muestra de un modo u otro en el resto de las obras y artículos de esta época. Así, en *Cuerpo, alma y persona*, además de la conciencia y la intimidad, estudia la inteligencia y la futurición, en donde incluye el proyecto y sus notas: el deseo, la idea de sí mismo, la idea del mundo, la imaginación, la libertad, el esfuerzo y la inconclusión; analizado todo ello, por una parte, a la luz de la dimensión del “hacia” en el humano -que no es otra cosa que la concreción en la especie humana del dinamismo cósmico-, y, por otra parte, de la concepción corpóreo-cerebral en que básicamente consiste ahora la realidad humana -del que es una muestra su apartado: neurofisiología del proyecto- (Laín, 1995b: 203-281).

En *Idea del hombre* incluye entre las actividades humanas analizadas bajo la nueva perspectiva, las siguientes: la conciencia, la posesión de lo real, que tiene en el amor el impulso posibilitante, diferenciando entre: amor intelectual: posesión de lo real por la vía del conocimiento; amor estético: posesión de lo real mediante la contemplación de la belleza y amor técnico: posesión de lo real para ponerlo a nuestro servicio. Y dando un salto muy notable, pasa a analizar también otra posible actividad -o actividades- bajo el sugestivo título de “La perfección y deterioro de lo real”, lo que le lleva a hablar de nuevo del proyecto y del “hacia”, hasta el punto de afirmar:

Ser hombre es proyectar sucesivos modos de poseerse a sí mismo y de poseer la realidad del mundo... ¿Qué le pasa a la realidad del mundo cuando es poseída por el hombre? La respuesta no puede ser única, debe ser doble: en unos casos la realidad se perfecciona; en otros casos se deteriora. Para ver cómo y por qué es necesario distinguir dos ámbitos en la realización de esa doble posibilidad: el intrahistórico, lo que el hombre puede hacer y hace como partícipe en la historia, y el meta o tranhistórico, lo que puede hacer si la historia tiene un “estado final” o si, como en diversa forma muchos piensan y creen, habrá vida humana allende la muerte y la historia (Laín, 1996e: 174).

Lo que nos ha de permitir analizar más adelante la esperanza como actividad a la luz de la nueva concepción dinamicista del cosmos y de la realidad humana.

Si las diferentes actividades humanas encuentran mejor acomodo desde esta nueva consideración de la realidad humana, ¿qué decir de las creencias que sobre “lo último” tienen los seres humanos y por las que, bien dialécticamente, bien bélicamente, se han enfrentado y se enfrentan con tanta vehemencia e irracionalidad? ¿Qué le hace suponer a Laín que su propuesta, en tanto que *tertium quid* razonable, tendrá más éxito?

Respecto a las “creencias” se plantea saber si la antropología cosmológica y dinamicista que defiende puede ser “apta para servir de base intelectual común a las varias doctrinas antropológicas, religiosas unas, ateas, otras, que exigen recurrir a un fundamento más o menos razonable de carácter creencial” (Laín, 1999a: 220), o también, si esa antropología ofrece un “soporte científico y filosófico válido para su ulterior y diversa adaptación a las tres orientaciones de la mente -la cristiana, la agnóstica, la atea- hoy dominantes en el mundo occidental” (Laín, 1999a: 224). Pues bien, Laín tratará de dar respuesta a esta cuestión estudiando la postura de cada una de ellas ante un mismo problema científico y filosófico, a saber: “el que suscitan la afirmación y la negación de un sentido razonable en la realidad y en el devenir del cosmos”. ¿Qué tienen que decir ante la cuestión del “sentido” las creencias instauradas en la sociedad y qué tiene que decir al respecto su propuesta? El “sentido” conviértese así en uno de los posibles puntos de referencia para mostrar el alcance de su propuesta en comparación con otras creencias.

Tras señalar que su propuesta se limita a no aceptar la concepción teleológica y sí, en cambio, la actitud que Monod denominó “teleonomía”, o constatación *a posteriori*, no *a priori*, de que la marcha del mundo por ser como ha sido ha conducido necesariamente al estado actual, incluyendo en ello la situación del ser humano, el llamado principio “antrópico” -la consideración de que “el universo está físicamente constituido para que en su evolución haya aparecido la realidad del hombre”-, Laín analiza, bajo el prisma de su propuesta, la afirmación del sentido trascendente del mundo ínsita en el cristianismo y, en mucha menor medida, la postura atea de la negación del mismo (Laín, 1999a: 226-234), de cuyo desarrollo no nos podemos ocupar aquí. De este tema se ocupa también en *Alma, cuerpo, persona* (286-318), en *Idea del hombre* (180-189) y, con carácter general, en su obra *El problema de ser cristiano*.

2. UN DISCURSO CIENTÍFICO DE LA MUERTE

a. La idea de la muerte en Laín en el periodo 1989-2001

La nueva concepción antropológica de Laín, como se ha visto, está teñida de un lenguaje científico que había estado ausente en las anteriores etapas. Además, la afirmación de que el ser humano es en su totalidad una estructura corporal en la que el cerebro, como órgano principal, viene a ocupar la vacante que en nuestro autor ha dejado el espíritu y su, hasta entonces, rica gama de actividades, conlleva necesariamente que la muerte sea el final de todo el ser humano en tanto que tal estructura. Cualquier otro discurso en el que, de un modo u otro, era posible la victoria sobre la muerte biológica queda reducido a la nada. Sólo por la vía de la fe cristiana en la resurrección del cuerpo puede llegar a atisbarse esa victoria; la posible razonabilidad que entrañaban los discursos anteriores queda diluida y olvidada. Como consecuencia, la esperanza personal de victoria definitiva que en éstos podía llegar a entereverse queda anulada, siendo sustituida por otra que bien podríamos denominar “esperanza cósmica”.

1989. En el *Cuerpo humano. Teoría actual*, deja ya establecida de una manera tajante su pensamiento en esta época:

La muerte es la descomposición de la estructura del hombre, de la materia personal que es el hombre, y el subsiguiente regreso de los elementos materiales resultantes a la general dinámica del cosmos. Tomado el verbo *morir* en su sentido físico -no refiriéndolo metafóricamente, con Horacio, a la fama-, bien podemos contradecir al poeta y decir, en cuanto a nuestra existencia terrena: *omnis moriar* (Laín, 1989a:328).

Y porque el cuerpo es toda la realidad del ser humano, cuando el cuerpo muera, toda la realidad del ser humano morirá con él: *omnis morir*; cuando acaezca, “mi muerte no dejará tras de mí una aristotélica ‘forma separada’, ni una platónica o espiritista alma invisible”, por lo que “sepulto o incinerado, mi cuerpo se descompondrá en sus moléculas, y éstas se incorporarán al ingente proceso de la evolución cósmica” (Laín, 1989a: 332). Ahora bien, ¿significa eso que ‘la nada’ es lo que le espera a nuestra vida personal? Frente a las posturas nihilistas que defienden esa aniquilación total, la postura resurreccionista mantiene que aunque no haya ningún alma inmortal que perviva al cuerpo,

Cabe creer que el hombre entero, en virtud de una misteriosa transformación, obra divina y esencialmente superior a las causas segundas de la naturaleza creada, resucita tras la muerte, para

eternamente gozar o sufrir la suerte que con su vida hubiese merecido (Laín, 1989a: 332).

En el resumen de esta obra, publicada en la revista *El Ciervo* en noviembre de ese mismo año, Laín, en lugar de esa dos posturas, habla de tres: la nihilista, la cristiana tradicional, para la que la muerte es “la separación del alma y el cuerpo, con la ulterior corrupción de éste” y “la que de modo perfectamente compatible con la fe cristiana, piden la ciencia y la filosofía actuales” (Laín, 1989c: 42), que viene a coincidir con la que acaba de llamar “resurreccionista”. El texto mecanografiado de tres folios de este resumen, con rectificaciones y alguna anotación manuscrita, se encuentra en la caja 23 del Fondo Laín Entralgo.

En esto punto, Laín, se limita, como científico, filósofo y cristiano -no tradicional, por usar su clasificación- a dar su asentimiento a esta tesis resurreccionista, pero sin entrar en detalles acerca de este modo de entender la muerte y la resurrección -el “cuerpo glorioso” del que hablaban santo Tomás de Aquino o fray Luís de León--, dejando a los teólogos la discusión sobre estas cosas, siempre y cuando, dice Laín, “no hablen de la vida y de la muerte del cuerpo humano sin saber lo que la ciencia actual dice de él”.

Tras lo cual, lleva a cabo una interesantísima reflexión antropológica -sin duda clave en nuestro trabajo- que parte de algunas de las notas que caracterizan la realidad humana: la abertura, la inconclusión y la pretensión. Si el ser humano, en tanto que libre e indeterminado, está constitutivamente abierto a la realidad y de ella requiere para ir configurándose como tal, y, no obstante -debido tanto a su carácter menesteroso e indigente como al carácter insondable de la realidad-, permanece siempre inconcluso -inacabado- a pesar de la continua pretensión que le empuja una y otra vez a tratar de ‘llenar el hueco’ a que su condición inconclusa le insta, no habrá que preguntarse “¿hacia que tiende, qué es lo que pretende la abierta, inconclusa y pretensiva realidad del hombre? (Laín, 1989: 333). La respuesta es la felicidad, que cada uno sitúa en un punto: el placer, la utopía, y, en el caso de Rilke, -señala Laín- “la muerte propia”. Sobre ésta, al hilo del razonamiento anterior, dice: “Yo pienso que sólo en apariencia puede haber “muertes propias”; que para la realidad misma del hombre, la muerte es algo “impropio”, algo que esencialmente contradice lo que la realidad del hombre por sí misma pide” (Laín, 1989c: 334). Pues, si por naturaleza, como acabamos de ver, el humano está siempre abierto al cumplimiento que ha de venir en el futuro, ¿por qué la propia naturaleza nos lo impide tan certera como bruscamente? No es extraño que ante esta ‘contradicción’ nos planteemos, con Laín, si este obstáculo de la naturaleza es también aparente y que el humano, contrariamente a lo que decía Sartre, no sea una pasión inútil y su muerte “no sea pura aniquilación, aunque todo él muera con ella”.

También se refiere aquí Laín al tema del aborto -aunque sin nombrar esta palabra- en un epígrafe que titula “Un problema ético”. Se reitera en que, de acuerdo con el estado de la ciencia, el óvulo fecundado no debe considerarse ni

tan siquiera ser humano en potencia porque, dadas unas determinadas condiciones, puede llegar a ser cualquier cosa, incluso un monstruo -como señalaba en otro lugar-, pero que a partir de esta fase cabe decir que ese feto ya es un humano potencialmente; de ahí que, para él, “destruir un germen antes de las etapas de su desarrollo inmediatamente anteriores a la gastrulación no es, en el rigor de los términos, matar a un hombre” (Laín, 1989c: 334), lo cual no quita que “*para mí* sea un acto lícito. En modo alguno”, toda vez que ese feto llegará a ser humano en el tiempo: primero en potencia y después en acto; de ahí que “*para mí* es un deber moral respetar su existencia y su normalidad”. Exactamente con las mismas palabras, se referirá -esta vez sí con la palabra “aborto” de por medio- en la entrevista que cinco años más tarde le hará Agustín Albarracín. (Albarracín, 1994: 131-132)

De este mismo año, data el artículo “Ciencia y creencia”, publicado originariamente en *La Revista de Occidente*, en su número de diciembre, y luego reeditado en *Ser y conducta del hombre* -que es el que aquí seguimos- con el título de “Saber de ciencia y saber de creencia”. Reflexionando en torno a un tema muy tratado por él: lo último y lo penúltimo y el tipo de saber que uno y otro comporta, Laín se refiere a la muerte como algo último -“Al morir yo, ¿qué va a ser de mí?-, de lo que, por consiguiente “ni la ciencia ni la filosofía son capaces de ofrecer ante ella una certidumbre absoluta y últimamente satisfactoria” (Laín, 1996a: 335), por lo que, en última instancia, su respuesta ha de quedar reducida a una cuestión de creencia y actitud.

1991. En *Cuerpo y alma*, se refiere, en un principio, a la desaparición de la estructura humana del mismo modo que han desaparecido y desaparecerán tantas y tantas más en la evolución cósmica; en este sentido, la muerte es “una descomposición de esa estructura que, además de afectar al todo de su actividad específica, sea por completo irreversible... siendo el cerebro el órgano *ultimum moriens*” (Laín, 1995b: 197). Ahora bien, se pregunta inmediatamente después: esa descomposición que da lugar a la muerte, “¿lleva necesariamente consigo la total y definitiva aniquilación de la persona que muere?”, respuesta que viene aplazada hasta las últimas páginas del libro. Allí se plantea dos tipos de cuestiones: en primer lugar, cómo ha de ser entendida la muerte y, en segundo lugar, qué pasa en la realidad del ser humano cuando en ella se produce el hecho de morir.

Laín establece una clasificación respecto al primer punto que ya no abandonará: la muerte puede ser considerada como un hecho biológico, como un acto de la persona que muere y como un evento. Sin duda, es el primero aquél en que realmente consiste la muerte: “la muerte es ante todo un inexorable *hecho biológico*”. Ante este hecho descarta cualquier interpretación psicológica proveniente del que muere, pues “nadie regresa del más allá”; en cambio, los relatos de quienes “llegaron a su frontera” pueden aportar más luz, aunque no se detiene en ello a pesar de ser un tema tan “sugestivo”; vuelve a citar, eso sí -

como hiciera en *Antropología médica para clínicos*- a Kübler-Ross y a Moody. El tema ahora es “lo que la muerte es realmente para la realidad del ser humano que muere, no la psicología del moribundo, sino la antropología del morir, mirado éste desde la idea del cuerpo que ahora propongo” (Laín, 1995b: 353). Por ello, mucho más fiables y concluyentes que las declaraciones de los moribundos son “los datos obtenidos mediante el examen objetivo del cuerpo que va a morir y del cuerpo ya muerto”, en los que tampoco entra, a excepción de volver a afirmar que “la muerte definitiva del individuo humano es irreversiblemente anunciada por la total inactividad del cerebro” (Laín, 1995b: 353).

La muerte puede ser también *acto* de la persona que muere,

Un acto personal: el acto de situarse en su intimidad ante lo que constituyó el fundamento de su vida -Dios, el Dios que sea, para el hombre religioso; el sentido de la historia para el marxista convencido; la persona amada para el suicida por amor-, y referir a él, como aspiración, como ofrecimiento o como humilde entrega, el recuerdo de lo que fue su vida (Laín, 1995b: 354).

A lo que ya hemos hecho referencia cuantas veces hemos hablado de Rilke y su “¡Señor, da a cada uno su muerte propia!”, con la importante matización a que la somete Laín.

Y, finalmente, la muerte puede ser un *evento social*, “algo que acontece en el seno de una sociedad y que exige de ella ciertos ritos colectivos; declaraciones administrativas, enterramiento” (Laín, 1995b: 354-355).

Respecto al segundo punto: qué es lo que pasa en la realidad del ser humano cuando en ella se produce el hecho de morir, plantea nuestro autor las distintas creencias que al efecto se dan en la humanidad, que condensa en las cuatro siguientes: la *reencarnación*, en la que no se detiene, la *pervivencia*, “en la que creen con un grado mayor o menor de certidumbre subjetiva, aceptan o proclaman su convicción de que el hombre, *naturalmente*, sigue viviendo después de morir” (Laín, 1995b: 356), en donde incluye ciertas religiones, las prácticas de los espiritistas y algunos pensadores y hombres de ciencia, tales como Toynbee, Koestler y Bloch. Este marxista de la denominada izquierda hegeliana llegó a escribir: *non omnis confunder*, negándose por tanto a perder su individualidad, al confundirse con el resto de las partículas existentes.

La *aniquilación* y la *resurrección* son tratados, en general conjuntamente, como alternativa, y “puesto que ninguno de los términos de esta opción puede imponerse racionalmente a nuestra inteligencia... las dos son defendibles y las dos pueden ser intelectual y vitalmente asumidos con entera dignidad” (Laín, 1995b: 362). Para nuestro autor, las dos son creencias, no evidencias; pues el

mismo ateo no lo es porque sabe que no hay Dios, sino porque cree que Dios no existe. Y de igual modo para quien se considera 'creyente'. Laín reconoce que

La tesis de la aniquilación tiene mayor razonabilidad cosmológica... la idea de que la muerte es pura y simplemente la reincorporación de la materia individual a la total dinámica del universo, parece ser la más aceptable... A su vez, la tesis de la resurrección posee mayor razonabilidad psicológica... la realidad y la dinámica de nuestra intimidad son el *praeambulum fidei* de la creencia en la resurrección (Laín, 1995b: 363-364).

Reconociendo la grandeza de quienes se enfrentan a la muerte de acuerdo con la vieja máxima estoica: *nec spe, nec metu*. “Para mí -dice Laín- ningún suceso tan perturbador y conmovedor como el de los hombres que de este modo supremo - la opción por el “no ser”- ejercitan su humana condición de entes libres” (Laín, 1995b: 362) y siendo, además, “muy sensible, por vocación y por afición, a las razones de carácter cosmológico, razones de la razón”, declara, no obstante, que “lo soy más a las razones de carácter cordial, razones de amor”, y de ahí que opte por la tesis de la resurrección (Laín, 1995b: 364), lo cual le obliga a decir de qué modo se relacionan en él esta creencia con las ideas antropológicas que defiende.

En este punto, critica en primer lugar la concepción dualista en relación con la resurrección, tanto la elaborada por santo Tomás de Aquino como la de la teología medieval a la que aquélla viene a complementar, basándose, entre otros argumentos, en el hecho de que “el alma no es hombre ni es persona; sin el cuerpo no hay persona humana” y “el alma separada -el alma separada tras la muerte del cuerpo- existe en una situación “inconveniente” a su naturaleza, e incluso “contra su naturaleza”. Su estado en el cuerpo es más perfecto que fuera de él (Laín, 1995b: 365-369). Ya con posterioridad, pasa a exponer “mi personal manera de conciliar a tal respecto mis ideas y creencias, o al menos de zurrir decorosamente unas y otras”. Así:

- a) Ni el problema de la hominización del cigoto humano, ni el de la aparición de la especie humana, obligan a admitir la tesis de la creación ocasional y *ex nihilo* de cada una de las almas espirituales, inmortales... por el contrario, la evolución de las estructuras de la biosfera...permite entender mucho más razonablemente esos dos aspectos de la antropogénesis. (Lo mismo cabe decir del hecho de que Dios) pudo disponer que las causas segundas del mundo creado diesen por sí mismas lugar a las diversas configuraciones de la realidad cósmica, comprendida la humana...
- b) Científica y filosóficamente considerada, es inconcebible e inaceptable, a mi juicio, la tesis del “alma separada” o “forma separada”... (y si se me dice que) el poder infinito de Dios hace que, misteriosamente para nosotros, ese alma exista y opere, mi respuesta será una pregunta: ¿por qué no... (aceptar por la mismas

razones algo más sencillo de concebir, incluso más probable como) la idea de la muerte total y la resurrección inmediata.

c) La concepción de la realidad entera del hombre entero, como una estructura dinámica... es, hoy por hoy, la más razonable, la más satisfactoria para la razón. Propiedades sistemáticas de la estructura de nuestro cuerpo son todas las actividades integrantes del comportamiento del hombre, en tanto que humano... El cuerpo es el ser del hombre...

d) Esa concepción estructurista de la entera realidad del hombre conduce necesariamente a la idea de la “muerte total” o *Ganztod*... Al morir, todo el hombre muere: *omnis moriar*... Pero, tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta... Más allá de la materialidad, de la espaciosidad y la temporeidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiese sido... *omnis resurgam*...

e) Alma humana es, si se desea conservar tan venerable nombre, el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar... (Laín, 1995b: 369-374).

Después de haber dedicado las cerca de cuatrocientas páginas de esta excelente obra a dar razones de los diferentes hechos y pensamientos en que se basa su nueva concepción estructurista del ser humano y, por consiguiente, de la muerte, Laín se permite la pequeña licencia de acabar “volviendo a lo más hondo de mí mismo”. Ahí, “desde el centro de mi vida me sitúo mentalmente ante el hecho inexorable de mi muerte”, y pronuncia por primera vez unas palabras que, sin duda, serán las que más veces habrán de repetirse -tanto por él mismo, como por sus comentaristas-, cuando de lo que se trate sea de glosar su vida y su obra.

Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella, un acto personal, si no es la súbita consecuencia de un accidente fortuito, al sentirla llegar diré en mi intimidad: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia (Laín, 1995b: 375).

1992. De este año, en primer lugar, damos noticia del inédito: “La muerte, ¿pervivencia, aniquilación o resurrección?”, que consta de nueve folios manuscritos con numerosos “tachones” y rectificaciones y con anotaciones por detrás en algunos de ellos. En el encabezamiento se lee: Escorial, 6.VII.92, por lo que debió ser el borrador de una conferencia de los cursos de verano de El Escorial -dato que no hemos podido confirmar-. Junto a estos folios se encontraba la fotocopia de un artículo de Domingo García-Sabell, “*O amor no horizonte da morte*”, publicado en *La Voz de Galicia* el domingo, veintiocho de

junio de este mismo año. Este manuscrito se encuentra en la Caja 52 del Fondo Laín Entralgo.

En él, parte de la sentencia de Hamlet “Ser o no ser, este es el problema”, para diferenciar entre “ser” -vivir- y “no ser” -morir-. Este último caso nos introduce en el tema del suicidio, del que no va a ocuparse porque “hoy es otro nuestro problema”. Eso sí, en puridad, entiende que “ser o no ser a secas, ser existente o no ser en absoluto, es -frente a otros modos de ser o no ser; cita el ejemplo de ser médico o socio del Real Madrid- la cuestión fundamental para el hombre”. Descartado como tema de esta conferencia la voluntariedad del “no ser”, al centrarse en el “ser” descubre que al humano no le queda más remedio que “tener que ser”. Pues,

Frente a seguir viviendo, yo tengo que ser algo que no soy, que desconozco y que sólo en alguna medida depende de mis posibilidades y mis proyectos; algo que obliga a preguntarme, con palabras o sin ellas: ¿qué va a ser de mí?

La respuesta a esta pregunta puede tener dos modos:

De mí va a ser algo que yo puedo imaginar (por lo cual) me veré obligado a vivir el estado de ánimo que hemos llamado *inquietud* (y otro) que no es posible imaginar... algo que necesariamente terminará siendo mi muerte... y frente a lo inimaginable y amenazador -en el caso de la muerte, frente a lo después de mi muerte sea de mí- el correspondiente estado de ánimo del sujeto no es la inquietud, sino la *angustia*, ¿angustia ante el “no ser”, angustia ante la nada? Habrá que verlo.

Afirma que “hoy” no le importa tanto la actitud del hombre ante la muerte cuanto “la realidad misma del morir. Como hecho, ¿qué es el morir, qué es la muerte? ¿Qué pasa en la realidad de un hombre cuando total y definitivamente cesa su vida orgánica?” Su respuesta vendrá dada por una síntesis procedente de las diversas respuestas que se han dado en la historia y que él ordena en: pervivencia, aniquilación y resurrección. Antes de analizarlas, procede a diferenciar entre dos tipos de preguntas: la que pregunta por lo que sea objetivamente el hecho de morir, a la dará respuesta la ciencia, y la que pregunta por lo que acaezca más allá de la muerte a quien muere, en la que no es posible tal tipo de respuesta... “ni la ciencia ni la filosofía pueden decirme satisfactoriamente lo que más allá de mi muerte va a ser de mí”, lo cual le otorga el carácter de pregunta última y le lleva a diferenciar a éstas de las penúltimas. Así, “mientras la penúltima tienen una respuesta racionalmente accesible, aunque no sean conclusiva y en ocasiones no pueda serlo”, las últimas “no tienen respuesta racionalmente accesible; sólo razonablemente aceptable”.

Frente a las preguntas últimas, diferencia varias actitudes: el agnosticismo, la desesperanza, la indiferencia y la creencia. Y ya centrándose en ésta, pasa a hablar de la *pervivencia*, citando a Platón, Aristóteles, y en la modernidad: Fechner, W. James, Richet, Koestler y “bajo ellos, toda la pléyade de espiritistas”; la *aniquilación*, en donde tras unas observaciones previas, cita a los materialismos del siglo XVIII y XIX, Freud, Sartre..., para preguntarse a continuación, “¿en qué medida y de qué modo es razonable la creencia en la aniquilación?”, y, finalmente, la *resurrección*, en donde se pregunta “¿en qué consiste la resurrección?”, pasando a distinguir entre “acercamiento de la mente humana a lo insondable e incognoscible desde un dualismo aristotélico, desde Santo Tomás” y “acercamiento... desde el estructurismo”. En este último anota: Breve exposición de éste. Novedad radical y no reducible de los niveles estructurales superiores. Muerte total y resurrección... Misterio total. Se aniquila la estructura. Enigma o misterio. Luego habla del ansia de supervivencia y cita dos modos de manifestarse: “la muerte como entrega a un Dios que por amor creó el mundo” y “Justicia respecto de las injusticias del mundo”, citando la frase de Senancour, de la que se sirve en otras ocasiones: “¿Qué la inmortalidad no existe? Puede ser. Tú vive como si el hecho de que no exista sea una injusticia”. Ante lo que se pregunta y se responde: “¿Dificultades? Por supuesto”.

Finalmente, en un último apartado, tras estas tres creencias, plantea una pregunta que para nuestro objetivo es muy importante: “Esperanza o angustia. ¿Qué actitud elegir?”, a lo que responde con la siguiente anotación: “*Que cada cual adopte la que considere más razonable, según su saber y su vida y la coherencia entre una y otra con la respuesta elegida*” (la cursiva es nuestra), para acabar con un “Y que vivamos unos y otros en paz y en ‘abrazo dialéctico’”. (Laín, 1992b: 1-9)

1993. Publica por primera vez “Ante la muerte: lo que podemos esperar”, que al año siguiente volverá a hacer, pero ahora con el título: “Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar”. El contenido es idéntico. De hecho, en el manuscrito de cuatro folios con un esquema muy desarrollado que debió servir para impartir la Lección Magistral que pronunció el diez de diciembre de este mismo año con motivo del Acto Solemne de Apertura del Master Universitario en Criminología, en San Sebastián -localizado en la caja 39 del Fondo Laín Entralgo-, el título coincide con el último de los citados.

Lo que sabemos de la muerte -dice Laín- es muy poco; tan sólo que es inexorable -*mors certa*-, y que, siguiendo a Heidegger, se muestra como la posibilidad más propia -“nadie puede morir por el que muere”-, totalmente irreferente -“no puede ser referida a ninguna otra cosa”- e irrebasable, por cuanto “ni con la imaginación ni con el proyecto podemos trascenderla de un modo racionalmente satisfactorio”. Mucho más es lo que de ella ignoramos; así no sabemos cuándo vamos a morir -*hora incerta*- ni cómo sucederá ni “lo que realmente puede haber para nosotros después de ella”. De ahí que Laín opte por

centrarse en aquello sobre lo que más puede decirse: lo que nos cabe esperar. Respecto a la clasificación de las respuestas que había dado en las obras que hemos comentado con anterioridad, la novedad ahora estriba en que divide la exposición en dos grandes grupos: las respuestas de carácter sociológico y las de carácter antropológico.

Respecto a las primeras, “los diversos modos de situarse ante el más allá vigentes en la sociedad a que se pertenece”, cita las cuatro siguientes: la *evasión* - que coincide con la actitud de quienes viven de espaldas a ella absorbidos como están por “las urgencias y las instancias de su presente: trabajo, lucro, placer, diversión, droga (“¡Oh, tú, presente, permanece! ¡Eres tan bello!”), en palabras de Goethe en el *Fausto*), y acaso también por el miedo al enfrentamiento con el hecho inexorable de su propia muerte”. También sitúa aquí Laín a quienes quieren dormir la muerte propia, citando unos versos que “tanto irritaban a Unamuno”

*Cada vez que considero
que me tengo que morir
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.*

Como segunda respuesta de carácter sociológico cita el *continuismo*: aquellos que consideran que “lo que llamamos ‘la otra vida’ no es más que una simple transformación de ‘esta vida’”. Cita a Leibniz, Lessing y, de nuevo, al ensayista Koestler y al historiador Toynbee. La tercera respuesta es el *aniquilacionismo* - “Total aniquilación del ‘yo’ y consiguiente reintegración de la materia somática a la dinámica del cosmos”, de cuyos ‘practicantes’ asegura que si bien “algunos llegan por vía de la reflexión personal”, otros, en cambio, en mayor número, “la confiesan movidos por la no menos indudable vigencia social de ella en los niveles más cultos de los países occidentales. Son agnósticos porque el agnosticismo ‘se lleva’”, y la cuarta el *resurreccionismo* -que al igual que en el caso anterior es a veces fruto de una reflexión personal y otras más por inercia en la medida en que se vive en un “medio confesionalmente cristiano”-.

Respecto a las segundas, las respuestas de carácter antropológico, Laín cita de nuevo el aniquilacionismo y el resurreccionismo, a los que une la problematicidad. Lo común es que en este caso “no se dan bajo la presión tácita o expresa de lo que a tal respecto se piensa en la sociedad”, sino “desde una más o menos meditada actitud personal ante el hecho de la muerte”. Del primero, el *aniquilacionismo*, ya nos ha hablado en otro lugar; aquí reincide en su carácter de “creencia”, en ser “fuente de una concepción ética de la vida” y en los *praeambula fidei*, o argumentos que la hacen razonable, en los que, a su juicio, descansa: “la actual concepción científica de la evolución del cosmos y la resistencia del hombre moderno a la aceptación del misterio”.

Sobre la *problematicidad*, que es la postura de quienes no aceptan tesis de carácter creencial ni dogmático y se atienen a lo que les dice la razón: “¿puede afirmarse racional o razonablemente que en la realidad del hombre haya algo eterno y por consiguiente inmortal? En esta línea, cita a Kant, Scheler, Jaspers, Heidegger y Bloch. Kant entiende que puesto que la libertad es un acto incondicionado, la razón se ve obligada a admitir como postulado que “en la realidad el hombre hay algo supraespacial y supratemporal, por tanto infinito y eterno”, lo cual, según Laín, interpretando a Kant, “no conlleva la inmortalidad del sujeto libre”. De Scheler, señala Laín que, así como en una primera época acepta la eternidad e inmortalidad, no parece tan claro en la etapa final de su vida, tras haber abandonado el catolicismo. Respecto a Jaspers, tras referirse como “lo Envolvente”, lo “Abarcante”, a ese “algo” que viene a identificarse con el “presupuesto racional de la fe que de un modo u otro exigen todas las religiones”, señala Laín que “afirmó como conclusión racional la eternidad del hombre y como corolario solamente postulado la inmortalidad del ser humano”. Esa misma problematicidad esta presente “no explícitamente abordada pero sí implícitamente exigida” en Heidegger y Bloch. Del primero, señala que si bien en *Sein und Zeit* (1927) plantea que “lo esencial ante la muerte consiste en avistar la posibilidad de ‘no ser’; por tanto de la nada”, más adelante, en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), el filósofo alemán se pregunta si tiene algún sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima infinitud, como creador, y por tanto infinito, para acabar pensando en *Gelansseheit* (1959) que “si el hombre sabe ser fiel a su más profunda vocación, y busca el fundamento último de su realidad... descubrirá que el temple de ánimo más propio de la existencia auténtica no es la angustia, sino la serenidad ante su posible infinitud radical”, lo que, a juicio de Laín, convierte la eternidad e inmortalidad en Heidegger en algo problemático; en absoluto, absurdo. Por último, para Bloch, “como para Jaspers, lo más esencial de la realidad del hombre, su núcleo más secreto, está preservado de la muerte, goza de ‘extraterritorialidad’ frente a ella”, señalando como el pensador marxista, haciendo suyo el *non omnis confundar* de Horacio, niega que “las quijadas de la muerte” acaben confundiendo su propia identidad con el resto de la materia. Y dado que Bloch no lo hace explícito, acaba diciendo Laín: “No sabemos, pues, cómo en su mente pudieron articularse las dos creencias operantes en ella: la radical cismundanía de la realidad del hombre y la esencial resistencia de la naturaleza humana a la herida de la muerte”.

Finalmente, sobre el *resurreccionismo*, se refiere a las dos concepciones dominantes hoy en este campo:

La tradicional desde la Edad Media -la muerte, separación del alma inmortal de la materia corruptible del cuerpo, perduración de aquélla como “forma separada” y ulterior y definitiva información, por obra suya, de la inédita materia que dará lugar al “cuerpo glorioso” o al “cuerpo condenado”- y la que en las últimas décadas parece abrirse paso -la muerte del hombre, muerte total de su

realidad e inmediato y misterioso acceso de la realidad esencial del difunto al definitivo modo de ser que promete la “vida perdurable”.

De lo que nos hemos ocupado unas líneas más arriba. Y si las *praeambula fidei* del aniquilacionismo son de orden cosmológico, respecto a las propias del resurreccionismo añade a las psicológicas, como anteriormente, las de orden ontológico; como muestra escribe estas bellas y, a mí juicio, certeras palabras:

La multiseccular y planetaria adhesión de la humanidad a la esperanza en la inmortalidad, ¿es sólo una superstición más o menos bella y razonablemente elaborada; un pertinaz “sueño dogmático” del que la sana razón debe despertar? ¿No será más bien la diversa expresión de un ansia inherente a la naturaleza humana, frente a la cual es posible, sí, la desesperanza, pero no menos posible la esperanza que ofrecen las diversas religiones? La afirmación de “lo eterno en el hombre”, ¿no es acaso una exigencia esencial de su naturaleza, sea cualquiera el modo de responder a ella?

Y acaba Laín con doble exordio: en primer lugar, se dirige a los que se mueven en la evasión, para que asuman el “bello riesgo” de creer -del que hablaba Platón-, sea cual sea la actitud elegida, y, en segundo lugar, que quienes opten por una u otra actitud se alejen por igual de la hostilidad hacia las otras y del fanatismo por la propia, o lo que es lo mismo, que pongan en práctica su “abrazo dialéctico” (Laín, 1993d: 257-267).

Este mismo año, 1993, publica su obra *Crear, esperar, amar*, en donde relaciona inquietud y muerte, aspecto del que nos hicimos eco en la Primera Parte en la primera aproximación de carácter introductorio al tema de la muerte en nuestro autor (Laín, 1993a: 244-253).

1994. En sendas entrevistas concedidas a Agustín Albarracín y a María Rosario de Parada, publicadas, respectivamente, en *Pedro Laín, historia de una utopía* (pp.137-141) y *Pedro Laín Entralgo* (pp.141-142), a los que ya hemos hecho mención en otros lugares, se ratifica en las mismas ideas que venimos señalando. De igual modo, se expresa en “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual” (Laín, 1995d: 32).

1995. Publica *Alma, cuerpo, persona*, en donde se recogen las lecciones que impartió Laín dentro del curso “A vueltas con el alma” que, organizado por el Colegio Libre de Eméritos de Madrid, pronunció en el primer semestre de 1994. Además, el libro tiene otros capítulos y un Epílogo que no formaban parte de aquel curso. Precisamente al Epílogo nos hemos de referir aquí.

Habíamos acabado hablando del artículo “Ante la muerte: lo que podemos esperar” con un texto en el que se ponía de manifiesto, según Laín, la constitutiva abertura del ser humano a la trascendencia, como una razonable prueba de la creencia en la resurrección. Pues bien, ahora se sirve Laín de un planteamiento que nos recuerda el genio maligno de Descartes, para exponer las diversas actitudes del ser humano frente a la trascendencia: “Esa íntima aspiración de la naturaleza humana, ¿qué es?; ¿es una trampa, una mala broma que nos ha gastado Dios o algún espíritu maligno? Para salir de dudas, veamos cómo el hombre ha respondido” (Laín, 1995a: 289). Cita la *evasión* -a la que nos hemos referido-, la *desesperación* -de la que nos hemos de ocupar en la Cuarta parte-, el *nihilismo* -“la convicción de que el ser tiene en la nada no sólo su horizonte, sino también su destino”-, la *metáfora* -“como recurso para decir alusivamente algo que por la vía de la ciencia y la razón no puede conocerse y decirse”-, el *agnosticismo* -“dudar de la capacidad de la razón humana para conocer la trascendencia”-, y la *creencia* -en la que distingue entre la religiosa: cristiana, judía, islámica, budista o panteísta y la cuasi o seudoreligiosa: marxista y anarquista-.

Laín acaba esta obra con el epígrafe “Acceso ‘ultra mortem’ a lo trascendente”, que es literalmente el mismo texto que hemos comentado arriba cuando nos hacíamos eco en “Ante la muerte: lo que podemos esperar”, de las respuestas antropológicas que el ser humano daba ante el hecho de la muerte: aniquilacionismo, problematicidad y resurreccionismo (Laín, 1995a: 309-318), por lo que a lo dicho allí remitimos.

En los mismos términos a los expresados hasta ahora, lo hace en “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual” (Laín, 1995d: 32).

Este mismo año, Laín escribe un Prólogo -mecanografiado, de tres páginas, fechado en octubre, conservado en la caja 23 del Fondo Laín Entralgo-, que responde al del libro *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, en el que, tras preguntarse si “¿Tiene el hombre derecho a quitarse la vida?, y en cualquier caso, ¿qué debe hacer el médico ante un paciente que seriamente recurre a él para poner fin a una vida rigurosamente insoportable?”, con lo que plantea, respectivamente, el tema del suicidio y el de la eutanasia. Del primero resalta su importancia, “sin convertirlo -no digo yo tanto- en el punto de partida de toda filosofía, como alguien ha escrito” -en alusión a Camus-, pero sí en uno de los temas centrales de toda antropología, toda vez que “nuestra idea de la existencia humana no podrá ser la misma si admitimos o no admitimos el derecho a destruirla”. Respecto a la eutanasia plantea de modo muy breve dos situaciones: la primera hace referencia -sin nombrarla- a la eutanasia activa, “si un enfermo consciente y responsablemente considera insalvable su vida y pide a un médico que le mate, difícilmente encontrará uno que acceda a su petición o que la considere éticamente aceptable”, y respecto a la eutanasia pasiva -también sin nombrarla- escribe:

¿Deberá (el médico) negarse a suprimir los recursos técnicos que artificialmente sostienen una vida insalvable e insoportable? ¿Evitará prescribir al enfermo fármacos que un poco más allá de la dosis terapéutica tengan una acción letal, y la pongan a la libre disposición de un total desesperado de la vida? (1995c: 1-3).

1996. Publica *Idea del hombre*. Plantea aquí el tema de la muerte con un matiz que, en sus consideraciones iniciales, no había utilizado hasta ahora -así, al menos, lo interpretamos nosotros, toda vez que él no lo hace explícito-. Parte de una comparación entre lo que el hecho de la muerte es para un “individuo animal” y de lo que es para el ser humano. El primer término de la comparación, la muerte del individuo animal -que consiste “en la desintegración de su estructura y en la reintegración de las moléculas que la constituyen en el flujo terrestre de la dinámica del cosmos”- (Laín, 1996e: 113), es para éste en todo momento algo inexorable y “cosmológicamente dramático”, toda vez que, tomando en consideración la definición que de la vida hizo Bichat: “el conjunto de funciones que resisten a la muerte”, la vida del animal no es sino “una lucha de resistencia contra la muerte que inexorablemente terminará con la rendición sin condiciones, más aún, en la aniquilación” (Laín, 1996: 114). He aquí la cuestión: al animal no le queda otra salida que la rendición absoluta ante la muerte; no hay -que sepamos- otra alternativa. ¿Cabe decir de ella, lo que del ser humano dijo Sartre cuando habló de “la vida como una pasión inútil”? Laín insinúa que no del todo, pues los átomos que constituyen la vida animal de algún modo, tras la muerte, posibilitan nuevos modos de ser, por lo que “su existencia cobra sentido cósmico” (Laín, 1996e: 180).

En el caso del ser humano, ¿la rendición sin condiciones exige el mismo panorama o, por el contrario, es sólo una estrategia puesta al servicio de un modo nuevo y distinto de vivir? En suma, ¿puede decirse lo mismo de la muerte humana? Para Laín, la respuesta es “evidentemente, no”. El fundamento de tan categórica afirmación no es otro que lo que llama “la aspiración humana a la trascendencia”, que se pone de manifiesto -específica-, en “varios hechos”. Cita: 1. “La constitutiva inconclusión de los actos humanos y la consiguiente apetencia de algo que sea “otra cosa” y “más””, para lo que se apoya en san Agustín, Kant y Unamuno; 2. La existencia de momentos en la vida humana “cuya realidad no podría entenderse sin admitir que ser humanamente es a veces, además de existir en el tiempo, experimentar fugazmente una suerte de tangencia con la eternidad”, tales como los “Grandes Mediodías” de Nietzsche, el “regusto como estelar de eternidad” de Ortega, los “Instantes Supremos” de Jaspers o “El instante es eternidad” de Goethe, a los que ya nos hemos referido en otro lugar.

Si bien los argumentos ya nos eran conocidos, sin duda la singularidad recae en el planteamiento. En todo lo demás, las actitudes del hombre ante la muerte, como forma de acceso transmortal a lo trascendente, repite literalmente lo que ya nos ha dicho en otros escritos.

1997. En *El problema de ser cristiano*, ante el problema de la muerte, se expresa en los mismos términos que venimos señalando. (Laín, 1997c: 16-17; 117-119). Al final, en el epílogo, introduce una variación respecto de la que hiciera en *Cuerpo y alma*. Haciendo suya la petición del protagonista de *Les nourritures terrestres*, de André Gide: “Júzgame, Señor, no por lo que he sido, sino por lo que he querido ser”, añade él: “Más aún, no por lo que he hecho, sino por lo que en el fondo hubiese querido hacer” (Laín; 1997c: 131).

1999. En *Qué es el hombre*, el tema de la muerte queda limitado a una muy breve referencia a la afirmación de la vida perdurable

Porque si no por naturaleza, si no por concesión misteriosa y gratuita de Dios, su muerte biológica, entendida como “muerte total” (*Ganztod*), conforme a lo que sostienen no pocos teólogos cristianos -más entre los protestantes que entre los católicos-, consiste, hipótesis razonable, en pasar de manera misteriosa y gratuita a un modo de existir inmaterial, allende el espacio y el tiempo cósmicos, y, por supuesto, absolutamente inimaginable (Laín, 1999a: 230).

Dejando fuera el discurso sobre las posibles actitudes ante la muerte, aspecto que había sido común presentar en las obras antropológicas de este periodo.

2001. *La empresa de envejecer* es el resultado de un ciclo de cuatro conferencias que Laín dio en la Biblioteca Nacional en el último año de su vida. Vio la luz este librito en el despuntar de la primavera de 2001; muy próxima del ocaso de ésta, un cinco de junio de ese mismo año, la estructura corporal que fue Pedro Laín Entralgo se reintegraba al dinamismo cósmico. ¿Llegó a ser consciente, de alguna manera, de este hecho? “Pregunta última”, sin duda.

Habla de la muerte aquí del mismo modo que lo ha hecho a lo largo de esta etapa: “Para cada hombre, la muerte debe ser a la vez un hecho, un acto y un evento”. Como *hecho*, la muerte es “la cesación de las funciones que permiten el hecho de vivir, a su cabeza la actividad del encéfalo...que afecta a toda la realidad perteneciente al cosmos”; como *evento*, un hecho social, y como *acto* -interpretando a Laín- cabe hablar de un “acto de pasar” -consistente en “pasar desde la existencia en un mundo espacial y temporal a un modo de existir que, si realmente adviene con la muerte, es ajeno a la espacialidad y la temporalidad de la vida en el mundo”, esto es: la pervivencia como persona o “la reducción a la nada”, el paso del modo viviente a un modo puramente mineral de ser y existir-, y de un acto personal de aceptación -consistente en “la conformidad del moribundo con sus ideas, sus creencias o sus dudas... cuando se ha constituido en lo que el hombre realmente es... en tanto que ligado a la nota más esencial de la persona, esto es, a la libertad” (Laín, 2001b: 36-40).

b. Omnis moriar, omnis resurgam

Inmerso en un tiempo que asiste expectante a los nuevos avances que llegan del campo de la ciencia, y muy especialmente de la biología, Laín, siguiendo los pasos de Zubiri y con el firme propósito de completar la obra que éste no pudo acabar, pasa a defender sin ambages, tras un periodo de transición que ya hemos analizado, una concepción del ser humano situada en las antípodas del dualismo que había profesado durante la mayor parte de su vida. Hasta tal punto, que la nueva concepción queda adscrita a lo que viene denominándose “monismo estructurista”; esto es, para Laín la realidad humana pasa a ser única y exclusivamente la corporal, identificando lo que el ser humano es y lo que puede llegar a ser, merced a su acción cuasi-creadora, con su cuerpo: “mi cuerpo: yo”- afirma-; adiós al alma, al espíritu o a cualquier otro *quid* que pudiera ‘sobrevolar’, fundamentándolas, cualesquiera de las actividades que desde el origen de la humanidad habían sido consideradas propias de un orden de la realidad totalmente distinta de la corporal, tal como ocurre, por ejemplo, con el pensamiento, la voluntad y los sentimientos. El cuerpo y, muy en particular, el cerebro, vienen a suplantarlos en su integridad, constituyendo así toda realidad humana. No hay más.

Ahora bien, si esto fuera todo, el monismo que defiende Laín sería, sin más, un monismo de corte materialista clásico, y la muerte humana no sería otra cosa que la aniquilación absoluta del “yo”. Acabado el cuerpo, se acabó todo. El primer término del título de este apartado -*omnis moriar*- estaría plenamente justificado: con la muerte, toda la realidad humana muere. Pero la introducción del segundo término -*omnis resurgam*- nos advierte que el monismo de Laín no se identifica con el craso materialismo en sus más dispares formas: desde la que representó en su tiempo Epicuro a la ilustrada de La Mettrie, por citar sólo dos nombres. Si Laín afirma que con la muerte toda la realidad humana muere, pero inmediatamente después afirma que toda ella -es decir, el cuerpo- resucita, es porque el monismo estructurista que defiende tiene algunas peculiaridades que lo alejan por igual tanto de la acepción más extrema del materialismo como del dualismo, en cualquiera de sus formas, que hubo defendido, convirtiéndolo así en una especie de *tertium quid* que, por ello mismo, está llamado a ser una opción que dé razón por igual del mensaje central de ambas posturas, eliminando aquello que bien pudiéramos llamar cuestiones colaterales y manteniendo, con matices, lo que en esencia cada una de ellas vienen a representar: la más absoluta corporeidad y la inmortalidad, respectivamente.

Es evidente que con ello, Laín, es coherente, por una parte, con su condición de hombre de ciencia, a la que ha procurado ser fiel desde que descubrió su originaria vocación científica en su época de estudiante de bachillerato en Pamplona, y, por otra parte, con su condición de hombre de fe cristiana, que, “aunque siempre con dudas”, le acompañó desde su más tierna infancia en la casa materna de Urrea y, especialmente, después de una acentuada

crisis, desde su estancia en el Colegio Mayor Juan de la Ribera de Burjasot. ¿De qué manera opera Laín para lograr esa especie de síntesis? Ciertamente, su intento, en lo que tiene de intento, no es nuevo. Tratar de armonizar fe y razón (científica o filosófica) ha sido una constante en la historia del pensamiento, lo sigue siendo en la actualidad, como ponen de manifiesto los numerosos libros que en tal sentido se vienen publicando, y lo seguirá siendo, a menos que estas cuestiones dejaran de pertenecer a lo que Laín denomina “lo último”, respecto a lo que cualquier respuesta dada ha de ser necesariamente “incierto” y, por ello mismo, abierta a la creencia.

Pues bien, como se ha dicho, siguiendo a Zubiri, entiende nuestro autor que el ser humano es una estructura más en el devenir del dinamismo cósmico: una estructura como lo pueda ser la de un mineral, un vegetal o un animal; simplemente que en el caso de la humanidad la evolución ha configurado en un mismo cuerpo una estructura de tal modo organizada que ha dado lugar a lo que la realidad humana sea. Desde este punto de vista, no hay diferencia alguna en cuanto a su origen -el *big bang*- y en cuanto a su final -la aniquilación más absoluta- con el resto de las estructuras cósmicas; la diferencia entre las múltiples estructuras, que en principio tan sólo es de grado, ha acabado configurado un salto manifiestamente cualitativo, merced a la aparición del cerebro humano; un salto del mismo rango, según nuestro autor, que el que acaeciera tres mil quinientos millones antes con la aparición de la vida. De este modo, las diversas facultades humanas -el lenguaje, la libertad, la voluntad, la inteligencia, el amor, la facultad de la muerte y cuantas notas se han atribuido siempre a un “algo” que informa, o convive, con el cuerpo- no son sino efectos o manifestaciones de una especie de subestructura complejísima a la que denominamos ‘cerebro’. En tanto que estructura, al ser humano le pasa, cómo no, lo mismo que al resto de los animales y al resto de las estructuras vivas: su “rendición sin condiciones” ante la muerte, si lo analizamos, como hace Laín, a la luz de la definición que de la vida ofrece Bichat “el conjunto de funciones que resisten a la muerte”. La llegada de ésta reintegra al dinamismo lo que de él salió; el cuerpo se descompone y los átomos que estaban ordenados de un determinado modo formando una determinada estructura, se reincorporan, de distinta manera a como lo habían estado recientemente, para volver a formar parte del baile cósmico. La materia, dando de sí, ha ido configurando un cosmos tremendamente diversificado. En este sentido, no hay más: el “estructurismo” o “monismo dinamicista corporalista” de Laín es coherente en su final con el comienzo que defiende.

Como decíamos antes, la postura de Laín, llegados aquí, aun cuando novedosa en él y en este tiempo histórico por lo que hace referencia al contenido, no lo es tanto en cuanto a la forma, pues para nuestro autor -también para él- Dios se convierte en garante de que el anhelo de trascendencia que la estructura humana demanda: perdurar como “yo” de un modo u otro tras “la rendición sin condiciones” que la muerte impone, no quede reducida al absurdo, y que la nada, que a ella acompaña y que se manifiesta en la disolución de la que ha poco hablábamos, no tenga la última palabra. La presencia de Dios en el origen, como

creador *ex nihilo*, y en el desarrollo de todo el dinamismo cósmico a través de lo que los medievales designaban como “causa segunda”, asegura el éxito de una estructura que, contemplada a posteriori, “había de surgir” necesariamente - “principio antrópico”-, y que, además, de acuerdo con el cristianismo que Laín practica, resulta ser “imagen y semejanza” del Creador. De ahí que su final no pueda ser el de una estructura más, y de ahí también que toda ella -o todo él, en tanto que ser humano-, resucite toda entera -*omnis resurgam*- para seguir viviendo en otro orden de la realidad totalmente inimaginable para nosotros. Ni el cómo ni el por qué, ni cualquier otra pregunta que trate de indagar en lo creído en el hecho de la resurrección es accesible a nuestra inteligencia, dado el carácter de “misterio” que lo envuelve.

Junto a la creencia en la resurrección, otras actitudes son posibles. De entre las citadas por Laín, traemos aquí el aniquilacionismo y el problematismo. La primera supone también una creencia: la de que la muerte de la estructura humana es el definitivo punto final, porque ni en el comienzo ni en el desarrollo del dinamismo cósmico hay intervención divina alguna. En la otra, en el problematismo, ve nuestro autor la presencia de una razón que, por sí sola, quiere abrirse paso hacia el misterio sin tener que acudir a una fe dada, toda vez que su ejercicio, bien sea teórico, bien sea práctico, deja entrever un “algo”, llámese como se llame, que puede estar ahí pero que en absoluto podemos llegar a conocer. Como ejemplos de esta posición cita a Kant, Scheler y Jaspers, y, con otro matiz, a Heidegger y a Bloch.

Si desde una consideración general, el discurso que hace Laín sobre la muerte ha de ser descrito en los términos que acabamos de apuntar, otra perspectiva -que ya incluyó en la etapa anterior- ha de ser posible cuando de lo que se trata es de la muerte de un individuo concreto. En su concreción, la muerte puede ser considerada a la vez -nos dice Laín- como un hecho (biológico), un acto (personal) y un evento (social). Los tres ejes básicos sobre los que gira la vida humana: el biológico, el social -en la que vive inmerso- y el personal -como obra propia-, presentan su respectivo correlato cuando acaece la muerte. Así, el hecho de la muerte supone la cesación de todas las funciones vitales; al final, la batalla contra la muerte acaba con la rendición de la vida. La bandera de la retirada definitiva la alza el cerebro como último órgano en abandonar; el navío en que consiste nuestro cuerpo y el navegar que es nuestro vivir han estado en sus manos y él, cual capitán, declara la rendición. En tanto que evento, la muerte es ocasión de la celebración de numerosos ritos -como sucede continuamente en sociedad- y, finalmente, en tanto que acto, la muerte, cuando las circunstancias lo permitan, habría de convertirse en el momento culminante del proceso de aceptación y apropiación en que consiste nuestra condición de persona. Utilizando la metáfora del “abrazo dialéctico”, hacer de la muerte un acto personal vendrá a representar la efectiva fusión del autor de la obra en que ha consistido el vivir con el contenido de la misma, o mejor, con el actor que la ha llevado a cabo, que no es otro que el ideal de ser, escrito y trazado por aquél. ¿Acaso no entendió la felicidad Ortega como el modo de hacerse consciente en el

ser humano la coincidencia entre lo que uno es y lo quisiera ser en tanto que persona, o, mirando hacia el pasado, la coincidencia de lo que se es habiendo sido? ¿Acaso no habría de constituir ese acto personal ante la muerte el más excelso de los “Grandes Mediodías” o “Instantes Supremos” de los que hablaron Nietzsche y Jaspers, respectivamente, y en los que también se apoya Laín para fundamentar “la aspiración humana a la trascendencia”?

III. CONCLUSIONES

1. Por la vinculación existente entre la cuarta etapa -de transición- y la quinta -y definitiva-, se exponen aquí de forma conjunta las conclusiones correspondientes.

2. La influencia de Zubiri en el pensamiento de Laín es manifiesta también en este periodo. A partir de 1973, el término “alma” desaparece de los escritos de Zubiri. El ser humano no es sino un psicoorganismo; si en éste es posible hablar de una psique y de un organismo diferenciados lo es sólo a efectos de su descripción. En Zubiri se ha pasado de considerar un “algo” irreducible a la materia orgánica a un “algo” que no cabe entender diferenciado de lo orgánico.

3. En Laín, el momento de la ruptura definitiva con el “espíritu encarnado” acontece en 1989 con la publicación de *El cuerpo humano. Teoría actual* -fecha que inicia nuestra quinta etapa, o segunda época-. Con anterioridad, desde 1978, tal como señalamos en su lugar, ha transcurrido una época de dudas -etapa de transición- que tiene su punto álgido en 1984 con *Antropología médica para clínicos*; en ella sigue planteándose la existencia de un principio esencialmente transestructural del que parece no tener claro que haya que identificar con el espíritu (o alma) -“¿Qué es eso a que llamamos espíritu?”-. La solución pasa por un cambio terminológico: a ese “algo” pasará a llamarle “*quid* supraestructural”.

4. En 1989 ocurre el ‘vaciado’ de todo contenido de ese “algo”. Ni el espíritu, ni el alma, ni el *quid* tienen consideración ontológica alguna. Han pasado a ser meras conchas vacías; sólo como metáforas pueden ser utilizadas fuera de toda postura dualista. Toda la realidad humana no es más que el cuerpo. “Mi cuerpo: yo” -afirmará Laín-. Expresiones como “todo el hombre es su cuerpo” o “desde el momento de su concepción hasta el de su muerte, el hombre es *todo* y *sólo* su cuerpo; *todo* y *sólo* materia somática o personal” vienen a describir la nueva situación.

5. Paralelamente, ese cuerpo es concebido como una estructura más del dinamismo cósmico. Desde el momento mismo del *big bang*, la energía-materia va dando de sí cuanto hay. La realidad es ese dinamismo en su continuo desplegarse. Una de las infinitas estructuras existentes es el cuerpo humano. Esta concepción estructurista del cosmos en Laín se fundamenta en la postura a la que Zubiri dio el nombre de “materismo” para diferenciarla del craso materialismo.

6. Nos encontramos, pues, con una realidad humana que no es otra cosa que un cuerpo, o estructura corporal, que ha aparecido, como el resto de estructuras existentes, a lo largo de un proceso evolutivo. Y si bien Zubiri no se atrevió a hacer del propio dinamismo cósmico el fundamento inmediato de la aparición del *Homo habilis* a partir del *Australopithecus* -filogénesis-, ni el del embrión humano como tal -ontogénesis- a partir del óvulo fecundado, teniendo que

recurrir a una especie de “elevación”, fruto de la intervención directa de Dios, con el fin de dar cuenta de un salto cualitativo tan extraordinario en el devenir cósmico, Laín decide, una vez fallecido aquél, “radicalizar zubirianamente a Zubiri”, optando por un “monismo dinamicista corporalista”, o también “monismo estructurista”, en que el propio dinamismo cósmico se constituye en el fundamento inmediato de la aparición de la especie y del individuo humano, en igual medida que posibilitó tres mil quinientos millones atrás la aparición de la vida. En Laín, la aparición de la humanidad no requiere, pues, una actuación ocasional de Dios, sino que Éste -directamente desde un principio, creando *ex nihilo*, e indirectamente haciendo que las cosas, a modo de “causas segundas”, den de sí desde sí mismas otras tantas cosas (partículas, nuevas estructuras)-, está presente por igual en todo el devenir cósmico. En cuanto a su origen, pues, ni el ser humano como especie ni como individuo, es distinto del resto de estructuras cósmicas. Formalmente, la estructura humana brota, “se constituye” - como gusta decir Laín, frente a conceptos como “elevación” o “emerger”- según los mismos principios que el resto de estructuras.

7. Desde esta concepción, cuantas actividades lleva a cabo el ser humano y cuantas creencias tiene -y que durante siglos se vieron como la prueba evidente de una dimensión espiritual- no tienen otro fundamento que el funcionamiento de esa subestructura humana a la que llamamos cerebro. En este sentido, podría llegar a colegirse, de cara a nuestra última parte, que también la esperanza es un mecanismo más de una estructura que ha devenido tal en el contexto de un omnímodo dinamismo cósmico.

8. La propuesta de Laín se presenta como un *tertium quid* entre el dualismo y el materialismo clásico. Está convencido de que, por estar a la altura de los tiempos que los conocimientos científicos exigen, desde ella se explican y comprenden mejor las diversas actividades y creencias humanas.

9. Desde esta consideración monista-estructurista es evidente que con la muerte todo el ser humano muere -*omnis moriar*-. Como en el caso de cualquier otra estructura viva, la muerte comporta la aniquilación de la estructura humana como tal y, con ello, la vuelta, de una forma u otra, de las partículas que la constituían al dinamismo cósmico del que surgieron, pasando a formar parte así de otras nuevas estructuras. Si esto fuese todo, el monismo de Laín sería un materialismo clásico, pero, como se ha dicho, en todo ese proceso ve él la presencia de Dios, por lo que, de un modo totalmente misterioso para la inteligencia humana, el anhelo de inmortalidad -que acompaña el cumplimiento de la vocación humana como proyecto fundamental creador del ser que se acaba siendo-, determinados “momentos” que el hombre vive y la afirmación de que el ser humano esta “hecho a imagen y semejanza de Dios”, como creencia fundamental del cristianismo que profesa, le permiten creer -nunca saber, pues sobre “lo último” no cabe más que creer- que también *todo* el ser humano resucitará -*omnis resurgam*-.

10. Bajo esta misma consideración de la realidad humana, pero desde otro punto de vista, la muerte es considerada a la vez como un hecho biológico, un acto personal y un evento social. Si el primero y el último son visibles a cualquier observador, el segundo queda reducido al ámbito de la intimidad: el momento cumbre en que el moribundo, si las circunstancias lo permiten, se apropiará definitivamente de su vida y de su muerte, lo cual convierte el acto de morir, desde el punto de vista del sujeto que muere, en el momento de mayor eticidad, frente a la consideración estética de la muerte propia, en tanto que contemplada desde fuera, de la que hablaba Rilke.

11. Por otra parte, hay que resaltar que, frente al discurso científico sobre la muerte de la última etapa, Laín lleva a cabo en la etapa anterior una reflexión de la muerte desde el horizonte de la relación médico-enfermo en el contexto de un discurso antropológico-médico.

12. A modo de corolario de cuanto se ha venido diciendo a lo largo de las cinco etapas, hay que afirmar que, si bien en el curso del tiempo ha ido variando el contenido del discurso sobre la muerte, en la misma medida que lo ha ido haciendo su concepción de la realidad humana, no deja de ser cierto que en todo caso, formalmente, la muerte para Laín no tiene la última palabra. Es en este contexto en el que hemos de ver el papel que otorga Laín a la esperanza.

CUARTA PARTE

LA ACTITUD ANTE LA MUERTE

CAPÍTULO I

VIVIR LA MUERTE EN ESPERANZA

I. PLANTEAMIENTO

En un documento sonoro que reproduce una Lección impartida por Laín en la Biblioteca Nacional el 20 de enero de 1999 con el título: “La pregunta y la respuesta en la vida del hombre”, nuestro autor, dando síntomas externos de su avanzada edad, nos recuerda -una vez más- la distinción entre preguntas y respuestas penúltimas y preguntas y respuestas últimas. Y así, mientras que lo propio de las primeras es que “nos mueven a hacer nuevas preguntas (en la medida) que conducen a preguntas ulteriores” que más pronto o más tarde acabarán siendo certeramente contestadas, lo que caracteriza a las segundas es que “siempre serán inciertas”, por lo que acerca de ellas ningún saber podrá atribuirse certeza alguna. Distingue Laín entre las preguntas últimas tres tipos posibles: las que tienen tal carácter “para mí”, las que lo son para “la situación histórica en que yo vivo” y, finalmente, las propias del “hombre en cuanto tal”. Y a propósito de éstas, cita, como ejemplos, la que formulara Leibniz y, unos siglos más tarde, Heidegger: “¿Por qué hay ser, si se quiere realidad, y no más bien nada?”, y otra fundamental de cara a nuestros intereses: “Para el hombre ¿qué habrá después de la muerte?”, ante lo que él mismo afirma “(Ante ellas) habrá una manera de tomar postura, pero no una respuesta; a lo sumo, una creencia” (Laín, 1999d). Se podrán dar distintas respuestas, tales como la que da el ateo -el aniquilacionismo- y el cristiano -el resurreccionismo-, pero estas respuestas serán siempre inciertas; en modo alguno constituyen un saber, que es, al fin y al cabo, lo que, tras el asombro que nos produce lo que hay, nos mueve a preguntar. Si esto es así, cualesquiera respuestas que se den con vocación de ultimidad habrán de ser consideradas de igual valor en tanto que respuestas; sólo su contenido será las que las convertirá en más o menos “razonables”.

Si en otros textos ya comentados aludía Laín a distintas actitudes ante la pregunta: “¿hay vida más allá de la muerte?”, en esta Lección habla de cuatro “actitudes o tomas de postura frente a lo último”, y cita: la desesperación “más o menos mezclada con la desesperanza”, el agnosticismo, la metáfora y la creencia.

Pues bien, el enfoque de esta última parte de nuestro trabajo tomará la vía que deja entrever la primera de las citadas, pues si una actitud posible es la desesperanza es evidente que, implícitamente, otra lo ha de ser la esperanza. Sabemos también que Laín, en tanto que creyente, optó -así nos lo hizo saber cuando analizamos el tema de la muerte en su última época- por el resurreccionismo. Dejaremos por ahora esta respuesta-creencia porque queremos profundizar en una postura que requiere, a nuestro juicio, un mayor protagonismo de quien responde, sin que ello implique en Laín, como hemos de ver, ningún atisbo de solipsismo o endiosamiento. En nuestro autor, cualquier intento de autosuficiencia del ser humano con el fin de dar razón de toda realidad es un intento vano, aunque formalmente sea, como cualquier otro, respetable en todos sus términos. La actitud ante el problema que la muerte entraña será analizada

aquí bajo el tamiz de la esperanza; lo que damos en llamar la respuesta-esperanza o actitud esperanzada.

Esta postura es del todo coherente con la trayectoria intelectual y biográfica de Laín, toda vez que estando fundamentada en un trabajo y una entrega -una adquisición, en definitiva-, supone caminar -según la metáfora del *homo viator* con la que él en tantas ocasiones identifica la vida humana- en pos de la verdad con un bagaje que puede llegar a modificar la mirada, y por ende la perspectiva, de quien hacia lo último se encamina. Y si bien es consciente de que no ha de poder alcanzarlo nunca, tanto por el carácter limitado de quien así camina y busca, como por el carácter de ultimidad al que pertenece lo buscado, sigue caminando con el ánimo de que su esperanzada andadura y la mirada que la acompaña, de un modo u otro -inimaginable para quien así se conduce- acabe siendo recompensada con un solo atisbo -uno solo podría llegar a ser suficiente-, de una realidad concebida como “sumo bien” que, en todo caso, le ha de ser dada.

Dentro de esa actitud esperanzada con que afrontamos el estudio de nuestra última parte, distinguimos, no obstante, tres modos que suponen un distinto grado de acercamiento a la esperanza en relación con la distinta consideración que se tenga de la muerte. Sobre ésta se puede reflexionar cuando ante nuestra mirada aparece como un ‘algo’ en buena medida todavía lejano, como algo que ha estado, está y estará ahí afectando a cuanto hay a nuestro alrededor. Ante esa “muerte como fenómeno cósmico” tan sólo cabe “hablar” y, por consiguiente, en relación con ella, nos hemos de situar en una perspectiva que comporta un mero “hablar de la esperanza”. Es una toma de postura “distante”, por lo que supone de contemplación, y a la que hemos denominado “actitud esperanzada discursiva”.

Otra ha de ser, necesariamente, la actitud esperanzada con que nos enfrentamos a la que puede llegar a ser nuestra propia muerte cuando nos entregamos con ahínco al cumplimiento de nuestra vocación personal. En este caso, la entrega con que el ser humano se ejercita en su logro se expresa en determinadas acciones habituales que, bien por los rasgos constitutivos o ambientales propios de cada individuo, bien por el modo en que se lleven a cabo, pueden conducir a la esperanza genuina o a la desesperanza. En el primer caso, la persona mira con confianza el futuro, incluso a pesar de la inevitable inclusión de la muerte biológica. La finitud que ésta representa no es un límite infranqueable para una vocación que está siendo cumplimentada. Fruto de la actividad creadora en que consiste, el individuo humano entrevé el infinito a pesar de la evidencia con que se nos aparece aquélla. Viene a ser, utilizando la terminología empleada por Laín para distinguir los distintos tipos de amor, una actitud “instante” -en la que se está- porque la vocación supone una espera que cuenta con la presencia de la muerte, y, por ello mismo, a la que se insta a que se manifieste en su realidad, aun sabiendo, como se sabe, de su condición problemática y misteriosa. La presencia de la muerte parece contradecir de tal modo el cumplimiento de la

vocación que, quien así se conduce, encuentra motivos para esperar que ella no acabe teniendo la última palabra y que, por tanto, no corte el sentido al que la propia naturaleza -humana- le sumió con tan abnegado esfuerzo. Bien podría decirse que en el cumplimiento de la vocación, la persona se familiariza con la muerte y por ello confía en que su aparente amenaza -en tanto que así se le aparece- sea más consecuencia de su limitada forma de aprehender la realidad en general, y la suya, en particular, que una efectiva y *real* traición. A esta situación corresponde lo que nosotros hemos llamado “actitud esperanzada vivida”.

Finalmente, tomando como referencia la muerte del propio Pedro Laín, se presenta una tercera actitud que viene a significar la superación de las dos anteriores en lo que pudieran tener de parciales. La actitud esperanzada con que se ha afrontado la muerte cósmica y humana, en general, y la que, de igual modo, se ha experimentado cuando se lleva a cabo la prospección de lo que haya de ser la propia muerte cuando se está inmerso en el proceso de formación personal, ha de ser absorbido por la actitud que ante lo último ha de tomarse, ahora sí -siempre y cuando las circunstancias lo permitan- justo en la inmediatez de la muerte *real*. Disertar sobre la muerte de todo lo otro y vivenciar la propia muerte cuando se está en el proceso de cumplimentación personal, son situaciones totalmente distintas que la que supone estar efectivamente en la inmediatez de la propia muerte. Habrá de ser el momento de constatar si aquella propedéutica sirvió para afrontar el definitivo trance con un modo de ser esperanzado. Siguiendo con la particular interpretación que hacemos de la tipología del amor en Laín aplicándola al presente estudio, a la actitud que se adopte en ese momento, en lo que tiene de actualidad, de apropiación y donación, bien podríamos llamarla actitud “constante”, y siguiendo con nuestra particular clasificación -no exenta tampoco de un matiz tan claramente lainiano en tanto que nos muestra, desde otra perspectiva, el abrazo dialéctico definitivo- venimos a designarla como “actitud esperanzada asuntiva”.

Bien es cierto que esta muerte y esta actitud referidas a Pedro Laín no dejan de ser un atrevido supuesto. Si queremos concluir del modo propuesto nuestra investigación, no queda otra alternativa que ponerse en su lugar teniendo en cuenta todo cuanto sobre él hemos podido conocer a través de su obra y biografía, para intuir, desde ahí, lo que realmente pudo acaecer; no cabe otro modo. Con total seguridad, es una conjetura temeraria; con cierta probabilidad, así puede llegar a ser la muerte de cada uno, y siendo bastante razonables así debió ser -eso pensamos, al menos- la muerte de Pedro Laín Entralgo.

Con este planteamiento, el conjunto de nuestra investigación adquiere, como ya se dijo en la Introducción, una estructura de carácter dialéctico: partió de las primeras experiencias que sobre la muerte tuvo el pequeño *Pedrito* para concluir en la actitud asuntiva que de la propia muerte lleva a cabo el anciano Don Pedro. -¡Qué lejos queda ya, en todos sus términos, la visión del entierro del tío Pellón en su Urrea natal! ¿Acaso éste no pudo vivir con una esperanzada ascensión su propia muerte, en claro contraste con el extrañamiento y

sobrecogimiento con que, a su vez, presencié el niño *Pedrito* tal evento “desde fuera”?- Y en la línea metafórica que enlaza uno y otro punto, un discurso basado en aquellas experiencias previas, un discurso en ellas fundamentado, una actitud que ha de derivar necesariamente de lo que sobre ellas se piensa y que deviene esperanzada en una trayectoria inversa a la que vimos con la muerte: desde el fluir del pensamiento y la palabra desemboca en el silencio que debe acompañar la definitiva y más íntima vivencia.

Y como sujeto de todo ese ir y venir, un ser humano que empezó siendo un espíritu encarnado, que continuó su andadura como psicoorganismo y que acabó teniendo la consideración de estructura cósmica; que todo eso pensó Laín. Y no obstante tanto trajín, *idem sed aliter*, “siempre el mismo, pero no lo mismo” -o “de otro modo” (Laín, 1988b: 37)-, como gustaba decir para designar lo que supuestamente permanece oculto tras los cambios con que la realidad se nos aparece. Referido ahora al humano, lo mismo que ya nos dijera Parménides en su célebre *Poema* muchos siglos atrás: la vía de la opinión y la vía de la verdad. Nada nuevo bajo el sol. Y es que, en el fondo, lo que convierte en apasionante la vida humana, y también, cómo no, la expectativa de la muerte, es el carácter de descubrimiento personal que, a pesar de repetirse tantos millones y millones de veces en ‘los otros’, tiene cada vida y cada muerte humanas individualmente consideradas.

II. HABLAR DE LA ESPERANZA

1. LA MUERTE COMO FENÓMENO CÓSMICO: UNA OCASIÓN PARA LA ESPERANZA

En el inédito de 1986, “Vida, muerte y literatura en 1936”, Laín al hablar de la muerte señala que “ha sido y sigue siendo para el hombre occidental muy diversas cosas”. Pero entre todas las posibles establece una tipología dual, por la que aquella queda reducida a ser, o bien un “fenómeno cósmico”, o bien tener la consideración de un “trance personal”. Quedan así establecidas, *grosso modo*, las dos formas que, con carácter general, han de servirnos para afrontar la cuestión de la actitud ante la muerte, pues en un sentido u otro todas las formas a las que hemos hecho referencia en el Discurso precedente en ella quedan englobadas: o quien muere es aquello que no soy yo o quien muere soy yo. La contemplación del mismo hecho en ambos casos no puede tener, como es natural, respuestas idénticas por parte de quien a una u otra muerte se acerca.

Nos hemos de centrar en este apartado en la muerte considerada como un fenómeno universal del que nada está exento. En este sentido, escribe:

(Como fenómeno cósmico es) algo que acontece a todo lo que nace, planta, animal o ser humano, y algo que de uno u otro modo le acontecerá al cosmos mismo. Pues bien: ante lo que de fenómeno cósmico tiene, ¿qué ha sido y sigue siendo para el hombre occidental la muerte? A mi modo de ver, ha sido y sigue siendo un motivo de melancolía y una ocasión para la esperanza (Laín, 1986d: 1).

Melancolía siente el ser humano al contemplar que a su alrededor la naturaleza se renueva continuamente en un proceso que pervive a los individuos que lo conforman pero que también tendrá un final para él y el propio proceso; melancolía por sentirse cada ser humano parte de todo ello y no poder aislarse ni salir; melancolía, en fin, porque todo sucede ante nuestros ojos sin que podamos evitarlo. Del siguiente modo lo cuenta Laín recurriendo a Homero: “Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera. De igual suerte, una generación humana nace y otra muere” (Laín, 1986d: 2). Por todo ello, el ser humano “inevitavelmente sentirá que una sutil melancolía invade su ocasional seguridad de ser y de vivir”. Pero he ahí que el humano puede permanecer indefinidamente en esa actitud melancólica y sólo en ella o bien absorberla, sin anularla, en otra actitud que sobre ella brota y que se manifiesta en la siguiente pregunta:

Pero, ¿y si el esfuerzo y la muerte de cada hombre y de todos los hombres tuviese un sentido, bien porque la humanidad entera camina hacia un estado final de perfección, como piensan y creen los marxistas, bien porque se halla destinada a una misteriosa vida eterna, como los cristianos creen y piensan? Si es así, una chispa de esperanza iluminará la angustiosa tiniebla funeral que lleva siempre consigo la consideración de la muerte como límite inexorable de toda vida (Laín, 1986d: 2).

De donde se deduce que, junto al continuo ir y venir de seres humanos sin aparente sentido alguno, es posible atisbar una “chispa de esperanza” que ilumine lo que desde la sola melancolía aparece como oscuro. Ciertamente, la chispa que de ella surge ni la anula a ella ni al espectáculo que la posibilita; todo sigue siendo lo mismo, pero contemplado ahora desde una nueva perspectiva que permite concebir un posible punto de llegada donde antes no se veía más que un repetitivo punto de salida.

Laín pone en un mismo plano el hecho de que tal punto de llegada haga referencia a la historia de la humanidad entendida como un todo en que el sentido de las vidas humanas intermedias haya servido para que algún día la misma humanidad, pero ya con otros rostros, se encuentre con las condiciones que como tal humanidad le plenifican, que el hecho de que esa chispa haga referencia a la vida de cada individuo, en el sentido de que su esfuerzo y su trabajo apunten a un “algo” allende la vida terrena y que, en buena medida, venga a ser una continuación de lo vivido por él y no por otro. Desde este punto de vista, el sentido de la vida humana ha de consistir en “seguir siendo siempre”, abarcando ese “siendo” una buena parte de “lo sido” en ese aparente esfuerzo baldío que descubría la melancolía. Ésta adquiere, pues, un nuevo sentido a la luz de la esperanza. En nuestro estudio nos ceñimos a esa esperanza que ilumina la vida personal del ser humano en tanto que le permite atisbar un ‘siempre’ donde los sentidos sólo captan un ‘aquí y un ahora’, toda vez que la muerte representa -así nos lo enseña la experiencia- un límite en modo alguno franqueable.

Desde este punto de vista, otros modos de esperanza, como a la que se refiere Laín cuando escribe: “mi esperanza falangista no estaba enteramente muerta” (Laín, 1976: 306), o cuando, dirigiéndose a la esperanza del hombre español, señala como propia “la anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados” (Laín, 1956a: 505), o “la esperanza desesperanzada” de la que habla Orringer para referirse a la intención de Laín de construir una España en la que “convivan armoniosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo Tomás y el de Ortega y Gasset” (Orringer, 2007: XXVIII), no han de estar presentes en este trabajo. Como tampoco lo ha de estar aquella esperanza que tiene en el campo de la ciencia el *leiv motiv* del discurso lainiano: “¿qué es lo que el hombre de ciencia cree dar a la sociedad y que es lo que la sociedad espera del hombre de ciencia?” (Laín, 1963d: 17), cuestión que se reproduce en “La ciencia española” (1956a),

“Más sobre la ciencia en España” (1973a), “El saber histórico y la ciencia” (1970a: 58-60) y en “Europa y la ciencia”, en donde puede leerse: “Tras el llanto y sobre el llanto, los europeos continúan proyectando y esperando las metas futuras de su destino dramático” (1965b: 1085), ni tampoco, finalmente, lo que de la esperanza dice en cualesquiera otros campos del saber, la política y la cultura.

2. HABLAR DE LA ESPERANZA: LA ESPERANZA COMO OBJETO DE REFLEXIÓN

Al comienzo de la Quinta parte de *La espera y la esperanza* (1957), después de haber hecho un recorrido por lo que de la esperanza han dicho un buen número de pensadores, Laín se enfrenta a la parte sistemática. En ella ha de exponer, al fin, su propio pensamiento sobre el tema:

Ya estoy solo frente al verde mar del problema antropológico que la esperanza plantea. Hablar de la esperanza ya no va a ser transcripción y comentario de opiniones o experiencias ajenas, sino afirmación personal (Laín, 1965b: 749).

“Hablar de la esperanza”. ¿Qué es lo que ha dicho Laín de la esperanza? Y lo que para nosotros es ahora más importante, ¿qué ha dicho de la esperanza en relación con la muerte? En un artículo-entrevista titulado “Acerca de mí mismo”, contesta Laín a las preguntas que le formula “un distinguido hispanista norteamericano, el profesor Bleznick”. Allí responde que las tres preguntas en torno a las cuales se ha de articular toda reflexión que gire en torno a la esperanza son “Qué se espera, de qué se espera y cómo se espera” (Laín, 1973b: 214), a las que añade una cuarta en *La espera y la esperanza*: “¿Quién espera en la esperanza humana? Y dentro de ese ‘quien’, ¿qué es lo que realmente ejercita la acción de esperar?” (Laín, 1965b: 863)

Pues bien, tomando como punto de partida esta última pregunta: ¿Quién espera en la esperanza humana?, nuestra exposición tomará como eje vertebrador del presente apartado -“Hablar de la esperanza”-, los distintos “*quiénes*” que han ido apareciendo en el desarrollo de nuestra Tercera parte cuando analizábamos el Discurso sobre la muerte, para ver, a través de ellos, *qué* es lo que cada uno de ellos esperaba. En el apartado III, nuestra reflexión girará alrededor del “*cómo*” se espera y, finalmente, en el apartado IV, la cuestión que la guíe habrá de ser “*de qué o de quién*” se espera.

En el presente apartado, pues, se expone lo que sobre la esperanza dijo Laín en cada uno de los tiempos propios de cada “quién”. Distinguímos tres momentos:

- La esperanza de un espíritu encarnado (1936-1978).
- La esperanza de un psicoorganismo (1979-1988).
- La esperanza de una estructura cósmica (1989-2001).

Pero antes de responder a este estudio, nos corresponde atender un aspecto no menor, cual es el modo en que la esperanza llega a hacerse tema en el pensamiento de nuestro autor: ¿cómo surge en Laín el interés por ocuparse de la esperanza?

a. Génesis del tema de la esperanza en Laín

El 30 de mayo de 1954, con el título “La memoria y la esperanza”, leyó Laín su Discurso de ingreso en la Real Academia Española. Era un recorrido en torno a este tema por lo que “en sus almas vivieron y en sus escritos dejaron cuatro hombres egregios: San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado y Unamuno”. Advierte Laín que cuanto en ese momento se diga es sólo “un fragmento” de lo que ha de constituir un estudio sobre la antropología de la esperanza. Efectivamente, tres años después publicará *La espera y la esperanza*, en cuyo estudio introductorio de carácter histórico aparecerán esas mismas palabras.

En el libro del mismo título, *La memoria y la esperanza*, que recoge ese discurso y la contestación que al mismo dio Gregorio Marañón, señala Laín el germen de su interés por el tema de la esperanza, mostrando los primeros pasos que hubo de dar en este campo hasta llegar al momento en que se hallaba -el de su ingreso en la Academia de la Lengua-. (Muchas otras veces se referirá, desde otros contextos históricos, a esa génesis). Pues bien, el origen, en su acepción de comienzo en el tiempo, lo sitúa en 1941 cuando preparaba las oposiciones a la cátedra de Historia de la Medicina y había de dar cuenta de “lo que es y debe ser la disciplina que cultivo”. Plasmó esa parte de la oposición, “La Memoria pedagógica”, en un documento titulado: *Concepto, método y fuentes de la Historia de la Medicina*, que no llegó a ser publicado. Y el origen, en cuanto a la causa o fundamento de su interés, lo sitúa en la lectura de la obra de Heidegger. Manuel Fraijó corrobora este origen al señalar que Laín, como Bloch y Moltmann, “tuvieron en Heidegger un frente común y que el *sein-zum-tode* fue para ellos un acicate” (Fraijó, 2008). Pues bien, dado que de lo primero ya nos hemos ocupado en otro lugar, vengamos a lo segundo.

En un documento que debió ser escrito entre 1989-1991, titulado “Mi Heidegger” (mecanografiado, cuatro folios, con alguna palabra rectificada), hallado en el Fondo Laín Entralgo, refiriéndose a este hecho que ahora nos ocupa, escribe:

Después de rápidas lecturas anteriores a la guerra civil, suscitadas por el librito *Tragische Existenz*, de A. Delp, mi contacto formal con el pensamiento de Heidegger tuvo lugar cuando compuse mi tesis doctoral (“El problema de las relaciones entre la Medicina y la Historia”) y redacté la llamada “Memoria pedagógica” para el segundo ejercicio de mis oposiciones a la cátedra de que fui titular. Trance éste que me llevo a examinar la actitud heideggeriana ante el futuro y -en último término- a examinar con atención el punto de partida de esa actitud y de todo el pensamiento del filósofo... (Y acaba) Este es “mi” Heidegger: el que con admiración y con reserva comencé a conocer hace más de medio siglo -mi ensayo *Quevedo y Heidegger* fue la primera consecuencia de ese conocimiento- y jamás ha dejado de acompañarme a lo largo de mi modesta, nunca satisfactoria vida intelectual (Laín, s/f: 1-4).

Precisamente, de ese conocimiento de Heidegger en esa época da buena cuenta un manuscrito hallado también en el Fondo Laín Entralgo que titula: “Vía y resultados de la “analítica de la estancia”” (treinta y un folios con algunas rectificaciones) y que debía corresponder a esta época, puesto que aparece escrito en alguna hoja con membrete en que se lee: “Falange Española de las J.O.N.S. Jefatura Nacional de Prensa y Propaganda”, al frente del cual, como ya se dijo, fue nombrado en la primavera de 1938 Dionisio Ridruejo, ocupando Laín, dentro de él, la dirección del Servicio de Ediciones (Laín, 1976: 230), hasta que “si no me es infiel la memoria, antes de promediar el decenio 1940-1950 dejé mi puesto en la Editora Nacional; así lo pedían mi creciente dedicación a la cátedra de la que desde 1942 era titular y mi cada vez más exigente trabajo intelectual (Laín, 1976: 273).

Lo cual significa que ese manuscrito -que era “la segunda parte de nuestra expos(ición) de la filos(ofía) de H(eidegger) deberá consistir en proseguir esta analítica...”- pudo redactarse en 1938 -nunca antes, pues según Diego Gracia es en este año cuando en uno de sus viajes a Alemania, Laín compra *Sein und Zeit* (Gracia, 2008a)- coincidiendo con la publicación de “Quevedo y Heidegger”, o bien entre esta fecha y 1942, año en que ocupa la cátedra. Sea como fuere, el exhaustivo conocimiento de Heidegger que este manuscrito refleja lo convierte en una buena prueba de lo que decía Laín cuando afirmaba que fue el filósofo alemán el que le puso en la senda de la esperanza.

El que a continuación se transcribe es el párrafo en que se muestra el planteamiento con que inició su andadura por el tema de la esperanza -como nos ha dicho arriba-; un párrafo que ha recordado una y otra vez a lo largo de su obra. Aquí se cita tal como aparece en *La memoria y la esperanza*.

¿Es que la analítica de la existencia no puede arrancar de un modo de ser distinto de aquel que la pregunta expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el

estudio metafísico de la existencia humana nunca puede arrogarse la pretensión de ser el único. ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese del modo de ser de la creencia? Nadie puede negar que éste es un habitual modo de ser de la existencia humana... Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental (una *Befindlichkeit*), que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la *esperanza*, y entonces consiste en una suerte de apoyo de mi existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora, o a la *desesperanza*, esa especie de retracción de la existencia en sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. Acaso podría hablarse del temple de la *espera*, al cual correspondería como formas derivadas la espera 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 saliendo de algún modo de su recortada finitud aparente, y 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 de suyo (Laín, 1954b: 15-16).

La analítica de la existencia ha arrojado a Heidegger a la nada, pues, como apunta Laín en el referido manuscrito, “la muerte es la más extrema posibilidad de la estancia, el ser total de la estancia es ser-para-la-muerte” (Laín, s/f: 24), siendo la angustia el temple, “el temblor interno”, que coloca a la estancia “ante su ser total”, bien sea “aquello que yace tras ella largo tiempo atrás”, bien “ante su incierto futuro”, pues la estancia ve claramente que “la inseguridad no solamente está tras sí, que esa inseguridad viene también delante de ella” y que de todas las posibilidades futuras es la muerte la única cierta: “frente a esta realidad colocan a la estancia la angustia y la conciencia” (Laín s/f: 20-25).

Si Heidegger hace de la pregunta el origen de su indagación sobre el ser, Laín entiende que ella misma tiene presupuestos sobre los que ella descansa: la esperanza es uno de ellos, junto con la creencia y el amor. Así, frente a la angustia, que ofrece una única respuesta opaca a la mirada humana, la esperanza, que permite obtener “una respuesta esclarecedora”; frente a la conciencia de la finitud como necesidad inexorable de nuestro modo de existir, la reducción de ésta a un posible modo de ser, pero no el único. De esta misma opinión es Gracia: “la angustia es siempre angustia de la finitud. ¿Pero no hay en el ser humano una cierta aspiración hacia la infinitud y hacia la eternidad” (Gracia, 2002: 146). En definitiva, frente a la totalidad que la muerte escenifica para una mente angustiada, el resquicio que descubre la esperanza al entrever que no es total el espacio que la muerte para sí reclama y que nos ha de llevar a poder decir, con el profeta Oseas, “Muerte, ¿dónde está tu victoria?” (Laín, 1984d: ix; 1984e: 5).

Este primer germen del tema de la esperanza en Laín tuvo su continuidad en sendos cursos que impartió en Santander (1950) y en Madrid (1953). El primero de ellos se enmarcaba dentro del “IV Curso de Problemas Contemporáneos” de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. De ello da cuenta Antonio Lago Carballo en “El curso 1950”, dentro de la obra *La Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Crónica de 30 años. 1938-1968*, en donde se refiere al título del curso expuesto por Laín en agosto de ese año: “En torno a la esperanza” (Lago, 1999: 81), remitiendo, a su vez, a la crónica que de las cuatro lecciones impartidas hizo T. Ducay. Éste comienza su crónica afirmando:

La esperanza había de ser tema que preocupara a hombre tan entrañable como Pedro Laín Entralgo. En torno a ella nos habló y sus lecciones fueron también esperanzadoras. Cuando, a través de sus palabras, se revelaba la pulcritud, sinceridad y amor a la verdad con que Laín vive sus temas, se siente toda la fuerza atractiva que tiene una verdadera vida de la inteligencia y surge en nosotros la seguridad de que los universitarios españoles tienen derecho a esperar mucho y bueno de Pedro Laín (Ducay, 1950).

En *Cuadernos Hispanoamericanos* resume Ducay las cuatro conferencias que impartió Laín: en la primera, mostró la distinción que existe entre “la esperanza, fundada en la *virtus propria*, y la expectación, que se funda en una *virtus aliena*”, contraponiendo la esperanza cartesiana a la propias de Fray Luís de León, Fray Luís de Granada y Quevedo, como representantes de una y otra, respectivamente. En la segunda -continúa Ducay- abordó el tema de la esperanza en San Pablo, San Agustín y Santo Tomás; en la tercera se centró especialmente en Heidegger y, finalmente, en la cuarta,

Esbozó una aportación suya para el mejor planteamiento del problema de la esperanza. Parte de un análisis de la pregunta y su sentido. Hace ver después cuáles son las condiciones en las que el preguntar puede tener respuesta. Esto le lleva a hacer un examen de cuál sea la verdadera realidad de la existencia humana y de cómo puede ésta fundamentarse (Ducay, 1950).

Si de este curso nos ha sido posible encontrar estos documentos, no ha ocurrido lo mismo con el que impartió tres años después (1953) en el Colegio Mayor Jiménez de Cisneros de Madrid, del que, no obstante las diligencias efectuadas, no disponemos de información.

b. La esperanza de un espíritu encarnado (1936-1978)

Vista la génesis, vengamos a desarrollar dos de las cuatro preguntas que se formulaba Laín en torno al tema de la esperanza: el *quién* -desde nuestra particular consideración, al hilo del discurso sobre la muerte que hemos efectuado- y el *qué* -u objeto- de la esperanza.

La primera obra en la que expone su pensamiento de manera sistemática sobre la esperanza, en relación directa con el tema de la muerte, es la citada *La espera y la esperanza* (1957), ya que las esporádicas referencias anteriores que hace en *Medicina e Historia* (Laín, 1941b: 67, 100, 223 y 245) y en “Escrito de ocasión” (Laín, 1948b: 1), habría que situarlas, respectivamente, en el contexto de la relación médico-enfermo -resumida en la frase: “¿acaso no es el enfermo un hombre al que su cuerpo impide esperar con normalidad, acaso el médico no es, en consecuencia, un dispensador de esperanza” (Laín, 1978a: 7)- y en el estrictamente religioso. Mayor interés tiene, en cambio, la escueta referencia que hace en *Las generaciones en la historia* (1945), cuando la sitúa en el contexto de la acción creadora:

Lo que no nos *recrea*, lo que no nos hace, por re-creación, inéditos, nos hastía. Pues bien, la satisfacción producida en nosotros por la vivencia de lo nuevo deseado... consiste en revelarnos que nuestro ser personal vive creadoramente y, por lo tanto, tiene una puerta abierta a la esperanza de seguir viviendo. La vivencia de la novedad viene a ser un adelanto de la vida eterna que el hombre anhela y una prenda de la viabilidad de nuestra esperanza en ella. (Laín, 1945: 122).

Esta relación: recreación -o cuasicreación- y esperanza encaja perfectamente con lo que dirá doce años más tarde en *La espera y la esperanza*. Así, pues, en ésta nos hemos de detener con mayor extensión, pero antes hagámoslo en la Conclusión que escribe en *La memoria y la esperanza*, porque también ahí adelanta, al hilo del pensamiento de San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado y Unamuno, algunas de las claves que estarán presentes en su obra *La espera y la esperanza*.

1954. En la Conclusión de *La memoria y la esperanza* se plantea Laín dar cuenta de las notas dispares y comunes que presentan los discursos de los autores arriba citados en torno al tema de la esperanza. Y así, mientras que “los cuatro sintieron muy vivo en su seno el problema de la esperanza y advirtieron con lucidez mayor o menor que la actividad de la espera y la del recuerdo no son y no pueden ser independientes entre sí” (Laín, 1954b: 163), la diferencia entre ellos surge cuando se trata de responder a la pregunta relativa al hecho de si influye o no en el modo de esperar el tener o no una fe religiosa. En su respuesta Laín los agrupa de dos en dos. Por una parte, San Agustín y San Juan de la Cruz

Esperan en el Dios de su fe... su memoria y su esperanza... descansan en una eternidad real. De ahí que su tránsito terreno fuese mera “inquietud” y no pudiera ser desesperanza ni angustia. Es la inquietud propia de una existencia navegante hacia el sumo bien (Laín, 1954b: 164).

Mientras que en el caso de Machado y Unamuno “las cosas son bien distintas cuando se espera en un Dios no suficientemente creído: un Dios cuya existencia no se niega, pero cuya comunicatividad no se acaba de admitir”. De ahí que:

La eternidad sobre la que descansan la memoria y la esperanza parece ser más posible y futura que real y presente; y la existencia terrena, carente de apoyo verdadero, constantemente referida al porvenir -y en definitiva, a una muerte sobre la cual nada cierto se sabe y nada firme se cree- hácese verdadera “angustia” aunque ésta sea sólo sentida cuando el alma queda en radical soledad consigo misma. Referida al objeto de la esperanza del angustiado, la angustia se trueca en “desesperación”. “Inquietud de la desesperanza absoluta”, llamó Unamuno a la angustia. (Pero en ellos) nunca fue absoluta la desesperanza, acaso porque siempre quisieron esperar (Laín, 1954b: 164-165).

Introduce este texto una cuestión de sumo interés: la relación entre esperanza y creencia (o fe) religiosa. Habrá de salir cuando en el último apartado de esta tercera parte nos preguntemos por la actitud de Laín ante la muerte. Allí remitimos.

1957. *La espera y la esperanza*. Dado que a una parte importante del contenido de esta obra ya nos referimos en el capítulo I, Tercera etapa, del Discurso sobre la muerte, tanto cuando hablamos sobre la concepción dual del ser humano como cuando a la muerte hicimos referencia, con el fin de enlazar con lo que ahora se ha de decir, vengamos a resumir muy sucintamente lo que allí se dijo.

Como se ha reiterado, la espera y la esperanza no son términos sinónimos en Laín, pues mientras que el primero expresa un hábito de la naturaleza primera presente en la condición humana, al igual que lo está en el animal, la esperanza es entendida como un hábito de la segunda naturaleza humana. Así, siendo la espera algo constitutivo, algo con que la vida animal se encuentra, la esperanza representa una novedad en la evolución biológica, toda vez que supone un nuevo modo de ser fruto de una adquisición humana.

En su estudio, parte Laín del origen común de la espera animal y la humana. Si lo que el animal espera es seguir viviendo en el futuro, sobrevivir, para lo que emplea los mecanismos de que le ha dotado la naturaleza, cuya

máxima expresión se actualiza en el momento de ‘plenitud’ que Laín denomina “animalidad específica”, sin que en ello haya posibilidad alguna de hacer algo nuevo no previsto para la especie, también el humano desea sobrevivir en el futuro, pero, merced a su poderosa capacidad de formalización, se encuentra con que ha de decidir entre las numerosas posibilidades que su medio le ofrece. La aparición de la inteligencia y de la voluntad le fuerza a tener que adoptar un nuevo modo de proceder que no existía en sus antepasados. Además de distanciarle de éstos, esa novedad le aleja, definitivamente, del estrecho círculo estímulo-respuesta en que se mueve el reino animal. Con ello “sale” de su condición originaria, quedándose para siempre en situación de precariedad y soledad. Obligado a “hacerse cargo de la situación”, no le queda más remedio que ordenar todas las posibilidades en torno a un proyecto. En este sentido, el ser humano se ha quedado a solas con su proyecto. De este modo, la espera humana queda configurada como una “espera proyectiva” frente a la “espera instintiva” del animal.

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 –un proyecto forzosamente atenido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna- es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera (Laín, 1965b: 781; 1978: 82).

Espera el humano según el cuerpo -cuantos órganos hacen posible esa nueva adaptación, muy especialmente el cerebro- y espera según el espíritu. Y si respecto al futuro de la realidad propia, el proyecto es el modo de apropiación, respecto al futuro en relación con el mundo cósmico, el espíritu utiliza tres recursos: la adivinación, la magia y la ciencia, que son los modos intelectivos por los que la realidad cósmica puede llegar a ordenarse haciéndose presente en el humano.. Laín lleva a cabo su estudio del proyecto relacionándolo con la pregunta, la creencia y la creación. Es a partir de esta última, sobre todo, y de las notas que presenta la realidad en la que nos hallamos, donde el humano descubre que junto a la posibilidad del fracaso y de la muerte se abren nuevas vías de acceso a una realidad que es inagotable e infinita. Lo que empezó siendo una espera vital: “seguir viviendo”, se convierte en un anhelo por “seguir siendo” y, lo que es más importante, “seguir siendo siempre”. El carácter ilimitado de la creación humana nos abre, por ello mismo, a una realidad inagotable e infinita que se nos presenta como posibilitante y “obsequiosa”: dándose posibilita que el humano pueda llevar a cabo nuevos modos de “ser”. De ahí se infiere, señala Laín, que “en el último fondo de ‘lo que hay’ late ‘lo que hace que haya’ y, por consiguiente, (descubre) la constitutiva *religación* de su persona y de toda la realidad”, por lo que “la creación es la operación en que más directa y pregnantemente se le manifiesta (al ser humano) la religación” (Laín, 1965b:807; 1978a: 112). Este ha de ser un tema fundamental en la esperanza en Laín.

Ahora bien, ¿de qué modo resulta posible casar la muerte que se percibe y la infinitud que se intuye?

Si bien la espera vital, como modo de situarse ante el futuro, está ínsita como parte constitutiva tanto en la naturaleza animal como en la humana como hábito de la primera naturaleza, ocurre que a esta última le son inherentes otros hábitos -de la segunda naturaleza- con tanta intensidad arraigados que incluso pueden ir en contra de la espera vital, siendo así que el humano puede llegar a preferir morir a tener que hacer algo que no encaja con la forma de ser que ha elegido para sí. La esperanza será uno de esos hábitos, y, como tal, será el resultado de una disposición constitutiva y de una actividad. En tanto que actividad, el humano espera haciendo -creando- a partir de lo que recibe de la realidad. Según predomine uno u otro aspecto -pues nunca han de ser puros tales modos en uno u otro sentido- Laín habla de la *virtus aliena*, cuando predomina lo recibido, siendo entonces la “expectación” el modo de la espera, y de *virtus propria*, cuando lo que predomina es lo puesto por uno mismo; “en rigor -dice Laín- en toda creación humana hay siempre una deuda, y crear humanamente no es otra cosa que dar nuevo ser a lo recibido, ‘recrear’” (Laín, 1965b: 823; 1978a: 130). Por otra parte, toda espera humana supone una entrega en lo que tiene de “profundidad”, por una parte, y de “orientación”, por otra. De acuerdo con la primera, Laín distingue entre espera inane -que viene a ser la de quien se dedica a “matar el tiempo”-, circunspectiva, que corresponde a la actitud de llevar a cabo una actividad por el mero hecho de “tener” el resultado de la misma, y cuyo prototipo es la del burgués, para quien -como ya mostramos- no cabe una consideración de la muerte propia toda vez que no es controlable, y, finalmente, la espera auténtica o radical, que se caracteriza por una actitud de entrega “al cumplimiento de una vocación personal” para lo que “cuenta lúcidamente con la posibilidad del fracaso y de la muerte” (Laín, 1965b: 827; 1978a: 135).

Es este punto, en el que se cruzan *espera-creación-vocación-muerte*, aquél al que nos veíamos abocados en nuestro Discurso sobre la muerte en Laín. Decíamos allí, entre otras cosas, que quien no vive de acuerdo con su vocación es falso, ese hombre muere biográficamente y que “todo aquello a que un hombre vocacionalmente aspira -con otras palabras, todo lo que un hombre auténticamente espera- es su versión personal del sumo bien” (Laín, 1965b: 830; 1978a: 138), y, además:

Puesto que, en cuanto personas vivimos del cumplimiento de nuestra vocación, la entrega auténtica, radical o vocacional a la espera asume lúcidamente el riesgo de morir; sólo arrojando con resolución la posibilidad de una “muerte biológica” puede ser evitada con seguridad la caída en una “muerte biográfica” (Laín, 1965b: 830-831; 1978a:139).

¿Qué disposición es esa -surgida en la naturaleza- que hace elevarse de modo tan alto a un ser que espera cumplimentar su vocación sin que “al ojo la muerte

estorbo sea”? ¿Qué cosa tan importante hay en juego para él, para que así se conduzca, relegando incluso su condición constitutiva primera que le insta a sobrevivir? ¿Qué sentido, si alguno, tiene todo ello? ¿Es que acaso, dirá Laín, “tan resuelta, gallarda y radical entrega al más alto cumplimiento de una vocación es cosa distinta de la *magnanimidad*”?

En el fondo, a lo que aspira el hombre creador es que “el valor de su creación sea reconocido en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. O lo que es igual, espera que “su obra personal ‘sea’; pretende también que esa obra suya ‘siga siendo’; en último extremo que ‘sea siempre’” (Laín, 1965b: 835; 1978a:144), pero refiriéndolo todo a lo así constituido formalmente, a lo que se es; en modo alguno la pretensión puede estribar en la permanencia de la obra visible, aquella que “sirvió de excusa” para esa constitución y no otra, pues no se olvide que “también para el sepulcro hay muerte”.

Pero todos estos pensamientos vienen a ser solamente eso: pensamientos que chocan con la realidad de una muerte inexorable que “¿acaso no impide *a radice* la posibilidad de que sea siempre cualquier acción o cualquier valor de mi vida?” La muerte convierte en cuestionable y problemática, cuando menos, la realidad del “siempre”. De ahí que la actitud de entrega que se adopte haya de tomar, puesto que no puede ser la certeza, una nueva orientación. Laín opta por la creencia y por la confianza. Será esta última la que nos ha de conducir a la esperanza. La creencia y la esperanza serán, en principio, caminos distintos con un origen común.

Si la profundidad de la entrega nos conduce a la espera auténtica, que es la vocacional, la orientación que a ella le demos según los dos polos posibles: la confianza y la defianza, acabará configurando la esperanza auténtica.

Procede ver ahora cómo se enfrenta y qué respuesta da Laín -qué dice- al problema que genera la oposición entre la aspiración del humano a que sea reconocido el valor de su obra vocacional en un orden de la realidad donde impere la ley del “siempre” y el orden que inequívocamente percibimos en el que impera la ley que impone la muerte.

El discurso de Laín en este punto gira en torno a los cinco puntos en los que divide lo que denomina “esperanza natural” para diferenciarla de la *beata spes*: descripción, objeto, sujeto, ascética y deformaciones. Nos corresponde en este apartado ocuparnos de los dos primeros aspectos y del quinto. Del tercero y del cuarto nos ocuparemos en el apartado que hemos titulado “Vivir en esperanza”.

Para Laín la esperanza “es 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” (Laín, 1965b: 851; 1978a: 161). Habíamos dicho que la espera vital, como hábito de la primera naturaleza,

se manifiesta en el deseo de sobrevivir, común también, por tanto al animal; que en el caso humano, esa espera vital ensancha su campo de acción porque al humano no le queda más remedio que hacer, lo cual supone un fundamento constitucional, desde luego, pero también, y esto es lo específico, una actividad y una actitud. De ahí que al humano se le superponga una nueva “naturaleza”, fruto de su acción, a la que ya Aristóteles denominó “naturaleza segunda”. También se ha dicho que, según la profundidad que comporte la entrega a la que el hombre se enfrenta en su hacer, la espera vital se configura como auténtica cuando lo que se hace, o se intenta hacer, es ni más ni menos que dar cumplimiento de la vocación personal, nuestro deber supremo: “nuestro deber supremo es el cumplimiento de la vocación personal” (Laín, 1969: 154). Siendo lo asombroso que en ese quehacer, el ser humano descubre una especie de infinitud que le lleva a aspirar no solamente a seguir viviendo en su vocación, sino a seguir siendo siempre, hasta el punto que puede preferir morir a tener que traicionar su fondo vocacional. Todo ello está propiciado por una realidad que nos lo da todo y todo nos lo posibilita. Pues bien, para Laín toda espera vital en la medida que va acompañada de un “sentimiento radical de la disposición de la existencia humana frente a la continuidad de su ser”, al que denomina *fianza*, (Laín, 1965b: 848; 1978a: 159) puede verse orientada en su entrega por lo que llama *defianza* -vivencia de inseguridad en tal disposición-, o bien por la *confianza* -cuando lo que prevalece es la vivencia de seguridad-, de donde se colige que tanto en una actitud de confianza como en una de defianza siempre esta presente la fianza o sentimiento de permanencia en el ser, por lo que tanto una forma como otra nunca son absolutas; lo que las distingue es el predominio de uno de los polos de la tensión seguridad-inseguridad. A ello hace referencia Laín cuando utiliza la expresión “más o menos firme” o cuando dice que “confianza no es seguridad”.

Esto ha de ser importante porque esta precisión terminológica le permitirá no ver en la angustia o en la desesperanza categorías totalmente opuestas a la esperanza, por cuanto tienen una raíz común de la que sólo les separa la orientación que toma quien a la conquista de su vocación se entrega. Mientras que la espera auténtica y confiante se manifiesta como esperanza genuina, la espera auténtica y defiante se expresa como angustia y desesperanza. (Laín reserva el término “desesperación” para quien se mueve en una actitud de defianza en el seno de una espera circunspectiva; aquella que persigue “tener” y no el cumplimiento de una vocación). Desde esta perspectiva, no resulta extraño que Heidegger trocarse “la nada” en un atisbo de infinitud; al fin y al cabo el más y el menos son graduables e intercambiables y, por tanto, la nada del angustiado representa una contradicción toda vez que toda espera auténtica -vocacional-, y la angustia es expresión de ella, lleva implícita una aspiración de permanencia en el ser, aun asumiendo, como lo hace aquél, la presencia de la muerte. Y es que si la esperanza es una espera confiada -“espera y confianza son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza” (Laín, 1965b: 851; 1978a: 161-162)-, es porque en el trato con la realidad el sujeto de esa esperanza se ha hecho confiado a la vista de lo que en ella hay y él encuentra. De lo que nos hemos de ocupar cuando hablemos más adelante de la ascética de la esperanza.

Antes nos hemos de preguntar: ¿Qué es eso en lo que confía el confiado? Desde una consideración que comporte la propia capacidad para lograr lo proyectado, el confiado confía bien en su propia capacidad de dar cuenta por sí mismo de su proyecto -en el caso que estamos analizando más directamente, la vocación-, lo que Laín denomina *virtus propria* (o “hesiódica”), bien en que recibirá de otro aquello a lo que aspira, en cuyo caso acuña Laín la expresión *virtus aliena* (o “mosaica”). Ni una ni otra es pura, pues en la primera siempre se requiere la presencia de lo ‘real’ para desarrollar el proyecto, y la segunda, que sería la propia de quien permanece aparentemente pasivo, “nunca es muda expectación”. Por otra parte, tomando como referencia, no ya el mismo creador, sino aquello que posibilita la creación, el que confía “confía en la realidad, en el ‘todo’ de la realidad” (Laín, 1965b: 855; 1978a: 166). Pone hincapié Laín en analizar el concepto “todo” en relación con los “alcos”, en análoga línea a la que hará cuando trate de establecer la relación entre Sumo Bien y los bienes particulares. Distingue entre la “estructura material del todo”, que comprende “el universo inanimado, la esfera de lo viviente y el mundo humano”, de tal manera que cualquiera que crea “algo” ha de creer necesariamente en lo que antecede; en tanto que “estructura formal”, señala que el todo de la realidad se manifiesta en:

La mutua y necesaria referencia de los “alcos” al “todo” y del “todo” a los “alcos” que lo integran. Confiando en “algo” tengo que confiar en el “todo” al que pertenece y, por otra parte, mi confianza en el “todo” no puede ser real y efectiva más que actualizada o concretada en uno o varios “alcos” (Laín, 1965b: 856; 1978a: 167).

Pues bien, en esa realidad, merced a la actividad creadora, el humano descubre que

Aquello en que confía la confianza es algo a lo cual corresponden las siguientes notas: gratuidad conquistable, la condición fundamentante, la trascendencia y la infinitud. El último fondo de la realidad es, a los ojos del hombre, fontanal y religante (Zubiri), envolvente o abarcante (Jaspers). Por todo ello la realidad es credenda y el hombre confía en ella... La esencial gratuidad del acto creador constituye la prenda o el regalo con que la realidad se nos muestra mercedora de crédito -“acreditada”, digna de nuestra confianza- cuando tenaz y amorosamente la urgimos (Laín, 1965b: 857; 1978a: 168).

Señalando a continuación que mientras “la temporeidad de la existencia humana” es la verdadera “estofa del alma”, y no la esperanza -como mantenía Marcel-, “el fondo fontanal y obsecuente de la realidad es el último fundamento de la vida” merced al cual “la espera vital puede ser pretensión de un ‘ser futuro’ basada sobre la parcial posesión del ‘ser presente’”.

Respecto al *objeto* de la esperanza, la reflexión que lleva a cabo Laín en este punto apunta al concepto de felicidad, como el fin de referencia último al que tiende toda esperanza auténtica. La felicidad es el fin último y todo lo que hacemos lo hacemos con vistas a ese fin. Por eso la felicidad ya no se desea para otra cosa y por eso todo se hace pensando en ella. Aunque, como ya dijera Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, siendo ello así, las diferencias entre los seres humanos surgen al tratar de establecer qué entiende -o sitúa- cada uno en ese punto de estado final. El acuerdo parece unánime en declarar la felicidad como fin último, pero las discrepancias serán tantas como seres humanos haya a la hora de establecer el contenido de ese fin, esto es, lo que cada uno entiende por tal. El esperanzado confía en alcanzar la felicidad; ahora bien, ¿qué es lo que espera conseguir para ser feliz quien al cumplimiento de su vocación destina su vida entera? Para responder a esta cuestión, Laín se ve obligado a echar mano del “difícil” concepto de participación, al igual que ya hiciera Platón para representarse la vinculación existente entre las ideas y la realidad mundana. Escribe:

El bien que un hombre espera es siempre el “sumo bien”; de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus “esperanzas determinadas”. Pero el “sumo bien” es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. ¿Cómo entonces, podrá poseer ese bien infinito y total a que su espera aspira? Sólo esto le cabe pensar: que el “sumo bien de su individual persona es la participación plenaria en un “Sumo Bien” trascendente a la realidad humana, la plena posesión de “todo lo que él puede ser” en el seno de un Bien que es “Sumo” porque envuelve y fundamenta “todo posible ser” (Laín, 1965b: 860; 1978a: 172).

No ha de haber ninguna duda de que Laín identifica el “Sumo Bien” con el “fondo fontanal y obsecuente de la realidad”. Para Laín la participación en el “Sumo Bien”, en tanto que posesión del “sumo bien” particular, en modo alguno cabe considerarlo como un ornamento ajeno que se añade para las distintas ocasiones, cual corona de laurel, sino que es un término

Realmente contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día. Yo espero siempre, valga la expresión, una “trascendencia aquendizada” y una “aquendidad trascendente”... con otras palabras: *la esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa temporáneamente la religación del hombre*; y la desesperanza, la forma negativa del curso temporal de la desligación (Laín, 1965b: 861; 1978a: 173).

De ahí, tal vez, el sentimiento de plenitud, de felicidad, en definitiva, que acompaña cualquier pequeño logro que sea reconocido por uno mismo como integrante del proceso vocacional; de ahí, tal vez que, en esos instantes, el humano reconozca en lo que le acontece ese “algo” en el que siempre quisiera estar; tal vez sean esos instantes los que le permitan al individuo humano, un cuerpo organizado, entrever que el cuerpo es divino o que hay un espacio para la divinidad; tal vez por eso es por lo que, de algún modo, el humano en esos instantes siente la “deificación de su persona en la medida en que una persona creada y finita puede ser deificable” (Laín, 1965b: 861; 1978a: 173), cosa distinta del “endiosamiento”, esto es, “una deificación desligada y autónoma, no referida al *ens fundamentale* de su *religatum esse*”, que es lo propio, viene a decir Laín, del hombre desesperanzado que niega su religación al fondo fontanal y obsecuente a cambio de afirmarla respecto de su propia persona; tal vez, en definitiva, con Ortega, podamos decir que la felicidad consista en la conciencia de adecuación que el humano experimenta cuando hay coincidencia entre lo que se quiere ser y lo que realmente se hace, lo cual, ciertamente, ha de poder sentirse en determinadas ocasiones o en un continuo más o menos ininterrumpido. A ello se refiere Díez Alegría en un artículo sobre Laín: “Según Ortega la vida humana es afán de felicidad. Ésta consiste en la coincidencia consigo mismo mediante la realización de la profunda -auténtica- vocación personal” (Díez Alegría, 1959: 169).

El par de conceptos “deificación-endiosamiento” y el sentido que a ellos se les atribuye, expresan muy bien, a mi juicio, lo que el término “participación” no consigue cuando se trata de buscar la relación entre el bien particular y el sumo bien como fundamento de lo que venimos en llamar “felicidad”.

De una última cuestión, acerca de las deformaciones de la esperanza, nos habla Laín en este apartado. Critica tanto lo que denomina “Naturalización” -la postura propia de quienes conciben la esperanza como “un proceso sólo dependiente de la naturaleza humana”-, como la “Espiritualización” -la postura de quienes, como la ligera paloma kantiana, creen que sin la resistencia del aire podrían volar más alto, sin caer en la cuenta de que si vuelan es precisamente porque están en él, ignorando así que: “el cuerpo del hombre no es sólo ‘condición’ y ‘ocasión’ para la esperanza, sino esencial momento de su estructura”. De ahí que “no fundada sobre una ‘física’, la ‘metafísica’ de la esperanza se trocaría en metapsíquica evanescente y sentimental” (Laín, 1965b: 876; 1978a: 190), algo en lo que a su parecer se mueve la esperanza de Marcel y Le Senne. En este sentido, Gracia califica a la esperanza de Laín como “mundanal” (Gracia, 1985: 123).

1958. El espíritu encarnado se expresa mucho más concisamente, pero en idéntico sentido, en la obrita *El médico en la historia*. Allí, Laín señala que la función del médico no es sólo la de suprimir (el dolor o una incapacidad), sino la de devolver al ser humano los tres bienes principales que la salud le concede: “el

goce, el trabajo y la esperanza”. Estableciendo una interesante relación entre ellos en la línea de lo que hemos venido diciendo sobre la relación vocación-esperanza. Escribe:

Curando al enfermo, el médico le permite gozar de su propia vida. Ese goce es tan natural como lícito; pero sería bajo y grosero hedonismo si no sirviese de plinto vital al empeño de cumplir, mediante el trabajo, una obra personal capaz de dar cualificación a su autor y ventaja a quienes alcanzan a participar en ella; y así, el trabajo, apoyado sobre una salud que permite contar con el futuro y proyectado hacia la meta de la obra posible, no es sino el instrumento ejecutor de la esperanza humana: una esperanza que es a la vez terrena y espiritual, temporal y eterna, para quienes creen que el hombre es espíritu, además de ser carne sucesiva (Laín, 1958d: 23-24).

Como hemos de ver en otro punto, la esperanza, en tanto que hábito de segunda naturaleza, se adquiere -y también se pierde-. Laín acaba de decirnos que “el trabajo es el instrumento ejecutor de la esperanza”; es uno de los modos de adquisición. En cualquier caso destaca, frente a la creencia, el hecho de que la esperanza “se gana”, por lo que en ella hay más participación humana y, por lo tanto, más libertad y responsabilidad.

También en ese mismo año, aunque redactado en diciembre de 1951, según reza al final, publica en *Mis páginas preferidas*, el artículo: “Poesía, ciencia y realidad”, en donde afronta las posibles actitudes que el ser humano puede tener ante la realidad, distinguiendo en principio dos: la “intelección”, por la que el humano la “entiende”, y la “operación”, por medio de la cual, la “modifica”. Y aun cuando “no hay intelección humana sin operación, ni operación humana sin intelección”, no basta la intelección, bien sea científica (a través de la *explicación racional* y la *penetración esencial o metafísica* de la realidad) o poética (la *intuición sensorial*), para dar cuenta de una manera “plena y satisfactoria”. De ahí que Laín sugiera una cuarta actitud intelectual ante el mundo: la esperanza de una intelección esencial y plenaria, poniendo como ejemplo la figura de Fray Luís de León: “Puesto que no puede entender lo que la realidad es en sí misma, allende su mera apariencia, el poeta canta su esperanza de un estado en el cual llegue a conseguir esa anhelada intelección total” (Laín; 1958c: 240).

1960. En un *Homenaje a Gregorio Marañón*, escribe Laín un artículo con ocasión del fallecimiento del médico dedicado a glosar su figura: “Gregorio Marañón (1887-1960). Al hilo de lo que sobre el insigne médico dice, Laín apunta pensamientos propios que siguen estando en la línea del discurso propio de este tiempo sobre el tema de la esperanza. Podemos leer:

Quien sin ser Dios da algo, algo espera en este mundo o en el otro. El quid de la perfección en el dar consiste en esperar un bien metafísica y moralmente más alto que el bien que se regala... el hombre que no sólo regala dinero y fulgurante valentía, sino trabajo, tiempo, vida, ¿qué debería esperar, para que su donación sea verdaderamente generosa? ¿De qué habrá de ser su sed? (Laín, 1960c: 44-45).

1961. En la Introducción a *Teoría y realidad del otro*, plantea que “puesto que la vida del hombre es constitutivamente problemática” siempre será un “náufrago en el mar de lo que no puede y no sabe”, de acuerdo con la feliz metáfora de Ortega, por lo que de igual modo que el mayor bienestar y riqueza no impedirán jamás que el ser humano haya de trabajar, así tampoco la “más firme seguridad histórica y biográfica” no podrá evitar que “surja en los senos del alma, como un hilo de inquietud, esta pregunta insoslayable: ¿qué va a ser de mí?” (Laín, 1983a: 18), que nos introduce en el tema de la esperanza, mostrándolo como un problema esencial en la vida del ser humano.

1967. En “El hombre ante sí mismo”, tratando el tema de la felicidad, escribe que “la personal vocación de felicidad debe actualizarse en la serie de metas concretas y parciales que son los proyectos”. Con ellos “camina inseguramente hacia la felicidad desde su nacimiento hasta su muerte. Lo cual quiere decir que la peculiar realidad del hombre es a la vez: deficiente, pretensiva, vulnerable y esperanzada”. Respecto a esta última nota de la realidad humana, señala:

Es esperanzada porque, pese a la conciencia de su vulnerabilidad, y con un talante anímico más optimista o más pesimista, el individuo humano siempre confía en la real posibilidad de los fines que como hombre se propone. De otro modo, el mundo sería un asilo de toxicómanos o una necrópolis de suicidas. No puede haber vida humana sin dolor, es cierto; pero tampoco puede haberla sin esperanza (Laín, 1967a: 15).

La utilización en este texto de unas metáforas tan duras como “asilo de toxicómanos” o “necrópolis de suicidas” vienen a poner de manifiesto la importancia que Laín concede al sentido de nuestras acciones. La confianza en que los proyectos que, como tales, están instalados en el futuro, puedan llegar a hacerse presentes, alimenta la ilusión por seguir viviendo. Implícitamente, alude Laín al carácter obsequioso de la realidad. El ser humano necesariamente ha de esperar; una vida humana sin esperanza, sin proyectos en los que descansar, antes incluso de ser un “asilo” o una “necrópolis” -por utilizar sus palabras-, sencillamente, no hubiese sido.

El 27 de abril de ese mismo año, 1967, -aunque escrita en el verano de 1964, “fue la primera criatura de mi tardía minerva dramática” (Laín, 1967c: 5)- se estrena en el teatro Reina Victoria de Madrid su primera obra escrita con tal pretensión: *Cuando se espera*. En un contexto político, Laín afirma que “si en ella hay alguna tesis no es ideológica, sino moral. Pretendo que mi comedia sea una protesta escenificada contra la violencia política, venga de donde viniere. Insisto: venga de donde viniere” (Laín, 1967c:6). En el último diálogo, el *futuro* dice: “Muerte... Esperanza... Eso vengo a ser yo, cuando me hago presente” (Laín 1967c: 71).

1978. En *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Laín publica por primera vez “Cansancio de vida y desesperanza”, que volvería a publicar años más tarde en *Teatro del mundo* y en *Ser y conducta del hombre*. Analiza las relaciones entre la desesperanza, la desesperación y el cansancio de la vida y alude al tema del suicidio: “Abismal cuestión filosófica, que aquí debo limitarme a enunciar, simplemente porque no es la nuestra”; el artículo lo cierra con las siguientes palabras:

Siempre en la vida hay un “algo” o un “alguien” que responden. Y tal es en definitiva la razón por la cual, pudiendo todos suicidarnos, sintiendo tantos la tentación del suicidio, muchos, muchísimos, casi todos, vivimos sin suicidarnos uno y otro día (Laín, 1986c: 206).

Con estas mismas palabras termina un manuscrito hallado en el Fondo Laín Entralgo, que debió ser escrito para *La Gaceta ilustrada* –título de la sección: Nuestro Mundo- que titula: “Cuando la vida cansa. Cansancio: tratamiento” (cuatro folios) (Laín, s/f)

En la misma línea, hallado en el mismo Fondo y para la misma revista y la misma sección, redactó el manuscrito “¿Esperanza o temor?”, (cuatro folios), en que, tras un recorrido histórico por lo que se ha pensado de la esperanza en el siglo XX, acaba con una idea que se repite frecuentemente:

Movido no sé si por mi oficio, por mi formación y por mi carácter, declaro hallarme más cerca de los que piensan que el hombre no ha llegado a existir sobre la tierra para suicidarse poco a poco o de golpe. Aunque con frecuencia, con harta e irritante frecuencia, no vea en torno a mí la inteligencia, la buena voluntad y la entrega al trabajo que para no ser la espera de un gratuito maná salvador requiere siempre la verdadera esperanza (Laín, s/f, 4).

En el mismo año, 1978, publica *Antropología de la esperanza*, que, como se sabe, es la reproducción, más o menos literal, de la parte sistemática de *La espera y la esperanza*, acompañada de una “reducción quintaesencial” -llevada a cabo por Diego Gracia, según nos cuenta Laín en la Introducción- de las

numerosísimas páginas de que constaba la parte histórica. Va acompañada, porque las circunstancias ‘actuales’ así lo exigían, según nuestro autor, de un “Epílogo: Esperanza, historia y escatología”, en que expone el pensamiento de Bloch y Moltmann. Dijimos que la razón por la que en nuestra clasificación establecíamos el límite de la primera época en 1978, era porque en esta obra Laín sigue dando por bueno la condición dual del ser humano habiendo podido reestructurarlo respecto a lo que pensaba en este sentido en 1957, y no lo hizo. Y sin embargo, en las páginas que dedica a Bloch -que reproducirá quince años más tarde en la revista *Anthropos*, ahora con el título “Bloch y la esperanza”- utiliza ideas y conceptos, cuando deja ver su propio pensamiento, que están claramente más cerca del monismo estructurista que profesó en su última época. Sirva como ejemplo, el siguiente: “(espera) últimamente el todo de la realidad cósmica, por tanto, la materia del mundo...espera en el esperante el todo de lo real-material” (Laín, 1978a: 222). Es decir, ya no sólo espera el espíritu, como ha venido repitiendo, sino también la materia cósmica en la que ya no hay lugar para el espíritu. Y todo ello en un mismo año, en 1978. Dado que estas ideas las deja ver cuando habla del *sujeto* de la espera y de ello, como ya avanzamos, nos hemos de ocupar en el apartado que hemos titulado “Vivir en esperanza”; allí remitimos.

c. La esperanza de un psicoorganismo (1979-1988)

1983. Con motivo del centenario de Ortega, Laín escribe el artículo “Creencia, esperanza y amor”, en que analiza la importancia que tienen en el filósofo madrileño estas “actividades” como modos de instalarnos en la convicción y la vivencia de la realidad. Por lo que respecta a la esperanza, antes de exponer el pensamiento orteguiano, añade un nuevo elemento a la estructura antropológica de la esperanza con respecto a lo que nos había dicho en *La espera y la esperanza*. Así, mientras allí eran la espera y la confianza los elementos básicos de la esperanza, añade ahora un tercero: “el inteligente esfuerzo del que espera”, pues “sin la elaboración de proyectos y sin un operante y adecuado cumplimiento de ellos, no cabría hablar de esperanza, sino de presunción vana”. Lo cual viene a certificar lo que en otros textos ya anunciaba: la importancia del hacer humano, en sus diferentes facetas, en el acontecer y despliegue de la esperanza. Al hilo de la interpretación del concepto de felicidad en Ortega, afirma:

La vida real es siempre una trama cambiante y sucesiva de desesperación y esperanza. Esperanza, ¿de qué? Conocemos ya una primera respuesta: esperanza de felicidad, de plena coincidencia entre la vida proyectada y la vida efectiva, de ajuste verdadero entre la vocación y la ejecución; esperanza de la instalación en una vida que haga posible “la muerte regocijada”, en cuanto que diariamente

se la emplea en aquello por lo cual sea capaz de morir quien la hace (Laín, 1983c: 93).

Pero eso no ha de ser todo. Laín pretende mostrar que también en Ortega la esperanza apunta a una realidad trascendente. Pues, si por una parte, la vida del ser humano parece bastarse a sí misma: “la vida vale por sí misma”, por otra, “la vida es siempre deficiencia, afán, sed” de una verdad que siempre es parcial, una perspectiva, un mero punto de vista de una “verdad total y omnimoda”; de donde resulta que “el hombre, tenga ganas en ello o no, sea un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior”, pues, ¿cómo puede una misma vida ser menesterosa y feliz a la vez? Laín, echando mano de Pascal, para quien para entender a un autor hay que poner en conexión sus pensamientos contrarios, afirma:

Solo una respuesta cabe: admitir que la vida humana descansa metafísicamente sobre una realidad trascendente a ella misma, la cual constituye a un tiempo el fundamento postrero de su realidad propia y su propia felicidad y el definitivo término de referencia de todos sus deseos y proyectos. A ese término lo llamó una vez Ortega “Dios a la vista”, y concibió otra como “regusto de eternidad” el ocasional contacto con él (Laín, 1983c: 93-94).

1984. En el Prólogo que escribe Laín para la primera edición de la publicación de *La espera y la esperanza* en Alianza Editorial -del que se conserva el manuscrito de siete folios, con numerosos ‘tachones’ y rectificaciones en el Fondo Laín Entralgo- termina con una reformulación del imperativo categórico kantiano que, por su importancia en la línea de lo que acaba de llamar “inteligente esfuerzo”, merece destacarse:

¿Qué nos es lícito esperar, más aún, qué podemos esperar hoy los habitantes de este minúsculo planeta? ¿El holocausto nuclear? ¿La nivelación termodinámica? ¿El hormiguero orweliano? ¿La “patria” que anuncia Bloch? ¿El término inexorablemente mortal de la pasión inútil que para Sartre es ser hombre? ¿Una vida transmortal que concede definitiva realidad a la fugaz vida terrena y otorgue sentido último a sus afanes? ¿La pura disolución en la mudez sin nombre del proceso cósmico? Que cada cual encuentre su respuesta, o que viva el duro trance de buscarla y no encontrarla. Algo, sin embargo, debe unirnos a todos... Algo que para los hombres de voluntad no corrompida podría ser el atenimiento a esta modificación del imperativo categórico kantiano: “Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías poder esperar”. Durante lo que me quede de vida, así querría vivir yo (Laín, 1984d: x; 1984e: 7).

Sin duda, a mi juicio, este es uno de los pasajes más bellos de la obra de nuestro autor -y hay muchos- y que mejor refleja aquello en que ha de consistir una actitud esperanzada: “vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías poder esperar” ¿Acaso cabe expresar mejor la relación entre vida, vocación, esperanza, condición intelectual, condición moral y muerte, en tan pocas palabras? A buen seguro que Kant, a mi juicio, no hubiese tenido reparo en ponerlas junto a su cielo estrellado y su ley moral.

Con esa misma formulación termina igualmente un artículo publicado en *El País*, con fecha 1 de junio de 1984, con el siguiente título: “Más sobre la esperanza”-del que se conserva el manuscrito original, con esquemas y numerosos ‘tachones’ y rectificaciones, siete folios, en el Fondo Laín Entralgo (Laín, 1984g)- en el que en relación con el tema de la muerte, afirma, por un lado, que “A la luz de nuestra personal posición ante la muerte debe ser entendida y juzgada la consistencia de nuestra esperanza, si seriamente queremos dar razón de ella”, y pregunta, por otro, “¿qué se espera, cómo se espera cuando la muerte propia no es simple posibilidad, sino probabilísimo e inminente evento?”, respondiendo que son cuatro las actitudes que él ve: la *indecisión* -cita a Rabelais y su “gran quizás”-, la *nada* -Don Juan Tenorio: “No hay más mundo que el de aquí”-, la *inmortalidad* -Platón: la muerte como separación de un cuerpo y un alma inmaterial e inmortal- y la *resurrección* -el cristianismo-.

A continuación traslada la misma pregunta pero referida ahora al género humano: “¿qué sentido tiene, si tiene alguno, la historia del género humano?, viendo también aquí cuatro respuestas posibles: aquella en la que *se juntan el pesimismo y la desesperanza* -que llevará “al suicidio y la entrega evasiva y total al goce del presente; la *desesperanza en cuanto a la especie y la abnegación en cuanto a la conducta* -pone como ejemplos a Leopardi, Sartre y Bloch-; la conjunción entre un *optimismo relativo e inseguro y una esperanza más o menos firme*, pero nunca cierta el cristianismo- y, finalmente, aquella en que se funden la *esperanza histórica y la esperanza transmundana* -y pone como ejemplo a Joaquín de Fiore y sus seguidores- (Laín, 1984f: 11-12).

También en *Antropología médica para clínicos*, 1984, hace alguna referencia a la esperanza (Laín, 1984c: 62, 51, 472), siempre en los términos que venimos comentando. En la página 151 escribe unas palabras -que un año más tarde reproducirá en “La intimidad del hombre” (Laín 1985b: 11)- en las que diferencia entre la esperanza contemplada desde un punto de vista psicológico y otro metafísico (“en términos de realidad”). El primero relaciona los conceptos “razonable confianza” y “esfuerzo”, mientras que el segundo incide en lo mismo pero con la salvedad de que es necesaria “la cooperación de algo que trasciende mi esfuerzo (para llegar) al futuro estado de mi realidad que proyecto y espero”. Por su parte, en la página 472, tras referirse al papel que juega la esperanza en el moribundo, en el contexto de las fases que estableciera Kübler-Ross -a lo que ya nos referimos en la cuarta etapa del discurso sobre la muerte-, distingue entre “esperanza común” y “esperanza genuina”. Aquella “está orientada hacia algo

mundano, exterior, concreto y contingente, por lo cual siempre lleva en sí un coeficiente de ilusión vana y siempre se halla sujeta al azar y a la decepción”, mientras que la “genuina” -que surge de la ruina total de la mundana- “está libre de toda ilusión referente al mundo y orientada hacia algo indeterminado, nebuloso, carente de contorno; algo que en cualquier caso se refiere a la persona del enfermo y atañe a su futuro, a su perduración”.

Precisamente, en un texto que aparece en el Fondo Laín Entralgo sin fecha ni título (un folio, a máquina), tras hacer referencia a su libro *La espera y la esperanza*, menciona a esa psiquiatra americana para decir que:

(Ella) ha estudiado en centenares de desahuciados las situaciones terminales. Y dice que con gran frecuencia, antes de llegar al trance de ser moribundo, pero cuando ya lo ven como algo próximo, en muchos de ellos hay una actitud vaga de asentamiento en la existencia, de que esto no se acaba (Laín, s/f: 1).

1986. Existe un documento en el Fondo Laín Entralgo, “Sobre la esperanza” -manuscrito, con ‘tachones’ y rectificaciones, de cinco folios-, que debió ser escrito también para el diario *El País* -antetítulo: Prosas testamentarias- en que se refiere, por una parte, a la actualidad del tema de la esperanza, citando a “los pensadores españoles todavía jóvenes: Muguerza, Gómez Caffarena, Ignacio Sotelo”, dedicando el resto a analizar el tema de la esperanza y su relación con la angustia en el contexto de la muerte en los términos que ya conocemos: “en el avance del hombre hacia el futuro hay a la vez, esencialmente fundidas entre sí, angustia y esperanza” (Laín, 1986l: 4) -La fecha está deducida de la nota en que señala que (de todo ello) “escribía yo hace treinta años”-.

Ese mismo año publica Laín *Teatro del mundo*, en el que se insertan, entre otros, los siguientes artículos: “Tres calas teatrales en la vida actual” -siendo la primera: “Esperando a Godot”-, “Picasso, problema y misterio” y “La desesperación en la vida del hombre”.

La primera, “Esperando a Godot” es un comentario a la “más importante creación del teatro del absurdo”, obra de Samuel Beckett. Precisamente, un documento manuscrito hallado en el Fondo Laín Entralgo -ocho folios, con ‘tachones’ y rectificaciones- y que lleva por título “En la muerte de Beckett”, es prácticamente el mismo que aquél. Lo cual significa que si este autor falleció en diciembre de 1989, Laín se limitó a sustituir un enunciado por otro y a hacer algún pequeño retoque. La trama gira en torno a aquello que todas las personas esperan: la felicidad y del grado de participación de quien ello espera con vistas al logro del objeto que se espera. Si lo que se espera ha de llegar tras la muerte, entonces Godot resulta ser “el objeto de una fe y el término de una esperanza... la realidad de un Dios creador y sustentador” totalmente misterioso para la razón humana; si, por el contrario, Godot llega en la vida del hombre, puede hacerse

efectivo a través del trabajo, de la comunión interpersonal, de la degustación de la belleza y del dolor, adquiriendo entonces la forma, en esas fugaces ocasiones que se hace presente de “elevados instantes”, “presentes eternos”, “grandes mediodías”, pero, “en su verdadera realidad, ¿qué son? ¿Trampa que nos tiende lo absurdo de nuestra existencia? ¿Prenda de la posibilidad de que Godot realmente llegue?” (Laín, 1986c: 44; 1989d: 8).

En el segundo, “Picasso, problema y misterio”, Laín reflexiona muy brevemente en torno al dolor y a la desesperanza (Laín, 1986c: 118-120), y en “La desesperación en la vida del hombre” se detiene en analizar algunos conceptos, tales como la “presunción”, referida al esfuerzo -“aquellos que se creen que con sólo sus fuerzas son capaces de conquistar la plenitud de su propia naturaleza”- y al merecimiento -“el que confía firmemente en lo que por su dignidad le es debido”-; la “desesperanza” -citando de nuevo a Leopardi y Sartre- y, finalmente, “la incierta esperanza” en donde se encuentra con “la inquietud”. Se preguntaba san Alberto Magno: “*Numquid durabo?* ¿Es que no voy a perdurar?” Distingue Laín dos posibles campos de respuestas, según hagan referencia a uno u otro tipo de realidad; así, habla de la inquietud por la perseverancia: que consiste en seguir viviendo; y otro, radical y metafísico, que hace referencia a la muerte: “después de mi muerte, ¿qué va a ser de mí? Es la inquietud de la perduración” (Laín, 1986c: 208-220). Y sigue diciendo Laín:

La esperanza del hombre -su personal confianza en el logro de la felicidad a la que aspira nunca puede ser cierta... la incertidumbre y la inquietud son parte ineludible de la realidad psicológica de la esperanza... (llegando a distinguir) los siguientes momentos de la inquietud humana:... *inquietud del error*;... *inquietud del fracaso*; mi inquietud respecto de si yo seguiré siendo el que ahora soy cuando llegué a realizarse lo por mí proyectado. Es la *inquietud de la muerte biográfica*; mi inquietud respecto de si yo seguiré viviendo o ya no viviré cuando lo que ahora proyecto llegue a cumplirse. Es la *inquietud de la muerte biológica*; mi inquietud respecto de si yo seguiré siendo allende mi muerte, o quedará con ella reducido a “nada”. Es la *inquietud de la aniquilación*; si se quiere, la *inquietud de la muerte metafísica*” (Laín, 1986c: 220-221).

De la relación inquietud-muerte ya hemos hecho mención en la Primera parte de nuestro trabajo, cuando hicimos una introducción al problema de la muerte en Laín.

1987. Dentro del seminario que con el título genérico “La recuperación de la esperanza” organizó el Instituto Fe y Secularidad en el primer semestre de 1987, con un total de 10 ponencias, le correspondió impartir a Laín la primera de ellas el día 19 de enero, con el siguiente título: “¿Existe en el ser humano una

esencial capacidad de esperar?” De esta ponencia disponemos del manuscrito de veintidós folios, con muchos ‘tachones’ y rectificaciones y de un folio en que se puede ver el programa de todo el Curso. Entre otros, debieron participar también, José Luís López Aranguren, Juan Rof Carballo, José Antonio Gimbernat, Andrés Tornos, Pedro Lamet y Antonio Blanch –coordinadores-, Julio Lois, Juan Martín Velasco y Juan Luís Ruiz de la Peña. Tras comenzar afirmando que:

Por esencial imperativo de su realidad, todo ente cósmico existe temporalmente. En consecuencia, a su existir pertenecen en todo momento un presente, un pasado y un futuro. Pero la relación del pasado y el presente con el futuro -por tanto, la índole de la futurición- no es la misma en todos los entes cósmicos. Tres son, a mi juicio, los modos principales de ella: la determinación, la pretensión y el proyecto (Laín, 1987d: 1).

Después de analizar la “determinación” y la “pretensión” como modos de relacionarse los entes inanimados y los animales, respectivamente, con el tiempo, se detiene en el proyecto como modo específicamente humano. Sin duda, de su larga reflexión, la novedad respecto a textos anteriores viene de la mano de dos conceptos que vemos utilizados por primera vez, encumbrados, además, a tener un notable protagonismo. Son los de: “esperanza transocasional” y “esperanza transituacional”

Adviértalo o no lo advierta, el hombre aspira de continuo -y por tanto *en* todo proyecto, *en* el seno secreto de todo proyecto- a la consecución de algo estrictamente transocasional y transituacional: un estado de su existencia en el cual desaparezca definitivamente la indigencia inherente al hecho de tener que proyectar. “Felicidad” es el nombre que tradicionalmente se le viene dando a tal estado” (Laín 1987d: 11-12).

Ocupándose a continuación en examinar estos modos de presentarse la felicidad en tres campos distintos: el cristiano, el marxista y el presencialista -quienes viven instalados en un permanente presente-, en un discurso que recuerda lo que hemos visto ya.

Finalmente, de 1987 data asimismo un Prólogo que Laín escribe al libro de Federico Mayor Zaragoza *Mañana siempre es tarde*, en donde vuelve a insistir en que “la esperanza supone condición y esfuerzo” (Laín, 1987c: 12).

d. La esperanza de una estructura cósmica (1989-2001)

1989. En *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín hace una escueta referencia para mostrar, como ya hiciera en 1957, cuando publicó *La espera y la esperanza* y estudiaba allí las estructuras anatómicas y funcionales que hacen posible la esperanza y su posible patología (1965b: 772-777; 1978a: 72-77), que la ejecución que comporta el esquema en que se manifiesta la esperanza: pretender-proyectar-esperar con esperanza o temor, “implica la participación de los procesos neurofisiológicos que a cada uno de ellos corresponde” (Laín, 1989c: 176), como también ponen de manifiesto determinadas lesiones cerebrales o endocrinas que afectan al sujeto en el sentimiento de esperar: “esto fue lo que me condujo a aislar como síndrome psicopatológico la alteración morbosa del esperar, y a dar a ésta el nombre genérico de *diselpidia* (del griego *elpis-idos*, la esperanza)”, o como determinadas situaciones que afectan a esa misma estructura orgánica. En este sentido pone como ejemplos, el de unas ratas - a las que en un estudio experimental se les privaba por completo de cualquier posibilidad de luchar por sobrevivir por lo que acababan renunciando a su esfuerzo y morían- y a la situación de unos prisioneros norteamericanos en la guerra de Corea que, al verse ya sin posibilidad alguna, se entregaban “moralmente” a su suerte y morían; esto es, afirma Laín, “la muerte iba precedida por la instauración de un “síndrome de entrega”” (Laín, 1989c: 177).

En 1990 se publica por primera vez *Hacia la recta final*, libro en que lleva a cabo un repaso de lo que han sido sus principales obras anteriores, haciendo constar, cuando sea el caso, aquellas cosas que llegado este tiempo cambiaría. De *La espera y la esperanza* (Laín, 1998a: 171-191) destaca que lo que modificaría sería el la concepción dual del sujeto esperante.

Movido por el tradicional dualismo antropológico que sin reflexión suficiente yo profesaba entonces, un capítulo de mi libro llevaba por título “Cuerpo y espíritu en el acto de esperar”. Digo en él: “El cuerpo humano *exige* que la espera humana sea proyecto, y el espíritu humano -espíritu encarnado- *se ve obligado* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. Hoy no escribiría esto. Hoy considero científica y filosóficamente inadmisibles el dualismo antropológico... y pienso que el hombre *es* su cuerpo... En tanto que cuerpo humano espera nuestro cuerpo (Laín, 1998a: 190).

En la misma obra, pero revisando ahora lo que hubo dicho en otro gran libro suyo: *Teoría y realidad del otro*, ironiza sobre el hecho de que por haber escrito tanto sobre la esperanza y el “otro”, mucha gente le tilde de “optimista”, lo que aprovecha para recordar la diferencia existente entre un optimista -el optimismo no pone condiciones; piensa el optimista que todo le saldrá bien- y un esperanzado -“la esperanza pone condiciones. Si yo hago tales cosas y tales otras,

algo o mucho de lo que espero se realizará”- y para declararse, como no podía ser de otro modo conociendo su hacer, “un hombre esperanzado” (Laín, 1998a: 234-235)

1992. Publica *Cuerpo y alma* en donde se expresa en términos ya vistos. Tras señalar que la creencia, el amor y la esperanza

Son los tres modos básicos de enfrentarse el hombre con lo real, por lo que la existencia humana es a la vez y de manera radical *pística*, *filica* y *elpídica*, (esto es) se mueve incesantemente en el ámbito de la creencia (o la descreencia), del amor (o del odio) y de la esperanza (o de la desesperación y la angustia) (Laín, 1995b: 184).

Nos recuerda los modos en que cabe considerar la esperanza: psicológicamente - “una razonable confianza en que, mediante un esfuerzo idóneo, podrá conseguir lo que se proyecta y se espera”-, y en términos de realidad -“un confiar *realmente* vivido por mí, y razonablemente atendido a la *realidad* del mundo, en que mediante mi esfuerzo llegaré al futuro estado de mi *realidad* que yo proyecto y espero”- (Laín, 1995b: 186), para terminar aludiendo a la inquietud como forma que acompaña el esperar humano, atendiendo a los modos concretos en que se manifiesta -a los que acabamos de hacer mención unas líneas más arriba-

En el mes de noviembre de 1992, dentro del Seminario: “Fin de siglo”, pronunció Laín una conferencia titulada: “La esperanza de los hombres en este fin de siglo”, de la que tenemos el documento mecanografiado (quince folios), hallado en el Fondo Laín Entralgo. Desarrolló el tema en torno a lo que a la humanidad le cabe esperar en estos tiempos, diversificando esa esperanza en seis campos: el simple vivir, la alimentación, el trabajo y el ocio, el saber, la formación y la convivencia. Respecto al hecho de que en estos terrenos, llegue a ser realidad lo que se proyecta; es más, ante la posibilidad del fracaso, cierra la conferencia aludiendo a la célebre frase de Senancour en su libro *Oberman*. Allí, el autor francés, hablando de una esperanza más allá de la muerte, “dice algo que yo encuentro espléndido: El hombre es perecedero, dicen que es perecedero. Puede ser, pero si es así, perezcamos resistiendo. Y si la nada nos está reservada, hagamos que esto sea una injusticia” (Laín, 1992d: 15).

1993. Este es un año en que publica dos importantes obras dedicadas -casi por completo, en el primer caso; totalmente, en el segundo- a analizar el tema de la esperanza. Son sus títulos: *Creer, esperar, amar* y *Esperanza en tiempos de crisis*. En el primero de ellos, (Laín, 1993a: 147-195), mantiene en lo esencial el mismo discurso que hiciera en 1957 cuando publicó *La espera y la esperanza*, pero introduce algunos conceptos que no están allí presentes e incorpora alguna idea nueva, al tiempo que elimina otras, que están en consonancia con el monismo que ahora profesa, frente al dualismo de épocas anteriores: “mi actual

concepción de la realidad del cuerpo humano me ha obligado a revisar a fondo el capítulo ‘Cuerpo y espíritu en el acto de esperar’, tan central en la antropología de la esperanza expuesta en mis anteriores publicaciones” (Laín 1993a: 148), de tal manera que ni el cuerpo ya no *exige* ni el espíritu *se ve obligado*. De ahí que cuanto vaya a decir ahora habrá de contar, como necesario punto de partida, con un epígrafe que titulará “La esperanza del hombre dentro de la evolución del cosmos”, y que comienza con las siguientes palabras:

Desde que aparecieron las partículas elementales en los primerísimos instantes de la génesis del cosmos, el movimiento de los entes materiales hacia el futuro, la evolución de la materia, ha sido realidad constante. En la futurición han visto un esencial momento de la existencia humana... Dilthey, Ortega y Heidegger... Marías ha inventado el adjetivo “futurizo”... La dimensión “hacia”, dirá Zubiri, pertenece constitutivamente a todas las formas de lo real... (yo propongo) el término *prodeuncia* (del verbo latino *prodeo*, avanzar, adelantarse) para designar la esencial “tendencia hacia” de la realidad material (Laín, 1993a: 149-150).

En este contexto, pues, lo que varía en el discurso es el fundamento en tanto que origen, el fin último al que ella tiende, y algún que otro término de la estructura, manteniéndose *grosso modo* el concepto de esperanza como tal. Respecto al primero, ahora, el que de verdad espera -independientemente de que también antes participara el cuerpo en ello- ya no es el espíritu, puesto que ese “hipotético principio de la realidad del hombre... no es sino un modo de actuar y manifestarse la peculiar estructura de la materia cósmica que en esencia es el cuerpo humano... en tanto que regido por el cerebro” (Laín, 1993a: 159). Respecto al fin último, se constata que en el presente discurso desaparece por completo toda referencia al “sumo bien” y cuanto en torno a él se conjeturaba. Incluso la expresión “seguir siendo siempre” no es utilizada y sólo en una ocasión se refiere al “para siempre” (Laín, 1993a: 181).

Otros términos presentan carácter de novedad en su discurso sobre la esperanza: *seguir siendo uno mismo*, y *ser más*, en el triple sentido de ser “*él mismo*”, *ser más hombre* y *ser sin límite*. Apenas aparece el tema de la relación creación-vocación ni el papel que otorgara a la realidad. Por supuesto, tampoco el concepto “religación”. Por lo demás, señala que debe reservarse el nombre de esperanza “al hábito de la segunda naturaleza del hombre... por obra del cual confía de modo más o menos firme en la favorable realización de los diferentes modos de ser en el futuro que de continuo exige su espera vital y le brinda el mundo (Laín, 1993a: 173).

En el otro libro publicado este mismo año, *Esperanza en tiempo de crisis*, repasa en la práctica totalidad del mismo el pensamiento *epidológico* en un buen número de pensadores: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre y Moltmann, remitiendo a un solo capítulo -“¿Es posible no

esperar?”, pág. 265-283)- la exposición de su propio pensamiento. Habla de tres tipos de esperanza: la biográfica, la histórica y la transbiográfica y transhistórica. Respecto a la primera, viene a reproducir lo que dijera años atrás en el artículo “Cansancio de vida y desesperanza”; respecto a la segunda, distingue en su exposición entre la esperanza en el futuro de la humanidad y la esperanza en el futuro de un grupo humano. Es en la esperanza transbiográfica en la que se mueve la relación muerte-esperanza. A ello dedica apenas una página y media de extensión. Tras recordarnos el *non omnis moriar* de Horacio y el *non omnis confundar* de Bloch, nos advierte que junto a estas dos formas de enfrentarse al problema de la muerte, se da también la cristiana -“sobre las que no me detendré en dilucidar cuál de ellas parece ser más razonable”- y, finalmente, la de quienes -“sobre todo entre los hombres más cultos”- afirman, “expresa o tácitamente: *omnis moriar: todo yo moriré*”, pero (hablando Laín como uno de ellos)

No porque la realidad de mi cuerpo quedará totalmente aniquilada... sino porque estoy firmemente convencido de que mi realidad como persona, esto que llamo “yo” y psíquicamente vivo, desaparecerá por entero y para siempre con mi muerte (Laín, 1993b: 280).

Son estos seres humanos los que viven sin esperanza y sin miedo *-nec spe, nec metu-*, como decían los estoicos. De ahí que “Sí, es posible no esperar con esperanza transbiográfica”. Pero, señala nuestro autor: “lo que no parece posible... es no plantearse el problema de la esperanza o la desesperanza subyacente a la interrogación “¿qué va a ser de mí?”” Ante la que, por su carácter de pregunta última, sólo puede haber, como ya sabemos, creencias y no certidumbres.

Al hablar de la esperanza transhistórica, Laín vuelve a plantear como hiciera en el Epílogo de *Antropología de la esperanza* al hablar de Bloch, o como, más recientemente, en *Crear, esperar, amar*, el papel que viene a jugar la esperanza en el contexto del dinamismo cósmico, asunto éste del que nos ocupamos a continuación en el epígrafe “Dinamismo cósmico y esperanza”. Antes hemos de finalizar nuestro recorrido por lo que ha dicho el último Laín sobre el tema de la esperanza.

1995. En *Alma, cuerpo, persona*, no se ocupa de la esperanza. Sólo cita la desesperanza como una de las seis actitudes que el ser humano puede tener ante lo trascendente -junto a la evasión, el nihilismo, la metáfora, el agnosticismo y la creencia, a lo que ya hicimos referencia en la Tercera parte- (Laín, 1995a: 290).

1996. En una entrevista que se le hace a Laín en el libro *Vivir la historia. Reflexiones desde la experiencia*, le pregunta Teresa Rodríguez de Lecea sobre la muerte. Laín cita el caso de un médico de Heidelberg, H. Plügge, que trabajó con enfermos cancerosos deshauciados y que pudo constatar que al final de la vida

“aparece una actitud vaga, pero no se trata de actitud religiosa... se trata de una actitud frente a un más allá que se presenta como una cosa vaga, pero en cierto modo prometedora”. A este caso une el testimonio de la doctora Kübler-Ross que ya hemos citado. Al final de esas referencias, nuestro autor concluye diciendo que

Es posible, e históricamente se ha manifestado, que hay unos conceptos del más allá desde los primeros cultos a los muertos, que se viene dando desde la prehistoria hasta acá. Tiene una base antropológica. El cristiano lo ve de una manera, el mahometano de otra, los judíos de otra, el budista de otra. Cada uno se queda con lo que quiere. Pero, en fin, hay una actitud frente a eso que tiene una base antropológica. No es religioso, sino antropológico y natural (Rodríguez, 1996: 263-264).

Unas líneas antes, informa Laín de una conferencia que “he tenido que escribir bien, a mi pesar”. Su título “Esperanza y enfermedad”, cuyo texto apareció en la caja 35 del Fondo Laín Entralgo. Son ocho folios escritos ya en ordenador en los que hay alguna pequeña rectificación. Entre otras cosas, se pregunta: “¿qué puede esperar y qué espera el enfermo? La respuesta es sobremanera obvia: la salud”, es decir, que hasta que advierte la perspectiva de que la muerte está ya próxima el enfermo lo que espera es seguir viviendo, pero “Ante la inminencia de la muerte, ¿puede el enfermo morir con esperanza? Con otras palabras: la esperanza en la vida perdurable... ¿cómo se hace psíquicamente real en el moribundo? Y más adelante escribe:

¿Sólo teologal, sobrenatural, puede ser la esperanza en la vida perdurable? Dicho de otro modo: la esperanza de existir más allá de la muerte, ¿sólo pueden darse en quienes profesan una religión positiva? Reil, un gran médico alemán del siglo pasado, escribió, antes de que los recursos terapéuticos comenzasen a ser lo que ahora son: “Los enfermos incurables pierden la vida, pero no la esperanza” Tal sentencia, ¿se refería *también* a la esperanza en la existencia de una vida allende a la muerte? (Laín, 1996h: 5-6).

Es aquí cuando cita al doctor H. Plügge y a Kübler-Ross, como decía en la entrevista, y termina con Rabelais y su “*le grand peut-être*”, “el gran quizás”, como llamó a la muerte.

En este mismo año, 1996, situamos dos documentos encontrados entre las cajas del Fondo Laín Entralgo y que guardan relación entre sí. En uno de ellos (cuatro páginas, escrito a máquina), titulado “La esperanza trágica”, y que se publicó en el diario *ABC* en abril de este año, Laín habla al comienzo de un texto escrito con anterioridad sobre el contenido humano del teatro de Buero Vallejo. Este texto es el otro documento. Titulado “La vida humana en el teatro de Buero

Vallejo” (once folios, con algún que otro ‘tachón’ y rectificaciones) lo situamos, nos obstante no tener dato fehaciente alguno, en este mismo año.

En éste, con el fin de comentar las obras de Buero Vallejo, habla Laín de “la esperanza de lo penúltimo y cotidiano” y de “la esperanza de lo último, de la perfección, en el sentido etimológico de esta palabra, de la cabal satisfacción de nuestras deficiencias y aspiraciones... (por ejemplo) la del marxista o la del cristiano convencido que espera la resurrección” (Laín, 1996i: 7). Esta esperanza de lo último, dice Laín, se halla

Radicalmente traspasada por la incertidumbre; incertidumbre que se hace máximamente notoria cuando el esperar a pesar de todo, *contra spem*, y el intento de conseguir por rebelión contra la deficiencia lo que se espera, chocan frontalmente con la imposibilidad ocasional o con la muerte; en definitiva, con el fracaso. Entonces la esperanza insegura se hace *esperanza trágica* (Laín, 1996i: 9).

En el otro documento, Laín añade que en la esperanza de lo penúltimo lo que se espera es el *advenimiento de lo normal*, en tanto que en la esperanza de lo último lo que se espera es el *advenimiento de lo salvador*, “en el sentido de los dos versos de Hölderlin -“Porque donde está el peligro/ allí nace lo que salva”- que tanto dieron que pensar y qué decir a Heidegger”. Esta esperanza de lo último, se manifiesta, psicológicamente, bajo tres formas: *aprobemática*, cuando quien espera da por cierto el objeto de la espera. De ella dice Laín: “Envidiemos la íntima tranquilidad que esa seguridad procura, pero no la falaz seguridad que la determina” (Laín, 1996j: 2); *insegura*, cuando es menos confiada, como la que con su *Numquid durabo?* -¿es que voy a perdurar?- proclamaba San Alberto Magno, y *oculta*, entendiéndola por tal la de aquellos que “creyéndose a sí mismos desesperanzados, más aún, pensando que la esperanza de un advenimiento de lo salvador es en sí misma absurda -así Leopardi, Sartre...- no se suicidan y prosiguen su vida” (Laín, 1996j: 3).

Para Laín, esa esperanza oculta, pero sin la consideración de que el hecho de esperar lo último es en sí absurdo, es lo que Buero Vallejo llamó esperanza trágica. Añade Laín: “es trágica la esperanza cuando quienes la viven y la manifiestan, sin imaginarla de modo concreto, profunda e indeliberadamente, la sitúan más allá del fracaso y de la muerte”, y pone como ejemplos la que Jaspers vio en el fondo de las situaciones-límite de la existencia humana y “acaso la que el último Heidegger pone en el fondo de su reflexión sobre la serenidad como virtud salvadora”. Sobre el fundamento de esa esperanza trágica, según Laín, Jaspers respondería que sería “la invisible realidad totalizadora y fundamentante que yo llamo *das Umgreifende*, lo Abarcante”, y poniendo un ejemplo de Buero Vallejo, reproduciendo lo que dice el protagonista Silverio en la obra *Hoy es fiesta*, escribe: “A ti te hablo, misterioso testigo, que a veces llamamos conciencia... A ti, casi innumerable, a quien los hombres hablan cuando están

solos, sin lograr comprender a quién se dirigen”, o lo que “en nombre de todos los monologantes”, escribió Antonio Machado:

*Quien habla solo espera
hablar a Dios un día.*

Hasta aquí lo más esencial de lo que sobre el tema de la esperanza dijo Laín Entralgo cuando la perspectiva desde la que nos situamos en nuestro análisis es la consideración de la muerte como un fenómeno cósmico, como algo invisible que *siempre* ha estado, está y estará ahí engullendo *todo* lo visible, que, ciertamente, nos afecta en tanto que inmersos en el espectáculo, pero que no nos urge a dar una respuesta inmediata de carácter personal hasta tanto no se hace presente en nosotros obligándonos a subir al escenario. En igual medida, el discurso que se haga sobre la esperanza está ligado necesariamente a la distancia. Carece de la inmediatez que exige la muerte cercana. De ello se ha de ocupar el apartado siguiente (3)

d.1 Dinamismo cósmico y esperanza

¿Modifica en algo la concepción que de la esperanza pueda llegar a tenerse, el hecho de considerar que el ser humano sea una estructura material más -hoy por hoy la más compleja y desarrollada- de una evolución cósmica, escenario común de todo lo existente? ¿Qué cabe esperar para quien se sabe parte integrante de ese proceso cósmico? Desde la perspectiva que hemos adoptado en nuestro estudio, ¿qué papel viene a jugar la esperanza en el dinamismo de la materia como modo de superar la presencia inexorable de la muerte?

Situados en el ámbito conceptual propio de esta última etapa del pensamiento antropológico de Laín, la más científica, sabemos que en el devenir de una evolución cósmica de unos catorce mil millones de años, la materia, convenientemente organizada en tanto que estructura humana, ha llegado a pensar, desde sí misma, en sí misma y en cuanto le rodea. La materia se ha constituido auto-pensante en una realidad, la humana, que ha debido pagar con la “soledad cósmica” el hecho de separarse del resto de la evolución, pudiendo así contemplar (contemplar-se) y conocer (conocer-se) en su nuevo estado de abierto.

Un número indeterminado de subpartículas pululando por un universo infinito, merced a determinadas leyes que, al igual que ellas, también tuvieron su origen en una explosión primigenia, acabaron organizándose en una estructura complejísima que piensa en sí y en aquello que no es ella misma. He ahí a la materia pensante. Este es un hecho sorprendente, maravilloso, que nos produce una profunda admiración, tanto por lo que representa en sí mismo como por el hecho de que haya surgido de ello mismo un “alguien” que llegue a ser consciente de todo ello. En un principio, sentirnos partes de ese proceso y, sobre

todo, ser sus descubridores, nos convierte en la luz que ilumina y da calor a lo que de otro modo permanecería “siempre” en una desconocida y fría oscuridad cognoscitiva. De los numerosos textos de Laín en los que utiliza este lenguaje para expresar esta idea, elijamos el siguiente:

Sólo asomándonos intelectivamente al básico enigma de un cosmos que adquiere sentido en la conciencia personal del hombre, cualquiera que sea nuestro modo filosófico de entender este hecho, sólo así podremos penetrar con ambición intelectual en el particular enigma de nuestra conciencia: ser una de las formas de la actividad de una estructura dinámica, nuestro cerebro, en la que el total y fundamental dinamismo del cosmos ha llegado a su, hoy por hoy, supremo nivel (Laín, 1995a: 235).

Pero, al mismo tiempo, sin poderlo evitar, esa misma materia, individualmente considerada, constata su propia disolución y consecuente aniquilación. ¿De qué nos sirve contemplar a cada uno de nosotros, en tanto que materia organizada, espectáculo tan grandioso de manera tan fugaz?

Se ha subido tan alto en la escala cósmico-evolutiva, y consecuentemente en la admiración y en la propia autocomplacencia, que el precio a pagar por la osadía de creer haber desvelado el arcano del universo en tanto que pensantes es, al mismo tiempo, una caída libre hacia el vacío, hacia la nada, o, lo que es igual, una vuelta -la nuestra, la de cada uno- a la condición originaria de subpartículas, naturalmente no pensantes, dispersas de nuevo en un universo infinito. El ser conscientes de lo que nos espera nos puede llegar a desesperar una vez conocida (y sentida) nuestra condición pensante. ¿Para qué -y por qué- una cosa y luego la opuesta?

Todo, hasta lo que se nos presenta como absurdo, es realmente sorprendente. El pasmo que nos provoca todo cuanto hay y sucede -¡y son tantas cosas!- es, en sí mismo, un hecho maravillosamente extraordinario que nos lleva a preguntas y más preguntas.

Para la materia, vuelta a empezar. ¿Una vez más? ¿Infinitas veces más? ¿Hasta que acabe explotando el Sol y con ello desaparezca todo atisbo de vida conocida? Después de un recorrido tan espectacular hasta hacer su aparición el pensamiento, una vez instalado en él, ¿acaso no ha de anhelar la materia, en tanto que tal, y en tanto que individualmente considerada, perseverar en su condición de pensante? ¿Habrá que esperar otros miles de millones de años más para “ver” surgir otra forma de materia-vida pensante que, dando un paso más, acabe imponiéndose a la disolución? ¿Una materia pensante inmortal? ¿Podría llegar a ser ésa la próxima gran novedad en el devenir cósmico?

Por ahora, en efecto, constatamos que perdura el pensamiento como tal mientras que desaparece el individuo pensante. ¿Qué valor es el nuestro, el de

cada uno de nosotros? ¿El individuo al servicio del todo? La continua sustitución de generaciones de sujetos pensantes asegura la pervivencia del pensamiento. Si esto lo llevamos no ya al ámbito exclusivo del pensamiento, sino a la vida de un ser humano en su conjunto y a la vida en general, ¿sirve ésta a idéntico fin? ¿Es acaso eso lo que pensamos, lo que tenemos que pensar, cuando nos hallamos junto al cuerpo sin vida, todavía caliente, de un padre, de una madre o de unos hijos? ¿Es acaso eso lo que debemos llegar a pensar: que sus vidas sirvieron a la especie, que con sus muertes nada se pierde? ¿Es lo único que nos cabe esperar?

¿Qué es lo que al respecto dijo Laín? Nos centraremos en tres textos. El primero, publicado por primera vez en 1978 en *Antropología de la esperanza* y, posteriormente, ya en 1993, en la revista *Anthropos* con el título “Bloch y la esperanza”; el segundo y el tercero, publicados ambos también en 1993, los hallamos en sus obras *Creer, esperar y amar* y *Esperanza en tiempo de crisis*.

En 1978 publica *Antropología de la esperanza* que, como se sabe, es la reproducción, más o menos literal, de la parte sistemática de *La espera y la esperanza*, acompañada de una “reducción quintaesencial” -llevada a cabo por Diego Gracia, según nos cuenta Laín en la Introducción- de las numerosísimas páginas de que constaba la parte histórica. Va acompañada, porque las circunstancias ‘actuales’ así lo exigían, según nuestro autor, de un “Epílogo: Esperanza, historia y escatología”, en que expone el pensamiento epidológico de Bloch y Moltmann. Hemos venido reiterando que la razón por la que en la clasificación del discurso sobre la muerte establecíamos el límite de la primera época en 1978, no era otra que el hecho de que en esta obra Laín sigue dando por buena la condición dual del ser humano, habiendo podido modificarla -como hizo años más tarde en *Hacia la recta final* (Laín, 1998a: 171-191)- respecto a lo que pensaba en 1957, y no lo hizo. Y sin embargo, en las páginas que dedica a Bloch -que reproducirá quince años más tarde en la revista *Anthropos*, ahora con el título “Bloch y la esperanza”- utiliza ideas y conceptos, cuando deja ver su propio pensamiento, que están claramente más cerca del monismo estructurista que profesó en su última época. Sirva como ejemplo, el siguiente:

En la espera de la esperanza auténtica, ¿quién espera, quién es el sujeto del acto de esperar? Después de todo lo expuesto -después de asumido, por tanto, todo lo que a este respecto encuentro asumible en *Das Prinzip Hoffnung-*, mi respuesta (cursiva nuestra) en la que alcanzan cierto desarrollo asertos sólo apuntados en *La espera y la esperanza*, se halla integrada por los tres siguientes puntos: 1. Espera en primer término... la realidad psicoorgánica que físicamente es la persona...2. Espera de manera mediata... la humanidad entera...3. Últimamente, el todo de la realidad cósmica; por tanto la materia del mundo...espera en el esperante el todo de lo real-material (Laín, 1978a: 218- 222; 1993e: 58-59).

Es decir, en la misma obra, *Antropología de la esperanza*, espera el espíritu (Laín, 1978a: 47-82) y, a la vez y en el mismo sentido, espera la materia cósmica, en la que no cabe espíritu alguno, como ha reiterado Laín. ¿Cómo hay que interpretar esta contradicción? Pienso que fueron razones editoriales y/o de disposición de tiempo personal, las que le debieron llevar a publicar en 1978 el texto integro de la parte sistemática de *La espera y la esperanza* tal como se había publicado en 1957, pero que, en buena medida ya se estaba gestando el giro que conocemos. En este sentido, hay que hacer una doble apreciación: la primera, referida a nuestra clasificación: esta circunstancia no afecta, así lo creemos, a lo que se ha dicho en el discurso sobre la muerte; la segunda es que bien pudiera llegar a afirmarse que, *en el ser humano, la materia acaba esperándose a sí misma*. Y así sería única y exclusivamente si no fuese porque Laín ha situado a Dios que, como causa primera, crea *ex-nihilo* el cosmos trascendiéndolo. Pero un cambio importante, a mi juicio, está tomando cuerpo: si en *La espera y la esperanza*, el discurso nos llevaba de la mano de la vocación, como espera auténtica, a la esperanza -más confiada que menos en Laín- en una felicidad eterna, entendida como la participación en el Sumo Bien, desde esta época -mitad años setenta- como hemos comprobado, desaparece toda referencia a esa participación -incluso, la del propio concepto de “Sumo Bien”-, para acabar depositando buena parte de la espera en una creencia: la resurrección, en cuya actitud hacia ello no parece contar tanto el anhelo de que sea reconocido el valor de lo realizado en un determinado orden de la realidad donde impere el valor del “siempre”. Pudiera dar la impresión de que, aunque el fin acabe siendo el mismo, para llegar a él haya sido elegido otro camino. Cosa evidente, por otra parte: si todo muere, toda adquisición se pierde. Sólo un acto de fe, permite esperar que por un milagro que no podemos llegar a imaginar se recupere de nuevo todo: lo que se recibió -el cuerpo- y lo que cada uno puso de su parte -en el desarrollo de la vocación, por citar un aspecto esencial de la persona-. Digamos que el fin último sigue intacto: el seguir siendo siempre, pero cambian los mecanismos de acceso y con ello el discurso. El siguiente texto es un buen ejemplo

Efectivamente, en *Creer, esperar, amar*, nos advierte al comienzo de la parte que dedica a la esperanza de que:

Conforme a la idea de la realidad de los entes cósmicos que en el libro *Cuerpo y alma* he llamado “estructurismo” consideraré, pues, la de la esperanza; mas no según todas las dimensiones del esperar humano, como antaño pretendí hacer, sino en tanto que vía coadyuvante para la posesión de lo real (Laín, 1993a:148).

Consecuencias: 1. Un epígrafe con el significativo título: “La esperanza del hombre dentro de la evolución del cosmos” (Laín, 1993a: 149), en donde Laín lanza la idea del “principio antrópico”: el dinamismo de la materia, tal como lo conocemos, tenía que derivar necesariamente en la presencia humana, esto es, “el curso de la evolución se ve como un camino hacia la hominización de la materia”. Pero, una vez llegados aquí, nos preguntamos ¿qué le cabe esperar a

ese humano, a cada ser humano, cenit del dinamismo cósmico? 2. Ante lo que, fuera ya del epígrafe citado, responde con otros conceptos y argumentos -que han sido citados cuando hemos comentado unas líneas arriba esta obra- y que él mismo resume con las siguientes palabras:

La esperanza genuina, esa que trasciende todos los posibles proyectos y ocultamente les acompaña, tiene como metas el seguir viviendo, el seguir siendo uno mismo y el ser más sin límite; en definitiva, un estado de la realidad personal en el que total y definitivamente -más allá, por supuesto, de la muerte del esperante- logren entera satisfacción todas las aspiraciones de la naturaleza humana (Laín, 1993a: 181).

3. También aquí repite los tres momentos o niveles que esperan cuando se pregunta ¿quién espera?, añadiendo nuevos elementos corporales como causas de la espera humana

a. Un hombre, una persona individual, la realidad corpórea... El lóbulo frontal del cerebro, el sistema límbico y la sinergia hormonal hipófisis-tiroides-suprarrenales constituyen... la subestructura que humanamente gobierna esa universal tendencia de la materia hacia el futuro... b. Espera con la persona esperanzada... la humanidad entera...c. Espera en cada hombre, últimamente, el todo de la realidad cósmica.

Finalmente, en *Esperanza en tiempo de crisis* se refiere a “la esperanza transhistórica” en los siguientes términos:

¿Aniquilación del cosmos, sin que se pueda decir lo que de ella resultará, comienzo de un cosmos astrofísicamente nuevo o de transformación misteriosamente nueva y perdurable?

En cualquier caso, otra pregunta surgirá: la aparición de la humanidad en la evolución del cosmos y su existencia durante los millones de años que sean, ¿tienen un sentido trascendente a esa evolución, o no pasan de ser un minúsculo y pasajero accidente suyo? El hecho de que a través del hombre y su inteligencia se pregunte el cosmos por su propia realidad, ¿será no más que una pasión inútil, según la desoladora sentencia sartriana? ¿Dice algo a este respecto el principio que los astrofísicos actuales llaman “antrópico? (Laín, 1993b: 282).

Laín se muestra muy cauto y escueto en sus reflexiones ante esta cuestiones: “Tremendo problema para un hombre que tenga conciencia reflexiva de serlo”, o bien “No era mi propósito, al concebir este libro, dar una respuesta -mi respuesta- a la precedente serie de interrogaciones y a la que surgió al hablar de la esperanza transbiográfica” (Laín, 1993b: 282). -Recordemos que respecto a esta última

cuestión, Laín entiende que lo que no puede dejar de plantearse nadie, creyente o no creyente, esperanzado o desesperanzado, es la pregunta ¿qué va a ser de mí?-.

Es evidente que el discurso sobre la esperanza en Laín perdió un notable contenido cuando ésta acabó convirtiéndose en materia esperanzada.

3. UNA ACTITUD ESPERANZADA DISCURSIVA

Nos referimos con esta expresión a la postura que adopta Laín ante la muerte cuando ésta es considerada como un objeto más de la reflexión humana, un hecho que ocurre en el mundo y que, por consiguiente, también me habrá de ocurrir a mí alguna vez, pero de lo que carezco de la inmediatez necesaria para vivirlo como algo que me afecta directamente. Desde esta consideración de la muerte, el discurso que se haga de la esperanza en una posible victoria sobre ella necesariamente ha de ser por igual “distante”.

Formalmente, ha de resultar indiferente que el ser humano sea considerado como un compuesto de cuerpo mortal y alma inmortal o que, simplemente, sea considerado en su totalidad como una realidad corporal; fuere lo que fuere lo que se diga acerca de ello, es evidente que quien se pronuncia al respecto, quien sobre ello habla, toma la muerte y la esperanza como objetos de un discurso de carácter universal. Si cuanto de la muerte se dice viene referido a todo lo que muere, incluido, naturalmente, el ser humano, lo que de la esperanza se afirma viene de igual modo referido a toda la humanidad. Ni una ni otra son contempladas al nivel de lo particular: mi muerte y mi esperanza ante ella.

Desde este punto de vista, la actitud que toma Laín ante la muerte es una actitud externa que adopta la forma de la argumentación filosófica y científica; expresión, al fin y al cabo, de la misma inquietud intelectual que le lleva a desarrollar otros múltiples aspectos de la realidad a los que ha de hacer frente todo ser humano, dada la peculiar relación que éste mantiene con el mundo al que pertenece y del que, no obstante, toma distancia en virtud del desgarramiento que supuso la aparición de la inteligencia y la libertad, pudiendo de este modo llegar a contemplarlo como un todo sobre el que cabe el asombro y la pregunta, presupuestos de todo discurso. Y puesto que la pregunta, a su vez -en Laín-, descansa en última instancia en determinados hábitos entitativos de la naturaleza primera del ser humano, siendo uno de ellos aquel que le dispone a confiar en que a aquélla ha de seguirle una respuesta, venimos en llamar a esta actitud lainiana “actitud esperanzada discursiva”.

Discursiva, formalmente, pues, por un doble motivo: en primer lugar, porque en todo discurso subyace la confianza de que las preguntas en él implícitas acabarán teniendo respuesta, y, en segundo lugar, porque el discurso es

el ámbito propio de la reflexión puramente teórica, de lo distante, frente a la inmediatez que posee la vivencia personal.

Desde un punto de vista material o de contenido es preciso certificar que “lo hablado” sobre la esperanza fue variando al mismo compás que fue variando -a lo largo de la biografía vital e intelectual de Laín- su concepción del ser humano y, por ende, de la muerte, tal como hemos pretendido poner de manifiesto a lo largo de este estudio. Un ser humano con una dimensión espiritual, además de la corporal, para la que rige la libertad y la apertura a la inmortalidad, en modo alguno debería, *aparentemente*, esperar de igual modo que un ser humano cuya realidad total es la corporal y a la que, por consiguiente, le resultan aplicables, como al resto de los seres vivos, las mismas leyes naturales deterministas. Hemos utilizado el adverbio *aparentemente* porque, tal como nos ha dicho Laín, éstas son cuestiones de carácter último para las que no hay repuestas últimas, por lo que sólo procede “creer”, lo cual posibilita que aun cuando el contenido del discurso sea diferente -incluso, opuesto en sus términos-, la actitud esperanzada puede seguir siendo la misma. Así, para Laín, ya en su última época, la esperanza de “seguir siendo siempre” no tiene como fundamento personal la existencia de un alma inmortal, a la que de un modo u otro quede referido el “valor de lo realizado”, porque para él ya no hay alma inmortal alguna. Pero -nos ha dicho- cree en la resurrección, cuyos efectos han de ser los mismos, ya que “más allá de la materialidad, de la espaciosidad y de la temporeidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiese sido” (Laín, 1995b: 373), sin que para nuestro autor ello exija entrar en pormenores propios de la exégesis teológica. En un caso como en otro, todo descansa en que la acción de valorar lo realizado -el “sea valorado”- es algo inimaginable para la razón humana; algo que no depende de su “mérito” ni de su voluntad. Un puro misterio.

En el discurso de Laín, así lo interpretamos, ese único modo de situarse ante lo último deviene pues de la creencia, sí, pero apoyado en el hecho de que a la realidad humana no le queda más remedio que tener que hacerse a sí misma, crearse como tal persona. Y es en el decurso de tener que hacerse con fidelidad a su propia vocación, en el que surge la esperanza; una mayor confianza cuanto mayor es el esfuerzo y la entrega a la vocación propia. Desde esta consideración, la creencia viene alimentada por la entrega vocacional en que la esperanza consiste. Así, pues, lo esperado por Laín no ha de venir por tener alma o no tenerla, sino porque en lo realizado surge la esperanza de que, del modo que sea, se seguirá siendo siempre; instalados ya en el misterio, cualquier cosa ha de ser posible. En definitiva, una vocación que, como proyecto fundamental, asume la presencia de la muerte y que incluso puede llegar a utilizarla para ponerla al servicio de su plena realización, viene a certificar la posibilidad de existir de algún modo inimaginable, a ser “la prueba” de que la existencia humana apunta a un fin que excede con mucho la mera condición corporal animal. La confianza de que ello pueda ser realmente así se apoya en una concepción de la realidad como posibilitante y obsecuente, lo cual comporta, por una parte, la confianza en

“lo que hay” y, por otra, en “lo que hace que haya”. A este poder de lo real y a su fundamento sustentador se halla religado el ser humano. La vida humana, en este contexto, es un camino de creación que implica exploración, formación y descubrimiento: una novedad en el cosmos que requeriría, por tanto, una respuesta nueva. Aunque esa confianza nunca podrá ser plena, en el discurso de Laín domina la esperanza de que el ser humano acabe encontrando una felicidad que le sea propia, que nunca será la “felicidad zoológica”, y que para Laín no ha de ser otra cosa que la participación en el Sumo Bien.

En tanto que una estructura más del dinamismo cósmico, del ser humano cabe afirmar -siendo consecuentes- que, de igual modo que en él acaba pensándose a sí misma la materia, en él acaba ésta esperándose a sí misma. O lo que es lo mismo, en él, el dinamismo cósmico se hace autoconsciente y autoesperante. Sólo la presencia de una realidad trascendente a ese dinamismo cósmico autopensante y autoesperante garantizará una salida esperanzada a un ser que se siente poseedor de una condición única: la de ser “persona”, cuya vida, por ello mismo, no quede reducida a ser “una pasión inútil” en un eterno reencuentro de la materia consigo misma, bajo un aspecto u otro. Laín, para salvar esta esperanza, acude a su condición de creyente cristiano. La esperanza bien puede decirse que se va diluyendo en la creencia en esta época de su vida. Cree que su nueva concepción de la realidad humana, frente a otras propias también del cristianismo, la hace más razonable a los ojos del conocimiento científico vigente. Por eso, como apunta en uno de sus últimos libros, *Idea del hombre*, su nueva concepción para nada afecta a los “tres asertos más medularmente cristianos acerca del hombre”, y que él -haciéndolos suyos- cifra en:

(Ser) imagen y semejanza de Dios (no porque en su realidad haya un “espíritu inmortal”, sino porque en su libertad e inteligencia finitas puede seguir el camino de la verdad, el bien, el amor), que su vida no acaba con su muerte (porque ha sido creado para una vida perdurable) y que el misterioso tránsito de la vida terrenal a la vida transmortal es una resurrección de todo él (porque científica y filosóficamente no parece admisible la existencia de un alma separada) (Laín, 1996e: 189).

Mucho escribió Laín sobre la esperanza. Desde el punto de vista de quien lleva a cabo un discurso que ofrezca una alternativa al fenómeno cósmico de la muerte, la suya fue, pues, en primer lugar, una actitud esperanzada (discursiva).

III. VIVIR EN ESPERANZA

1. LA MUERTE COMO ACTO PERSONAL: VIVIR LA MUERTE

Con esta expresión -“vivir la muerte”-, Laín viene a referirse al hecho de la “aceptación paciente” (Laín, 2001b: 38) y apropiación consciente y libre del hecho inexorable de la propia muerte; saber que la muerte de uno mismo es más o menos inminente -“quiero saber que me muero”, dice un verso de Jorge Guillén” (Laín, 1984c: 473)- y situarse ante ella mirándola de frente con la perspectiva que concede el bagaje acumulado en torno al modo de hacer cuanto haya sido hecho, con la intención de incorporarla a la propia biografía como escenificación del último acto personal, precisamente aquel que ha de poner punto y final a la andadura del *homo viator*. Ver venir la muerte y anticiparse a ella, asumiéndola, como colofón de lo que ha sido toda una vida. Esto vendría a significar “vivir la muerte”. Laín se refiere a ella del siguiente modo:

Es la ocasión de recordar la vida, de pensar en el sentido de la vida y de preguntarse: ¿para qué he vivido yo?, ¿qué respuesta debo dar a esta pregunta en este momento en que para mí la vida, como suceso proyectable termina?... ¿a quién la ofrezco? ¿O acaso me quedo con la angustia de pensar que no tengo a quién ni a qué ofrecerla? (Albarracín, 1988: 95; 1994: 140).

A lo que añade: “la manera de vivir la muerte propia variará con el sistema de creencias que ha regido la vida del moribundo, y en consecuencia con la cultura, la situación histórica y el grupo social a que se pertenece” (Laín, 1984c: 473), completándolo en otro libro-entrevista con las siguientes palabras: “¿Cómo? Pues el cristiano como cristiano, el musulmán como musulmán, el marxista como marxista, el agnóstico preguntándose por el sentido de su agnosticismo... Todos debemos preguntarnos: ¿Qué he hecho yo, qué he sido yo?” (Parada, 1994: 141).

Vivir la muerte, ha de suponer, pues, de acuerdo con la descripción que nos ofrece Laín, la presencia en un mismo acto de dos notas en sí mismas totalmente independientes, pero igualmente necesarias y determinantes: por una parte, el protagonismo que adquiere lo realizado por el sujeto que va a morir -“¿para qué he vivido yo?”- y, por otra parte, la referencia al carácter de ofrecimiento que tal acto ha de tener -“¿a quién la ofrezco (la vida)? ¿O acaso me quedo con la angustia de pensar que no tengo a quién ofrecerla ni a qué ofrecerla?”-, lo cual revela que, en nuestro autor, hacer de la muerte un acto personal, vivir la muerte, requiere por igual de la presencia de dos dimensiones: la “personal”, y la que apunta a “algo” o “alguien” que la trasciende, a la que denominamos “trascendente”.

Ahora bien, analizada desde un punto de vista temporal, la actitud que encierra “vivir la muerte” -y la apropiación a ella inherente- puede contemplarse desde dos situaciones bien distintas: 1. Aquella en que la persona, instalada en la indeterminación que acompaña el tiempo de la propia muerte -*hora incerta*-, sustituya la incertidumbre por un supuesto en que su ausencia deviene permanente presencia figurada, convirtiendo el vivir -que ‘ahora’ es un ‘todavía’- en una especie de propedéutica que acabe dando sentido al morir cualquiera que llegue a ser la *hora certa* en que se presente realmente. En esta situación, la relevancia la adquiere la que ha poco veníamos en llamar ‘dimensión personal’: aquélla que trata de responder a la pregunta: “¿para qué he vivido yo?”, o lo que viene a ser lo mismo: “¿qué he hecho yo en mi vida?, ¿qué he sido yo?”, o, mejor aún, ¿cómo estoy haciendo mi vida? Lo cual, en nuestro caso, siguiendo a Laín, nos ha de llevar, necesariamente, a plantearnos la conexión existente entre vocación y ética como fundamento de lo que llamamos “vivir la muerte en esperanza”.

2. En la otra situación, la muerte ya no se presenta como una posibilidad de la que tan sólo falta conocer la hora. La incertidumbre ha dejado de serlo y el futuro se funde en el ahora. El vivir pasa a ser ya cosa del pasado. De ahí que en él descanse por entero el presente y que sólo desde él cobre sentido cualquier atisbo de ‘algún’ posible futuro. Es el momento de la muerte *real*, el momento de la *verdad*. Lo que antes sólo fue un continuo ensayar, conviértese ahora en la única y definitiva representación. Si no se quiere caer en el endiosamiento, ella requiere la presencia de lo que hemos denominado dimensión “trascendente” - “¿a quién la ofrezco? (la vida)”- o, lo que es lo mismo, quien así se conduce ha de suponer que tal representación ha de tener, si se quiere evitar el absurdo, algún espectador distinto de uno mismo, un “alguien” que acabe reconociendo el valor de lo representado (lo realizado, la vida personal). Esta situación -tomando a Laín como actor de su propia muerte- nos ha de llevar a plantearnos la cuestión de la trascendencia y su relación con la esperanza y, con ello, a establecer la posible relación existente entre dos tipos de cuestiones: la que se dilucida en el seno de la propia esperanza y la que remite a la posible conexión existente en nuestro autor entre ésta y el resto de los hábitos fundamentales de la existencia humana: la creencia y el amor. Afrontamos así el definitivo hecho de “morir en esperanza”

La primera situación descrita supone una prospección: adelantarse con el pensamiento a la propia muerte; en buena medida, implica tomar conciencia de que el vivir ha de consistir en una *praemeditatio mortis* y, por ende, en un aprender a morir. Comporta tener siempre en cuenta la posibilidad de la propia muerte y, aun así, a pesar de tal fin, no desistir de dar adecuado cumplimiento de una vocación que llama con una fuerza tal que, en ocasiones, parece contradecir el simple hecho de vivir. Desde este punto de vista, el morir ha de contemplarse como el coronamiento de una obra vocacional. Con este modo de situarse ante la muerte no nos referimos a aspectos que entrarían dentro de la estética de la muerte -el sentido que Laín encuentra en la expresión de Rilke: “Señor, da a cada

uno su muerte propia”-, o a actitudes del tipo de Goethe “pidiendo luz y más luz en su lecho de muerte” (Laín, 1995a:311). No; no es eso; Laín se refiere al carácter de apropiación en el sentido moral del término: hacer suyo, incorporar, en tanto que hábito o modo de ser. Nos movemos, pues, en un supuesto que comporta la dimensión moral de la persona. Vivir la muerte propia, en el sentido que le otorga Laín, entra de lleno en el campo de la ética, frente al de la estética en que él sitúa la expresión de Rilke.

La segunda perspectiva, en cambio, no es ya un supuesto ni ejerce función alguna de carácter propedéutico. La propia muerte deja de verse como un referente obligado y se convierte, ahora sí, en un hecho biológico inmediato que acarrea la muerte irreversible, la muerte *real*. Cuando las circunstancias lo permitan, ha de ser la hora de la prueba definitiva en que ha consistido vivir. Desde este punto de vista, debe ser el momento del efectivo coronamiento de la vida. Pero, para Laín, la vida realmente vivida y el lenguaje metafísico con que los humanos a ella nos referimos quedaría reducido a ser un mero andamiaje artificioso si no hubiera un “Algo” o un “Alguien” a quien ofrecer la vida que se apaga, dando así sentido a lo que de otro modo quedaría reducido a ser un absurdo o bien una ocasión de vano endiosamiento de la persona. De aquél, y no de este modo -nos cuenta Laín recogiendo las palabras de otro autor, Palomino-, vino a morir Velázquez, pues “dio su alma a Quien para tanta admiración del mundo le había criado” (Laín, 1960d: 106).

En cualquier caso, la muerte y la esperanza ya no están referidas aquí, como sucedía en el apartado anterior, a un acontecimiento cósmico, sino que se sitúan en el ámbito de lo particular. Quien muere y quien espera es siempre *un* ser humano. Pues bien, si en la primera situación descrita, el sujeto puede ser cualquier persona, en la segunda -siendo conscientes del enorme atrevimiento que cometemos, tan sólo justificado por las innumerables horas empleadas en esta investigación y por las propias palabras de Laín cuando señala que “al hombre que yo soy tendrá el lector en sus manos cuando con sus manos abra este libro” (Laín, 1993a: 277)- la persona que realmente muere ha de ser Pedro Laín Entralgo. De este modo, nuestro estudio, que siempre tuvo en cuenta su biografía como punto de partida y fundamento de su obra, se cierra con su muerte, en donde una y otra confluyen.

Hay que señalar, finalmente, que a la expresión “vivir la muerte” opone nuestro autor “dormir la muerte” para referirse con ella a quienes “desearían pasar inconscientemente de la vida en el mundo a lo que para ellos sea el más allá” (Laín, 1984c: 473). Laín está pensando, sin duda alguna, en el modo de morir propio de la burguesía, modo éste que, en nuestro tiempo y en nuestra sociedad del bienestar, viene a coincidir con la capa más extendida de la estructura social.

2. VIVIR EN ESPERANZA: UN SIEMPRE QUE NO ES TODAVÍA

Vivir de tal modo la muerte en cada una de las dos situaciones citadas, conlleva en Laín tener que “vivir en esperanza”, que no es otra cosa que la expresión de un determinado modo de vivir. Supone, por tanto, una actitud, un temple, un modo habitual de ser que impregna todos y cada uno de los momentos en que la vida se despliega. En este punto, nos estamos moviendo, preferentemente, en el *cómo* vivimos y *cómo* hacemos lo que hacemos. Con ello, nos situamos en otra de las preguntas fundamentales a las que debe responder, según nuestro autor, toda reflexión que gire en torno a la esperanza: “¿cómo se espera?”

Ya ha sido dicho que uno de sus componentes estructurales básicos de la esperanza es la confianza; confiar, de un modo más o menos firme, que en el futuro acaecerá aquello que se espera alcanzar. La esperanza descansa, pues, en el carácter abierto, en la disposición hacia al futuro que tiene el ser humano. Pero tal hecho no anula ni minusvalora el pasado en la vida humana, sino que, muy al contrario, lo requiere y lo exige, toda vez que, como hábito de la segunda naturaleza humana, la esperanza supone en todo momento una actividad habitual que acaba constituyéndose en una adquisición desde la que se opera en un tiempo presente. -Por la misma razón, pero en un sentido inverso, su no ejercicio puede acarrear una pérdida y una carencia conductual-. Una persona esperanzada lo es en virtud de determinadas operaciones o actividades que son posibles por la constitutiva dimensión *elpídica* de la persona, y, de acuerdo con ellas, vive en la esperanza de que acabará siendo realidad cada uno de los momentos en que se actualiza el futuro. Así, aunque el tiempo propio de la esperanza sea el futuro, ella se expresa en un presente que es, a su vez, el resultado de determinadas actividades acaecidas en un pasado -“memoria”, lo llama Laín-. Por tanto, “vivir en esperanza” supone aunar en una misma expresión los tres ejes temporales de nuestra existencia: pasado, presente y futuro.

Respecto al presente de la esperanza genuina, escribe Laín: “(Éste) se halla, pues entre la “suspensión sobre el abismo”, que es el presente de la angustia, y la vivencia de la plenitud de aquellos que, como decía Leopardi, creen “agotar la vida en un momento”” (Laín, 1965b: 866; 1978a: 179), lo cual significa que el presente de la esperanza no está en ninguno de estos dos extremos, pues, mientras que en el primero el “ahora” -señala Laín- “queda subjetivamente reducido a la expectación de un “nunca” definitivo: el porvenir desaparece por anulación” (Laín, 1965b: 866; 1978a: 179), en el segundo, que puede encontrarse “en el éxtasis de la dicha o de la embriaguez tóxica, el “ahora” es vivido como la puntual condensación del “siempre”: el porvenir desaparece por asunción” (Laín, 1978a: 179). (Hay que resaltar, como se ve en la referencia bibliográfica, que el segundo extremo de la comparación no aparece en *La espera y la esperanza* y sí en *Antropología de la esperanza*. ¿Una simple laguna en la impresión de la obra o un añadido posterior?).

El presente de la esperanza se sitúa así en igual medida alejado del “nunca” y del “siempre”. Siendo esto así, vivir en esperanza supone un proceso más que un estado, un camino más que una posada -en la terminología de Lessing-. ¿En qué ha de consistir, pues, el presente de la esperanza?

El ahora (en la esperanza) es un “todavía” implantado en un “siempre” sustentador o -cuando la confianza gana consistencia y firmeza- un “siempre” forzado a “no ser todavía”. “Siendo todavía” en cada uno de los instantes en que se desgrana el “siempre”, o “siendo siempre” hacia una plenitud que “todavía no es” plenitud real y efectiva, el esperanzado vive la continuidad -en definitiva, la unidad metafísica- del presente, el pasado y el futuro... Esperar ser siempre en cada uno de los “todavías” de la existencia tempórea es el modo humano y terreno de ser eterno, “lo eterno en el hombre”, según el famoso epígrafe de Scheler (Laín, 1965b: 866; 1978a: 179).

Desde este punto de vista, pues, “vivir en esperanza” consiste en estar instalado en un “todavía”; vivencia en igual medida alejada del “nunca” y del “siempre” que, por definición, la anulan. “Todavía” remite al “siempre” pero no lo es, y, no obstante, encierra “destellos” que reafirman, a quien así espera, que “en algún orden distinto de la realidad” lo esperado, lo que de tal modo llega a enterearse, ha de poder actualizarse en su completud. Por ello, es también una especie de participación continua -“siempre”- de aquello que la esperanza anhela y han de darle, pero que aún no es presente, pues no puede serlo en las condiciones espacio-temporales en que vivimos.

¿Es ello posible? De ser así, ¿de qué modo logra el ser humano vivir esperanzado? El presente anticipa de tal modo el futuro porque hubo un pasado que lo posibilitó. Constitutivamente, el ser humano es un ser futurizo, utilizando el lenguaje de Julián Marías, y, por consiguiente, a él le pertenece el modo de ser de la espera. En ello está en juego su supervivencia, como vimos. Pero, en Laín, la espera no es la esperanza. En tanto que hábito la supone pero por sí sola no la constituye. La esperanza como tal es una adquisición, fruto de un trabajo previo, de igual modo que lo puede ser la desesperanza. Si el individuo humano por naturaleza espera, por costumbre se hace esperanzado. El modo de vivir condicionará el modo de ser esperanzado o desesperanzado. Lo señala muy atinadamente el siguiente texto de Rafael Lorenzo, interpretando a Laín:

La esperanza no es un simple esperar que algo llegue sin más, precisa comprometerse con lo que se espera y dedicarse a trabajar por ello. Cuanto más fuerte es una esperanza más exige de esfuerzo para su logro... La esperanza no puede ser nunca pasiva, exige compromiso y trabajo para su realización (Lorenzo, 2002: 215).

¿Qué actividades son esas que posibilitan “vivir en esperanza”? Para nuestro autor, hay ciertas condiciones psicosomáticas y ambientales que vienen a favorecer o entorpecer el hecho de que una persona sea más o menos confiado respecto al siempre, y, por tanto, más o menos esperanzado, pero ello no ha de ser suficiente: “Sin una acción habitual y determinante de la voluntad libre... no es posible que la existencia del hombre sea definitivamente esperanzada, creyente y amorosa” (Laín, 1965b: 869; 1978a: 182), lo cual implica que se aprende a ser esperanzado y que para ello no han de bastar acciones aisladas -pues, como ya nos dijera Aristóteles, “una golondrina no hace verano”-, sino que se requieren conductas libres repetidas habitualmente en un mismo sentido para que queden de tal modo incorporadas al ser, configurando así el ser que se quiere. Nos hallamos por entero en el campo de la moral; de ahí que el modo de hacerse esperanzado pertenezca de lleno al ámbito de la reflexión ética. No es nada extraño, pues, que vocación y ética se encuentren ligadas en nuestra investigación sobre la muerte y la esperanza en Laín.

En la *ascética de la esperanza*, distingue cuatro “recursos principales” para la adquisición de ésta, a saber: “la consideración de la vida como prueba, la práctica del sacrificio, el ejercicio de la creación y la meditación de la muerte” (Laín, 1965b: 870; 1978: 184). Implícitamente, a todos ellos nos hemos referido a lo largo de nuestras páginas. Era evidente para nosotros que la esperanza suponía una adquisición en la que la entrega, la creación -y más concretamente, la vocación como creación personal por excelencia y proyecto fundamental- y la presencia de la muerte eran elementos determinantes. De todo ello, pues, se ha dicho lo suficiente. Pero para terminar este apartado, rescatemos algunas de las frases con las que Laín se refiere a estos recursos. Respecto a la consideración de *la vida como prueba*, escribe:

Basta un minuto de reclusión atenta en los senos de la propia intimidad para llegar a la formulación de este definitivo dilema: o la vida es prueba o la vida es absurda. El dolor, la limitación, la forzosidad de vivir en avidez constante, ¿tiene sentido o carecen de él? Puede pensarse que el dolor es absurdo... pero desde el instante en que (lo) “hace suyo” el dolor inevitable, su misma aceptación le revela -muy oscuramente, a veces- que el sufrimiento *no es absurdo*, aunque lo *parezca*, que la aflicción tiene en sí misma un “sentido”... Lo cual vale tanto como decir que a través del dolor es “probada” nuestra voluntad de perfección; en definitiva, que *la vida es “prueba”* (Laín, 1965b: 870-871; 1978a: 184-185).

Respecto al *sacrificio*, escribe que “todo sacrificio reiterado acaba engendrando la creencia y la esperanza en el alma de quien lo realiza”, y una líneas más adelante: “la espera sacrificada y paciente es siempre manantial de esperanza” (Laín, 1965b: 872; 1978: 186).

A la *creación* nos hemos referido ya en otros apartados y nos hemos de referir en el siguiente cuando hablemos de la vocación. Como ejemplo de la relación entre creación, vocación y esperanza sirvan estas palabras: “Todo aquel que viva creadora y vocacionalmente se halla siempre en camino hacia la esperanza; y más cuando la *creación* cobra forma de magnanimidad o “razonable empresa de cosas altas”” (Laín, 1965b: 873; 1978a: 186).

Finalmente, también la reflexión sobre el hecho inexorable de la muerte puede convertirse en germen de una actitud esperanzada. Todo nuestro estudio descansa en este supuesto. A la meditación sobre la muerte como forma de adquisición de la esperanza se refiere Laín directamente cuando escribe que:

La prueba, la paciencia, la resignación, el sacrificio y la creación se dibujan inexorablemente sobre el fondo de la muerte propia; la actitud personal sobre ella otorga último sentido a todas esas acciones humanas. De ahí que el resignarse, el sacrificarse y el crear lúcidamente sean siempre *meditar sobre la muerte propia*... La *praemeditatio mortis*, que puede ser motivo de desesperación, acaba siempre haciéndose venero de esperanza genuina (Laín, 1965b: 874; 1978a: 187-188).

Vive esperanzadamente, pues, quien en cada “ahora” descubre un siempre que todavía no es; para ello dispone de los recursos señalados. Ejercitándose habitualmente en las acciones en que cada uno de estos recursos se manifiesta, el ser humano vive esperanzado.

3. ¿PARA QUÉ HE VIVIDO YO? ESPERANZA, VOCACIÓN Y ÉTICA

Nos situamos en la primera de las dos situaciones que ha poco enumerábamos, esto es, la relativa a la dimensión personal que encierra el trance personal de morir: “¿para qué he vivido yo?”, nos preguntábamos con Laín. En un orden temporal, anticipándose al futuro, una posible respuesta a esta pregunta queda esbozada cuando en cada uno de los instantes en que el humano lleva a cabo su proyecto personal de ser, dice para sí: “vivo” -y llegado el momento real de la muerte: “he vivido”- para dar debido cumplimiento de la llamada que me impulsa a crearme en un determinado sentido, toda vez que, como modo de ser abierto y en virtud de la enorme plasticidad de que me ha dotado la naturaleza respecto al resto de los animales, tengo la responsabilidad de hacer de mí lo que quiero ser, de acuerdo con las circunstancias ambientales y sociales en que me hallo y de las capacidades biológicas con que también me encuentro al nacer. A esa llamada a la creación de mí mismo a partir de las posibilidades que me brinda la realidad es a lo que le llamamos vocación. El ser humano conquista su vocación creándose a sí mismo, “quien sigue su vocación, crea” (Laín, 1965b:

873; 1978a: 186). Llegado el momento de la muerte *real*, toda persona que ha sido fiel a su destino personal, que no otra cosa es su vocación (Gracia, 2008b:144), podrá contestar a la pregunta anteriormente formulada aportando aquello en que haya consistido su vivir, dando así cuenta de lo único que está a su alcance conseguir, lo único con que puede presentarse el humano ante la muerte: he vivido, pues, para tener que plenificar una vocación y así lo he hecho...ahí está, “ésta es mi vida”, “aquí está mi vida”.

Ahora bien, esta vocación queda configurada en torno a lo que se ha hecho y, sobre todo, al modo en que se ha hecho. Pues, mientras que “lo hecho” queda sujeto a las circunstancias que propician la época histórica y el medio social en que se desenvuelve el vivir humano, “el modo de hacerlo” no está sujeto a las mismas, por lo que, si bien hacer “esto o lo otro” será distinto en función de lo encontrado y de las propias capacidades -por ejemplo, el hecho de ser astronauta o auriga-, la “vocación de ser hombre”, que acompaña, envolviéndolo, al ser tal o cual cosa, es intrínseca por igual a todo ser humano; de ahí que los valores que sirven de referente a las acciones, y no las acciones mismas, se configuren como lo propio de toda vocación humana, pues si no fuere así nos encontraríamos ante la pura arbitrariedad y, por tanto, la edificación de la vocación dejaría de imponerse con carácter imperativo. A mi juicio, aunque en otro contexto, eso es lo que vienen a expresar las palabras de Adela Cortina en su reciente libro *Ética de la razón cordial*, cuando escribe:

La cantidad de conocimientos no nos convierte en sabios, como la cantidad de productos del mercado no nos hace felices. Las cantidades son siempre acumulaciones de cosas (técnicas, mercancías), que necesitan darse en una forma para resultar plenificantes desde el punto de vista humano. Y “darse de una forma” significa aquí “darse una buena meta”, “perseguir un buen fin” (Cortina, 2007: 256).

De lo que se está hablando es, en definitiva, de los modos de hacer, de la actitud con la que se llevan a cabo las acciones, de los valores. Es esta actitud la que acaba configurando una vocación, de igual manera que, como ya hemos visto, acaba convirtiendo la espera en esperanza, en tanto que hábito de la segunda naturaleza humana. De este modo, la vocación y la esperanza son expresiones de un mismo proceso. Ambas se nos imponen categóricamente. En ello coincide también Fraijó cuando señala que: “En Laín, la esperanza es un imperativo categórico” (Fraijó, 2008). Por eso había escrito Laín que “es auténtica o radical la espera cuando en ella el hombre se entrega al cumplimiento de la vocación personal”. A ello entregado, el humano va viendo cumplimentada su vocación y, al mismo tiempo, en lo que ello representa de creación, sacrificio, prueba y reflexión sobre el sentido que todo ello tiene -a sabiendas de que la muerte a todo ello ha de poner fin-, va confiando en que todo lo que el cumplimiento de la vocación lleva consigo, acabe siendo “reconocido en algún orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. Así, confiando en el logro de su vocación, el

ser humano convierte la espera auténtica en esperanza. Es lo que viene a decir Luís Jiménez cuando escribe que en Laín la esperanza “se incorpora vitalmente al proyecto vocacional de cada uno, cuando algo espera, ya sea ligero o trivial en su vida, pero sobre todo cuando afecta hondamente a su ser y modo de ser, realizador de su existencia mientras espera” (Jiménez, 1992: 116).

Lo cumplimentado en la vocación ha de ser aquello con que todo ser humano se presenta en el trance personal de morir -“¿para qué he vivido yo?”-, puesto que en ese proceso de cumplimiento se adquiere la confiada esperanza en que la muerte no tenga la última palabra, toda vez que la aprehensión del carácter inagotable y obsecuente de la realidad permiten alimentar la esperanza de que, de un modo u otro, ha de ser posible vencerla. Y que, por consiguiente, el “yo” que se presenta de tal modo cumplimentado, siga siendo siempre continuidad de lo que se es en algún otro orden de la realidad inimaginable para nosotros.

A todo este proceso de construcción personal, del que las diversas actividades y proyectos parciales llevados a cabo “son medios para alcanzar la plenitud del yo, la cumplida vocación, o, lo que es lo mismo, la felicidad” (Carpintero, 1967: 86), le ha de ser inherente el sentimiento de felicidad, en el sentido orteguiano de coincidencia consigo mismo en la realización de la auténtica vocación personal. La felicidad de haber hecho lo que se tenía que hacer, en el momento de “vivir la muerte”, mira, pues, al pasado y se abre en igual medida al futuro -frente a la angustia del primer Heidegger- a través de una vía que deja entrever el infinito, de acuerdo con el segundo Heidegger.

El ser humano posee algunas certezas acerca de lo que le pasa y, según lo que venimos diciendo, sabe cómo quisiera él morir, pero no sabe ni puede saber si todo lo que espera que suceda en esa nueva vía que la vocación le ha permitido entrever será real o no lo será; ante ello sólo la confianza cabe; sólo, en definitiva, la esperanza.

A la vista de lo que venimos señalando, es indudable que el valor del cuadro que pinta Laín cuando describe el trance personal de morir como “vivir la muerte” no es de carácter estético, como el que buscaba Rilke al pedir para cada humano una muerte propia, sino que de lo que aquí se trata es de identificar unos determinados valores éticos. En el poeta alemán la muerte propia venía a ser interpretada como una especie de continuidad con la trayectoria tenida, como un coronamiento de la actividad ejercida; en este sentido, ¿qué mejor muerte, o que muerte más apropiada, que la de un actor muriendo sobre un escenario o la de un profesor impartiendo su última clase! Lo estético de estas muertes, como lo estético, en general, es tal en tanto que valorado y juzgado por los demás, por quienes asisten atónitos a la última representación o a la última lección. La muerte propia de la que habla Rilke es una muerte para la contemplación, un puro goce estético, esto es, pura exterioridad; por ello es una muerte vista desde “fuera de”, que sólo tiene sentido para los espectadores que no mueren en esa muerte. Paradójicamente, la muerte propia de Rilke es la menos propia de las

muertes. En ese sentido, es una muerte de lo que aparece; una buena muerte aparente, esto es, una mera cuestión de posible veneración o admiración que, a lo sumo, puede suscitar el aplauso o el llanto. Nada que ver, a mi juicio, con aquello de lo que nos habla Laín.

En éste, la muerte propia es una muerte apropiada en un sentido moral: consiste en un decir “sí” al modo de ejercitarse en que ha consistido la realización de la vocación personal, en lo que haya podido tener de sacrificio, creación y de referencia a otros valores de carácter moral. Laín alude a hacer “suyo”, como último acto de la inteligencia y de la voluntad, todo cuanto ha constituido el hacer y el sentir humanos. Hacer de la muerte un acto personal habrá de consistir en buena medida en llevar el “abrazo dialéctico” al espacio que ocupa el ‘sí mismo’ para ‘consigo mismo’: el abrazo de la mirada que contempla con el objeto de su creación. Dicho de otro modo, la obra como máxima manifestación de la coincidencia existente entre cómo se quería ser y aquello que definitivamente se es. Queda al margen de lo que venimos diciendo la consideración que cualquier obra del autor pueda alcanzar por sí misma, en tanto que tal obra, para otras miradas. Objetivada por ellas, la obra adquiere su propia historia al margen de la biografía del autor; no nos referimos aquí a esta objetivación. En nuestro caso, quien así contempla esta adecuación lo hace “desde dentro”, por eso estamos en el terreno de lo íntimo, pues, ¿quién sino uno mismo puede acceder a ese sentimiento de cumplimiento personal? ¿Acaso, de acuerdo con la definición de Ortega, no habrá de ser éste el momento de *la felicidad*? ¿Acaso no estamos instalados de lleno en el ámbito de la moral? ¿Qué es sino el adecuado ejercicio de la propia vocación? Es evidente que una muerte puede ser propia, según Rilke, y no serlo según la concepción lainiana, y al revés. Como también ha de ser posible que se den las dos a la vez o que no se dé ninguna de ellas en un mismo individuo. En cualquiera de los casos, la apropiación definitiva, sea en un sentido o en otro, no está del todo en nuestras manos; lo único que sí lo está, y no siempre -pensemos en las personas con discapacidades muy serias-, es poder reconocerse en el destino personal que cada uno ha elegido tener, en la vocación propia.

Llegados a vislumbrar ese momento, al ser humano sólo le cabe preguntar: “¿qué va a ser de mí?”, pues lo que la esperanza genuina demanda, ante la segura presencia de la muerte biológica, queda fuera de nuestra voluntad. Si no se quiere caer en una especie de “endiosamiento”, habrá que preguntarse, siguiendo a Laín: “¿a quién he de ofrecer mi vida?” Ello significa introducir la dimensión “trascendente”, como término al que apunta nuestra esperanza. De ello nos hemos de ocupar en el apartado siguiente.

Creemos haber puesto de manifiesto la relación existente en Laín entre esperanza y vocación. Ambas suponen la presencia de una misma dimensión constitutiva de nuestra condición humana: el modo de ser abierto de nuestra naturaleza, que se apoya en una biología y se manifiesta en una actividad creadora. Pues bien, tanto una como otra han llegado a ser merced a la realidad y

en la realidad, y encaminándose *hacia* otro orden desconocido de la realidad hallan su razón de ser. No es extraño que como resultado de ello quiera el humano seguir siendo siempre, porque el hecho de ser posible la vida, la esperanza y la vocación, entre otras muchas cosas, demuestra el carácter tremendamente obsecuente y posibilitante de la realidad. ¿Por qué no ha de ser también posible lo que la esperanza y el cumplimiento de la vocación demandan? ¿Cómo ha de resultar extraño que quien tanto ha recibido y con tanto esfuerzo ha dado, siga esperando más? ¿Cómo esa realidad humana esperanzada no ha de desear tener continuidad? ¿Y cómo no ha de anhelar que todo lo que la realidad hizo posible y él hiciera ‘actual’ siendo, no quede reducido a ser un mero juego trágico que muy bien pudo no haber sido jamás? No ha de resultar extraño, pues, que animal tan peculiar vea como posible un definitivo triunfo sobre la muerte. Haciendo lo que constitutivamente puede hacer, no está, sin embargo, en sus manos lo que de él haya de ser -“¿qué va a ser de mí?”-. Por eso Laín exige otra dimensión: la “trascendente”. De cómo la entiende Laín, nos hemos de ocupar en el apartado IV.

4. UNA ACTITUD ESPERANZADA VIVIDA

Con esta expresión venimos a designar la actitud de quien, en el cumplimiento de la vocación personal, se enfrenta a la muerte como posibilidad real que puede hacerse presente en cualquier momento, y lo hace desde la confianza resultante de la entrega en que mejor se expresa la condición moral del ser humano: la de llegar a ser uno mismo. El asentimiento a la propia muerte se hace desde el asentimiento a la propia vocación, y viceversa: el asentimiento a ésta conlleva aquélla, toda vez que, como nos enseña Laín, la espera auténtica supone una actitud de entrega al cumplimiento vocacional que tiene siempre en cuenta la posibilidad de la muerte.

En el proceso creador en que consiste la vocación, las acciones habitualmente realizadas van configurando los diferentes proyectos y remitiendo, en última instancia, al proyecto fundamental que es el logro de nuestro destino personal. Porque el ser humano advierte que lo posible llega a ser real, que lo que estaba por venir cobra actualidad, y que así, uno tras otro, los proyectos parciales van vertebrando -o girando en torno, según la acepción antropológica que se defienda- un hilo conductor en que se adivina lo que cada uno va siendo, adquiriendo así la confianza más o menos firme -que es, como ya sabemos, lo que convierte toda espera auténtica en esperanza genuina- de que la realidad acabará posibilitando -también ahora, ¿por qué no?- todo aquello a que el impulso creador aspira y que no es otra cosa, como se ha venido repitiendo, que “seguir siendo siempre”. De ahí que vivir la muerte no sea sino un momento más del modo de vivir en esperanza -su momento de mayor expectación-, y vivir en

esperanza un modo de vivir continuamente en la posibilidad de la muerte y en un presente que sea un “siempre que no es todavía”. Las siguientes palabras de Laín expresan esa interrelación existente entre la vivencia de la esperanza y de la muerte: “Qué es el acto personal de morir sino un definitivo poner a prueba nuestro personal modo de sentir y entender la ‘prueba de la vida’ y, por tanto, la hondura y el alcance de nuestra esperanza”. (Laín, 1965b: 874; 1978a: 187-188). Vivir la muerte en esperanza: esa ha de constituir la prueba de la vida.

Como se ha dicho en el punto anterior, el fundamento de tal interrelación no es otro que la dimensión moral de la persona. Tener que elegir y tener que hacerse a sí mismo en cada una de las situaciones en que su vida se desenvuelve es la prueba más fehaciente de la libertad y la responsabilidad humanas. En términos orteguianos, es esa necesidad imperiosa de tener-que hacer, lo que él denomina “quehacer”, aquello en que consiste la dimensión moral del ser humano. Ejercitándose habitualmente en cuantas acciones configuran el proyecto vocacional, el ser humano va apropiándose no tanto de ellas -que también, aunque sólo sea en su exterioridad-, sino, sobre todo, del modo en que han sido hechas -la intención, lo que pone de sí mismo en ellas, el valor de que las impregna-. Es por ello que la vocación no es sino la manifestación de esa dimensión moral del ser humano, y es por ello por lo que su debido cumplimiento aspira a que ese proceso no haya sido baldío y absurdo y que, por consiguiente, la muerte no signifique más que una posibilidad de entre otras igualmente posibles. Y en este sentido, que la esperanza se imponga a la angustia, y que, correlativamente, la confianza en alcanzar algún otro orden de la realidad se imponga a la nada. En todo este proceso de construcción personal, el ser humano vive en esperanza. De otro modo cabe expresarlo, como el que utiliza Dionisio Ridruejo cuando al referirse a la figura de su amigo, señala que la esperanza para Laín es “pura necesidad de vida queriendo tener sentido” (Villanueva: 2005: XXX).

En una excelente película-documental, *Las alas de la vida*, (Canet, 2006), el protagonista, al que le han detectado una enfermedad incurable, sigue luchando con extremada dignidad con ella a cuestas, aun a sabiendas de que su *hora certa* empieza a estar escrita en el calendario. Pues bien, en ese *estar con su enfermedad y con su* ya próxima muerte, el protagonista, dentro de tantas limitaciones físicas, lucha a muerte -o aguanta, que aquí significa lo mismo- y, no obstante tantas dificultades y tan pocos proyectos como le resulta posible hacer, sigue siendo fiel al modo de ser que ha elegido para sí. Un modo de ser en que, con meridiana claridad, se observa lo que, interpretando a Laín, venimos diciendo: que la almendra de todo proyecto vocacional no está en lo que se hace sino en el modo de hacer, no en el *qué* sino en el *cómo*. En este enfermo sin esperanza médica alguna de sanación, se manifiesta lo esencial, esto es: la dimensión moral de la persona. La fuerza del viento se ha llevado el envoltorio y sólo queda lo que otorga la auténtica consistencia a la vida -le vamos a llamar “bondad”- que, paradójicamente, ha de ser lo que ha de permitir volar más alto, constituyéndose, en definitiva, en las auténticas “alas de la vida”. Todo ello es lo

que le lleva a exclamar a Carlos Cristos, el protagonista, que, aunque no es un hombre de fe (la propia del cristianismo), sí tiene la esperanza de que en algún otro orden de la realidad seguirá siendo de un modo u otro y de que Alguien -él emplea la palabra Dios- vendrá a reconocer lo que se oculta tras el indefinible esfuerzo que supone acarrear con un cuerpo en tan dramático estado, pues no es concebible -viene a decir- que toda esta dimensión moral de la persona sea un engaño de la propia naturaleza y que la lucha -o el aguantar- quede reducido al absurdo de lo que fue y nunca debió haber sido. Él confía en que en ese “microsegundo” que antecede a la muerte, adquiera realidad el objeto de su esperanza; ese ha de ser su verdadero modo de vivir la muerte: que lo esperado acabe siendo de un modo u otro en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre. En esa esperanza vive y lucha tan atrozmente y en esa esperanza desearía vivir su propia muerte.

No resulta sorprendente imaginar que lo que anida en el fondo del ánimo del protagonista cuando se refiere al último “microsegundo” es una cierta actitud desafiante -que no defiante- con que se presentará con todo el peso que le otorga el valor de lo realizado -volvamos a llamarle “bondad”-. Desde *su* ser espeta a la muerte a que se le muestre tal cual ella es, instándola -“actitud instante”, nos atrevemos a llamarla- a que se le presente en su desnudez, pues el carácter que le imprime lo realizado le permite emplazarla de tal modo.

Lo cual, ciertamente -ese el *quid*, el verdadero *quid*-, no garantiza nada. Bien pudiera ser que todo fuera la mera expresión de un deseo, un recurso psicológico para hacer frente a la evidencia de la muerte, o bien el resultado del funcionamiento de unas glándulas que, con la segregación de determinadas hormonas, buscan dulcificar el momento final, sabedoras como son, en lo que puedan serlo unas glándulas -¡de qué modo tan ramplón hablan a veces los científicos!-, de que el ocaso está ya ahí, tal como sostiene Sherwin B. Nuland en su libro *Cómo morimos* (1993), en cuyo caso, sólo nos cabe exclamar con admiración y respeto -al igual que hiciera Kant al referirse al cielo estrellado y a la ley moral, y en la misma línea de Theilhard de Chardin cuando escribe :“Yo te bendigo y te saludo, Materia...”-, lo siguiente:

¡Qué sabia y qué divina has llegado a ser, oh, materia!

IV. MORIR EN ESPERANZA

1. LAÍN ANTE SU MUERTE

Pretendemos recoger aquí algunos testimonios -no hay muchos, ciertamente- que nos acerquen a los últimos meses de vida de nuestro autor, con el fin de dar cuenta del tercero de los modos que distinguíamos en el Planteamiento de esta Cuarta parte, cuando iniciábamos, desde la perspectiva de la esperanza, el desarrollo de la actitud ante la muerte en Laín.

Un ser humano siempre abierto al futuro, afanándose por conquistar las posibilidades que la realidad le ofrecía, pretendía en los últimos meses de su vida impartir unas Lecciones en el Colegio Libre de Eméritos sobre la muerte, poniendo de este modo el epílogo adecuado a las últimas Lecciones que había impartido en noviembre de 1999 con el genérico título de *La empresa de envejecer*.

Cuenta Antonio Lago Carballo que dos meses antes de morir sentía que su camino había entrado en el tramo definitivo, que el futuro en él ya no daba más de sí, y que le oyó decir: “*Mi horizonte es la muerte*”, y que, además,

Cuando el obispo auxiliar Eugenio Romero le propuso recibir, tan pronto como el 21 de marzo, la Unción de los Enfermos, lo aceptó con paz y gozo... Y semanas más tarde, y consciente del avance de sus dolencias, hizo llamar a un agustino recoleto de la parroquia de Santa Rita, conocido suyo, para que le confesase (Lago, 2001:2).

Testimonio en el que viene a coincidir Jesús López Medel, que relata el encuentro con este agustino “que le había dejado huella” en sus visitas a la citada parroquia, en la calle Gaztambide de Madrid, a donde acudía un tiempo atrás a oír misa.

Se acordó de aquel religioso. Es verdad que algún obispo auxiliar o sacerdote intelectual lo visitaban (por ejemplo, Cardedal o Caffarena, autor de la homilía en el funeral en los Jerónimos de Madrid). Pero él quiso encontrarse con el agustino... Por distintas vías se localizó al padre agustino. Ya enfermo grave, Laín le saludó con alegría: “Padre, sigo creyendo en la Divinidad de Jesucristo” (López, 2002).

El primero de los arriba citados, Olegario González de Cardedal, se refiere a idéntico hecho en la muerte de Laín: “Su muerte fue como su vida: la de Alonso de Quijano, el Bueno, reclamando testamento y sacramento, cuando la verdad de

la vida hay que sellarla con la dignidad de la muerte” (González de Cardedal, 2001).

Ya en los últimos días de su vida, Pedro Zarco, señala que tras unos análisis clínicos, mantuvo una última conversación con Laín: “Don Pedro, todo está bien, su presión, su ritmo cardiaco”, a lo que contestó: “Todo está bien, menos yo. Estoy cansado de descansar” (Zarco, 2001a). Su muerte cogió de sorpresa a su médico, el neurólogo Alberto Portera, para el que Laín “no padecía una enfermedad que amenazase su vida... aunque a los 93 años cualquier pequeña complicación provoca una descompensación”. Es más, indica que:

Tres días antes de morir le vio paseando por los jardines de la residencia universitaria de Moncloa... Tenía una importante lucidez, aunque su incapacidad para trasladarse -provocada por una artrosis de columna lumbar- le llevaba a una progresiva reducción de su mundo, pero de forma natural (Portera, 2001).

Su discípulo Agustín Albarracín se refería a la muerte del maestro -“se me han muerto 53 años de mi vida” (Albarracín, 2001b)- señalando que “cuando comenzó a morir -sigo la feliz expresión de Hans Küng- asumió de inmediato la proximidad del hecho”, y refiriéndose -sin citarlas- a las palabras con que Laín cierra *Cuerpo y alma*:

Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella un acto personal, si no es la súbita consecuencia de un accidente fortuito, al sentirla llegar diré en mi intimidad: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia (Laín, 1995b: 375).

Escribe Albarracín:

Pienso más acertado imaginar... que habrá podido ofrecer a ese Ser Supremo en el que creía y esperaba, su amplísima y diversa producción literaria. Y variando un poco el ruego de Gide en *Los alimentos terrestres* que Laín gustaba citar, también habrá podido decir: “Aquí tienes mi obra, Señor. Júzgame por lo que hice a lo largo de mis noventa y tres años” (Albarracín, 2001a).

El texto de Gide dice: “Júzgame Señor, no por lo que he sido, sino por lo que he querido ser”. A lo que añade Laín: “Más aún: no por lo que he hecho, sino por lo que he querido hacer” (Laín, 1996b: 131).

Su también discípulo Diego Gracia se hace eco del deseo de Laín ante el momento de la muerte: “yo no quiero morir sin darme cuenta de ello, quiero ser consciente de mi propia muerte” (Gracia; 2003a: 15-16), a lo que el discípulo añade: “Quien tome en serio su propia vida no puede no tomarse en serio su

muerte”. En el deseo de esta actitud consciente de Laín ante la muerte coincide también Manuel Fraijó (Fraijó, 2008).

En un libro entrevista, preguntado por su actitud ante la muerte, contesta: “No la deseo. Me inquieta a veces” Y recordando lo que le dijo un conocido suyo -“Yo, frente a la muerte, lo que ya tengo es curiosidad”-, apunta: “La verdad es que está bien pensado. Existía una cierta confianza. Esperanza” (Rodríguez de Lecea, 1996: 262-263).

Y también para él llegó el momento de satisfacer la curiosidad. En la madrugada del cinco de junio de 2001, fallecía en Madrid, inmediatamente antes de despuntar un nuevo día, quien tanto había pensado y escrito sobre la muerte y la esperanza. De este modo, la metáfora del Sol, con la que acababa su *Descargo de conciencia*, venía a dar cuenta de una manera extraordinariamente apropiada, a mi juicio, de la relación existente entre la venida de la muerte y el esperanzado despuntar de una nueva vida. En el esfuerzo hercúleo que supone ser arrastrado por una vocación tan exigente -“el esfuerzo constituye una condición básica para la humana posesión de la verdad” (Laín, 1960e: 18)-, acaso la particular realidad de Laín debía anhelar la infinitud que, en forma de sol y de luz, asoma tras la ventana en el amanecer de un nuevo día, absorbiendo la oscura noche en la que habitaba la nada. La esperanza engullendo a la muerte/nada. He ahí la tensión, la necesaria relación entre ambas. Estando en Cádiz, en enero de 1976, escribió la última página de su libro autobiográfico. Allí puede leerse:

¿Por qué no pensar que el mañana del hombre, de cualquier hombre, nunca ha sido escrito, ni ha sido irrevocablemente trazada la raya de su límite?

Han pasado unas horas. Ya no es blanquecino el azul del aire. Antes se hizo dorado, y al fin ha venido a ser plomizo y sangriento. Tras la nítida línea del mar, más plomizo aún, va hundiéndose el globo rojo del Sol... ¿Muere? No, se va hacia un más allá desconocido. ¿Por qué no ha de ser así, me pregunto, la percepción de mí mismo? ¿Por qué no ha de ser igual mi modo de hundirme hacia el futuro, aunque este sea corto, aunque la muerte pueda esperarme a la vuelta de cualquier esquina? Hoy es siempre todavía (Laín, 1976: 512).

Tal vez ése era el sentir de la homilía que pronunció José Gómez Caffarena en su funeral el 2 de julio de 2001, al afirmar que “con esa convicción quiso afrontar su muerte. Con la firme esperanza de que, por la bondad generosa de Dios, la muerte no sería la última palabra sobre su realidad” (Gómez Caffarena, 2001: 4).

(Deseo dejar constancia aquí de que este autor, con una exquisita amabilidad, a través de su hermano y un sobrino, igualmente amabilísimos, me remitió las fotocopias de los cuatro folios que constituyen la “Homilía en el funeral de D. Pedro Laín Entralgo” -inédito-. Mi gratitud hacia ellos).

2. ¿A QUIÉN OFREZCO MI VIDA? ESPERANZA Y TRASCENDENCIA

Nos situamos ante la última de las preguntas en torno a las cuales situaba Laín en “Acerca de mi mismo” el discurso sobre la esperanza: *¿De qué o de quién se espera?*

a. Introducción

Atendamos, en primer lugar, al segundo de los polos de la relación que establecemos en el enunciado de este apartado, aquel que la pregunta reclama: la trascendencia. Es manifiesto que nuestra exposición sobre la esperanza como actitud ante la muerte se enmarca dentro del discurso filosófico -metafísico- de Laín. Este discurso nos aboca a una determinada concepción de la trascendencia a partir de lo que Laín, siguiendo a Zubiri, denomina “el poder de lo real”. Por otra parte, en los últimos doce años de su vida -la denominada por nosotros “tercera época” o, también, quinta etapa- este discurso filosófico se ve en gran medida sustituido por otro de carácter más científico que le lleva a considerar al ser humano como una estructura del devenir cósmico que, por ello mismo, queda huérfana de espíritu y alma. La muerte es la muerte total (*Ganztod*) de la estructura; nada pervive a ella, a no ser los átomos que la constituyen, pero ellos ya no serán el “yo” con que, como estructura, nos referimos a nosotros mismos. En este discurso, las subpartículas, los átomos y demás conceptos de carácter científico sustituyen a expresiones metafísicas del tipo “el poder de lo real”. Ahora bien, hay que recordar que, también como hombre de ciencia, Laín sitúa a la trascendencia, a la que llama Dios, como creador *ex nihilo*, la cual, en el acto originario de la creación, hace posible que los propios acontecimientos que van deviniendo en el dinamismo cósmico actúen a modo de “causas segundas”, merced a lo cual se originan las estructuras existentes, entre ellas la humana. De este modo, la materia, “dando de sí”, aunque no por sí misma, va originando cuanto “hay”. Recordemos que, así como Zubiri partía del mismo supuesto pero se negaba a aceptar que para el ser humano rigiese idéntico mecanismo que para el resto de estructuras cósmicas, debiendo acudir -con el objeto de salvar unas apariencias que nos sitúan a distancia tan enorme del resto de los animales- al concepto de “elevación” para justificar el salto del *australopithecus* al *homo*, muerto ya aquél, Laín, radicalizándolo zubirianamente -según su propia expresión- no excluye al humano de ese proceso y considera que en la aparición del *homo* no ha habido diferencia cualitativa alguna respecto a la que originó la materia, la vida y, con ella, a los diferentes animales. Todo es dinamicismo y en éste emergen -Laín prefiere, como dijimos, el término “constituirse”- todas las estructuras existentes: todas, incluida, por consiguiente, la humana.

Pero, junto al Laín metafísico y al Laín científico, hay un tercer Laín: el cristiano. Como acabamos de ver en el punto anterior, en los últimos momentos de su vida, declara que sigue creyendo en la Divinidad de Jesucristo. Su condición de cristiano no parece presentar duda alguna, si bien la suya fuera mucho más una religiosidad intrínseca (basada en el mensaje cristiano del amor) que extrínseca (basada en los ritos). Como muestra, he ahí un botón propio: “Mi religiosidad, mi modo de entender la relación con lo divino repele la idea de santos a la jineta y vírgenes con fajín” (Laín, 1978b: 8), y dos ajenos: “Laín tenía una religiosidad al estilo suyo... no era ortodoxo” (Orringer, 2008), y “(Laín tenía una) profunda religiosidad, tal vez vacilante o disimulada en los últimos decenios” (Marías, 2001).

De acuerdo con este planteamiento, Laín aparece ante nuestra mirada desde tres ópticas diferentes: como filósofo, como teórico de la ciencia y como cristiano y en todas ellas está presente la trascendencia. ¿Cómo cohonstar estas tres visiones tan aparentemente dispares de la trascendencia? ¿Acaso representa ello una manifestación en Laín de la disparidad ontológica que media entre lo que Manuel Fraijó llama “trascendencia con mayúscula” -o transmunda- y “trascendencia con minúscula” -o intramunda-, (Fraijó, 2008), por lo que cabe hablar en nuestro autor de diversas trascendencias? Si no es así, si el discurso de Laín apunta a una única trascendencia, sin caer en el panteísmo, ¿cómo soluciona el aparente conflicto? De ello nos ocupamos en el siguiente apartado (b).

Antes, en segundo lugar, atendiendo al polo subjetivo de la relación esperanza-trascendencia, en esta introducción, siguiendo el orden que nos habíamos impuesto, vengamos a señalar de nuevo el texto que nos sirvió de punto de partida para reflexionar en torno a la vivencia de la actitud esperanzada ante la muerte, que es aquel con que Laín describía lo que, según su modo de ver, ha de ser la muerte humana cuando de ella se quiere hacer un verdadero acto personal, lo que denominaba “vivir la muerte”. De este momento decía que:

Es la ocasión de recordar la vida, de pensar en el sentido de la vida y de preguntarse: ¿para qué he vivido yo?, ¿qué respuesta debo dar a esta pregunta en este momento en que para mí la vida, como suceso proyectable termina?... ¿a quién la ofrezco? ¿O acaso me quedo con la angustia de pensar que no tengo a quién ni a qué ofrecerla? (Albarracín, 1988: 95; 1994: 140).

Este texto pone manifiestamente claro que en sus últimos años de vida, Laín pensaba que lo que haya de ser la muerte de cada uno -desde una consideración antropomórfica, naturalmente- es cosa de dos instancias o dimensiones bien diferenciadas: la personal y la trascendente. El estudio de la primera nos ha llevado, en los apartados anteriores, a poner de manifiesto el valor de lo realizado por cada persona en su vida. Este quehacer nos ha permitido descubrir la relación existente entre el cumplimiento de la vocación personal y la esperanza. Haciéndose a sí mismo, el ser humano puede tornarse esperanzado -o

“esperanzoso”, según la acepción de Unamuno- y, de acuerdo con ello, confiar que lo que estaba en sus manos hacer, e hizo, “sea reconocido -por algo o alguien distinto de sí mismo- en otro orden de la realidad donde impere la ley del siempre”.

Pues, de no ser así, se sigue preguntando, “¿acaso me quedo con la angustia de pensar que no tengo a quién ni a qué ofrecerla?” Lo que ha de suponer -recurriendo a lo que dice Zubiri en “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza”-, “perder el sentido de la propia realidad”, por lo que ella -la angustia- es “una primaria y radical desmoralización”, en la medida que “no patentiza el ser, sino que deja a los entes sin sentido para nuestra existencia” Precisamente, para hacer frente a ello, el filósofo vasco afirma: “¿Cómo desconocer que la raíz última de la estabilidad es nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, esto es, lo que hace mucho llame ‘religación’?”, lo cual significa que la religación a la realidad anula la angustia, y, simultáneamente, nos acerca al descubrimiento de la esperanza, “uno de los tristes fundamentos de esperanza es justo la índole inestable de la angustia misma” (Zubiri, 1992: 400-404). Laín no se queda en la angustia, como sabemos, sino que ha optado por la confianza en que la esperanza consiste. Por lo que la pregunta que se formula bien puede considerarse un mero recurso estilístico con el que intenta poner de manifiesto lo contrario de lo que en ella se enuncia.

Dando por sentado que sí tiene a quién ofrecer su vida, la cuestión que debe analizarse es la siguiente: ¿cómo hay que entender el acto de ofrecimiento? Toda vez que el discurso en que nos movemos es el de la muerte, o mejor, la actitud esperanzada de vencer la muerte -lo que Laín denomina “vida transbiográfica” o también “vida metafísica”, por oposición a “muerte metafísica”, a la que se refiere cuando habla de los posibles fracasos de nuestra vida como fundamento de la inquietud humana-, es manifiesto que nos situamos en el ámbito de lo que venimos en llamar “Donación y sentido”. De ellos nos ocupamos en otro apartado (c).

b. La trascendencia

Se trata de ver, pues, cómo entiende Laín lo trascendente -con independencia de la definición que nos ofrece, que, a mi juicio, es harto poco significativa: “lo que por su realidad traspasa los límites de la ciencia experimental y el saber de ella derivado” (Laín, 1995a: 285)-, con el objeto de analizar si las tres perspectivas por las que discurre su vida y desde las que necesariamente se pronuncia: filosofía, ciencia y religión, son excluyentes o si, por el contrario, responden a distintos modos de nombrar una misma realidad.

Su discípulo Agustín Albarracín, sobre esta cuestión escribe que: “(su) condición humana tenía que buscar la trascendencia” y se hace eco de unas palabras suyas en la que nuestro autor afirma que “el hombre que espera lo que no tiene y han de darle sentirá en la intimidad del alma que todo su ser debe elevarse a una manera de esperar esencialmente superior a la naturaleza humana” (Albarracín, 2001c: 11).

Un interesante estudio: “El tema de Dios en la obra de Pedro Laín Entralgo”, es el llevado a cabo por Luís Jiménez. En él, el autor señala los trazos más significativos en torno a los cuales gira el tema “Dios” en la obra de nuestro autor, haciéndolo a partir de las tres hábitos -creer, esperar, amar- con que el ser humano se abre a la realidad. Desde ellas se encuentra con el Dios-creador y el Dios-amor de Laín, a quien reproduce en la siguiente cita: “La realidad de un Dios-creador me hace pensar religiosamente; la realidad de un Dios-amor -por tanto, la vida y la muerte de Cristo- hace plenamente vital y no sólo mental mi comprensión de la vida y mi personal religiosidad” (Jiménez, 2002: 222).

Por nuestra parte, en éste análisis hemos de partir del discurso metafísico. A lo largo de todo este trabajo creemos haber puesto de manifiesto el papel preponderante que Laín otorga a la Realidad -lo que “hay”- como fundamento posibilitante de la vida humana. En este aspecto posibilitador – veíamos-, hacía descansar Laín la creatividad humana y con ello al más excelso proyecto creador humano, o más bien, cuasi-creador, que no otra cosa es la vocación. La realidad nos da todo lo necesario para hacer posible ese proyecto fundamental. En la actualización de todas esas posibilidades consiste el quehacer humano. Descubrimos también que por ese carácter inagotablemente dadivoso que encuentra en la realidad, el humano, a fuerza de vencer la resistencia que ella, no obstante, le ofrece, va confiando en que ese proceso no haya de tener fin y que, puesto que tanto le ha dado, le habrá de seguir posibilitando ser “siempre”, porque precisamente eso es lo que intuye en ese proceso creador. Pues, ¿por qué me concede tantas posibilidades la realidad para hacerme a mi mismo en tan fascinante como extraordinario proyecto creador, si al final todo él ha de acabar deteniéndose ante la muerte? La preocupación por lo último en Laín ha estado siempre latente.

En unas páginas extraordinarias, a mi juicio, contenidas en su obra *Creer, esperar, amar*, recogiendo el pensamiento de Zubiri, Laín, sin caer en el panteísmo, trata de enlazar el *hecho* de la religación con la *creencia* en un Dios trascendente y personal que, en su caso, es el Dios cristiano, el Dios-amor, al que sitúa, como hombre de ciencia, en el comienzo del devenir cósmico, como hombre “moral” en el cada día y como hombre religioso en el final de su vida. En este texto está, pensamos, el núcleo de su pensamiento metafísico sobre la trascendencia.

Su reflexión, siguiendo a Zubiri, tiene como punto de partida *el poder de lo real*. Este poder se manifiesta en el ejercicio de todas nuestras capacidades:

tanto cuando entiende, como cuando quiere o siente, el humano aprehende el inmenso poder de lo real: “la realidad es en sí misma poderosa... vivir humanamente es responder día tras día al soberano poder de lo real” (Laín, 1993a: 124-125). La realidad nos posee y nos desborda con su poder. Nuestro ser, así como el de los demás seres vivos y cosas, sólo es en la realidad. Fuera de ella, nada hay y, por consiguiente, nada sería. Es en ella en donde el ser encuentra todas sus posibilidades; las cosas van siendo en tanto que la realidad lo posibilita. Junto a este carácter *posibilitante* -en el que, recordémoslo de nuevo, hemos descubierto nuestro carácter creador, la vocación y, con ello, la esperanza de ser “siempre”, pese a la evidencia de la muerte-, el poder de lo real -como ya dijimos también en otro lugar- es *último e impelente*, lo cual significa que, por una parte, “nuestra experiencia no nos permite ir racionalmente más allá de él”, descubriendo de este modo nuestro límite, nuestra finitud, en la medida que no podemos traspasar las limitaciones que ella nos impone como humanos, lo cual nos pone ante la enorme paradoja de la que ya se hizo eco Kant: la razón nos propone la presencia de ciertas cuestiones allende la realidad espacio-temporal y ella misma nos niega la posibilidad de traspasar el límite que esa misma realidad, en tanto que última, nos impone. Esto es, como último, el poder de lo real nos muestra nuestra finitud y, a la par, en cuanto que impelente “impulsa a actuar intelectual, operativa o afectivamente, y a utilizar como sea las instancias y los recursos en que el poder de lo real se manifiesta”. De ahí que, en suma, el ser humano “se realiza a sí mismo “en” la realidad (en lo para él último), “desde” la realidad (desde lo que hace posible su realización en el mundo) y “por” la realidad (por obra de lo que en ella le impele a ser lo que es)” (Laín, 1993a: 125).

Este modo de estar poseído por la realidad comporta que el ser humano dependa totalmente de ella, o, lo que es igual, que

A través de estos tres vínculos, constitutivamente implicados entre sí, el hombre existe ligado a la realidad, sentida como poder último, posibilitante e impelente. En ello consiste la radical, esencial, nota de la existencia humana a que Zubiri dio el nombre de *religación*, palabra que entre nosotros ha logrado amplia difusión, aun cuando no siempre haya sido bien entendida. La religación es, sí, fundamento de la religiosidad, de toda posible religiosidad, pero no es formalmente religión, en el sentido fuerte de esta palabra; la religación “es ante todo un hecho perfectamente constatable”, “un carácter físico del poder de lo real”. No es el objeto de una creencia transracional, sino el término de una actividad racional de nuestra mente, cuando mediante ella descubrimos el poder de lo real en el fondo de nuestra existencia y nuestra constitutiva *religatio* con él (Laín, 1993: 125-126).

He aquí, pues, el hecho de la religación como un caer en la cuenta, una actividad de la razón, por la que somos conscientes -cuando nos adentramos en ello, pues son muchos los hombres que, entregados sin tregua, a los más diversos asuntos,

“temerosos tal vez de quedarse a solas consigo mismos o, en el peor de los casos, cansados de llevar a cuestas su propia existencia... no emprenden la tarea de explorar su intimidad hasta lo más hondo de ella”- de que estamos:

Ontológicamente “religados” a lo que constituye el fundamento de su realidad, cualquiera que sea su modo de nombrarlo, éticamente “obligados” al secreto imperativo de sus impulsos y psicológicamente “movidos” a preguntarse por lo que en sí mismo sea ese soberano poder de lo real; en definitiva, a interesarse seriamente por el sentido último de su existencia. El hecho de que algunos lo hagan mediante una creencia formalmente religiosa, otros por la vía del ateísmo... y no pocos se abstengan... muestra claramente el carácter prerreligioso de la religación (Laín, 1993a: 126).

De este texto se extraen tres importantes conclusiones: 1. Que lo que el ser humano es (ontología), lo que debe ser (moral) y lo que puede conocer (epistemología), tiene su fundamento en el poder de lo real. Todo él, pues, depende en única instancia de su relación -con carácter de religación- con el poder de lo real. 2. Que interesarse por estas cuestiones y explorar en ellas es preguntarse por el sentido de la vida, y 3. Que el poder de lo real es el fundamento de toda postura, religiosa o no, que se adopte para dar cuenta de lo que “hay”. La religación afecta por igual a quien acaba creyendo como cristiano que a quien acaba creyendo como ateo, por poner dos ejemplos. Por eso, en contra del carácter universal que encierra ese poder de lo real en todo humano que “explora en su intimidad hasta lo más hondo de ella”, las distintas manifestaciones, religiosas o no, que sobre él se edifican, son propias de grupos más o numerosos. En estos casos, la diferencia estriba en aquello que se sitúa sobre el fundamento, y no en el fundamento mismo. Los nombres que aquellas barajan son manifestaciones lingüísticas diversas que expresan un mismo hecho: la constitutiva religación del ser humano a su propio fundamento, al poder de lo real.

Así, Laín nos advierte que ese ligamen es “un carácter físico de lo real”, que la comprensión que de ello tenemos es totalmente “racional” y, finalmente, que a “eso” en que la realidad consista, a ese “fundamento” de nuestras vidas, cabe llamarlo con distintos nombres. Por eso habla Laín del “carácter prerreligioso de la religación” y Diego Gracia ve en ello “una trascendencia mundana” (Así llegó a manifestarlo en el debate posterior a la Conferencia de Manuel Fraijó en el *Congreso: Humanismo, Ciencia y Filosofía. Pedro Laín Entralgo*)

Ahora bien, en virtud del modo peculiar de estar constituido, de su libertad, el humano es un ser abierto que se enfrenta a todo lo que no es él como ente “ab-soluto, como conciencia ‘suelta’ frente a todo, menos frente a la constitutiva finitud que le patentiza el poder de lo real”. La libertad le otorga al

humano el carácter de suelto frente al resto de la naturaleza que está totalmente ligada, sin resquicio alguno para ella. Ello le permite entrecruzar a sí mismo como “relativamente absoluto” y al poder de lo real como lo “absolutamente absoluto”. Es “el descubrimiento de ‘algo’ absolutamente absoluto, cualquiera que sea el modo de entenderlo y nombrarlo la esencia de la religión” (Laín, 1993a: 126). El ser humano, pues, como ser libre, ab-soluto (relativamente absoluto), puede concebir lo Ab-soluto (lo absolutamente absoluto). Y lo puede hacer -dice- de dos maneras:

El ateo piensa que lo absolutamente absoluto -la materia, en el caso de la forma más extendida del ateísmo; el materialismo dialéctico de Marx y Engels- es por entero inmanente a la realidad del mundo que contempla; no es que no crea en la existencia de Dios, es que cree que no existe Dios, y que lo que los hombres así llaman no es sino el insondable y universal poder de la materia. El teísta -sea cristiano, hebreo o musulmán su modo de serlo- piensa que el poder de lo real es la manifestación intramundana de un absolutamente absoluto trascendente al mundo, por tanto espiritual, al que cada uno en su lengua da el nombre de Dios (Laín, 1993a: 127).

He aquí la cuestión: o el poder de lo real es la manifestación del modo de ser propio de la materia -en cuyo caso, ella se erige, en última instancia, en lo “absolutamente absoluto”-, o el poder de lo real es la manifestación de algo que no es materia y que pertenece, por tanto, a otro tipo de realidad, a la realidad espiritual. En el primer caso, toda trascendencia tiene carácter intramundano; en el segundo, si bien el poder de lo real, la realidad, tiene carácter intramundano, no así aquello de lo que ella es manifestación, quedando situado así “fuera-de” ella; siendo por ello mismo trascendente. De este modo, entendemos, el poder de lo real es captado por el ser humano como lo absolutamente absoluto, pero no es en sí mismo lo absolutamente absoluto. Esto sólo lo puede ser Dios. -Si recordamos cuanto dijimos sobre la propuesta lainiana del monismo estructuralista, con Zubiri, la materia da de sí, pero no por sí misma-. En cambio, para el ateo, la materia da de sí por sí misma. En resumidas cuentas, bien podríamos decir que el problema se plantea en los siguientes términos: O (creo que) Dios existe, o (creo que) la materia es divina (por el poder de cuanto hace).

Ahora bien, se plantea Laín, “cómo entiende Zubiri el paso del *hecho* de la religación a la *creencia* -ya formalmente religiosa- en el carácter trascendente de aquello en que tiene su origen el poder de lo real” (Laín, 1993a: 127). Para ello, a continuación, sigue Laín una exposición que sobre esta cuestión hace Diego Gracia y que está vertebrada en torno a los siguientes pasos: 1. El esbozo del “clamor de la realidad camino de lo absoluto”. Interpretando a Gracia, escribe Laín:

Clamando en nosotros como conciencia, la realidad nos lanza físicamente hacia lo que la funda y la fundamenta. La intelección

humana es una marcha inquietante hacia el enigma de lo real; y cuando lo que se busca es Dios, hacia lo que de real es en sí y en su fundamento. En esto consiste el problema de Dios (Laín, 1993a: 128).

2. Mientras que la religación no es un problema, como se acaba de decir, Dios sí es problema, “un problema consistente en pasar de la formulación racional del esbozo de Dios a la creencia transracional, pero razonable, en la realidad de una persona fundante y absolutamente absoluta” (Laín, 1993a: 128). Se introduce aquí el concepto “persona” para referirse al Dios trascendente. Es decir, lo absolutamente absoluto deja de ser un “Algo” -aunque trascendente- para pasar a ser un “Alguien”. Y, del mismo modo, se introduce el concepto “razonable” para referirse a ello, frente a lo “racional” que se utilizó previamente sin ningún reparo para referirse al poder de lo real; 3. Por ello, la “demostración” de la existencia de Dios no ha de ser la vía adecuada para conducir a la evidencia; acaso lo sea en cuanto “nos conduce a la creencia última y razonable en que Dios existe realmente”, entendiéndolo por razonable, dice Zubiri, el reconocimiento de que “es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento”. Por aquí, se acaba introduciendo un nuevo término, el de “vivencia”: “Lo razonable en este sentido es más que racional; es lo racional trasfundido en todo el ser humano... La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable” Pues, añadimos nosotros, mientras que lo racional hace sólo referencia a la facultad de inteligir, en lo razonable está implicado todo el ser humano. 4. De ahí que el argumento cosmológico “vía cosmológica”, no tenga la fuerza de la “vía de la religación” para hacer admisible la existencia de Dios, pues mientras que el primero es descubierto por la facultad de razonar, en el segundo está implicada la persona entera. Lo cual comporta un cambio también importante, a saber: la trascendencia de Dios ya no se contempla como una “trascendencia a”, sino como una “trascendencia en”, lo que, según Laín, no obstante, no implica caer en el panteísmo, toda vez que:

Dios no es trascendente *a* las cosas, es trascendente *en* las cosas mismas como fundamento suyo; tesis, hay que subrayarlo, esencialmente distinta de la identificación panteísta entre Dios y el mundo. Las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, como afirma el panteísmo, ni son meros efectos de Dios, como habitualmente viene a decir la teología de la creación, son, en el sentido abstracto del término, *deidad*, en tanto que sedes de lo divino.

De nuevo, se han introducido dos términos nuevos en el razonamiento: “sede” y “deidad”. ¿Qué puede significar aquí “sede”? Las cosas no son Dios, pero en ellas habita Dios; las cosas como receptáculos impregnados del poder de Dios, como manifestación de Dios; o lo que es igual: en las cosas y en el mundo se

manifiesta el poder de lo real y, por ende, el poder de Dios. De esta manera, Dios, no es lo totalmente Otro, sino que es estando *en*. Por eso, en el cumplimiento de la vocación como creación excelsa del ser humano, se manifiesta la presencia de Dios y por eso, nos decía Laín en *La espera y la esperanza*, la felicidad que dicho cumplimiento comporta como coincidencia entre lo que se es y lo que se tiene que ser, entre el ideal de sí mismo y el esfuerzo y entrega que hay que poner para conducirnos a él; en definitiva, la confianza de que las posibilidades reales acaben siendo actuales -que eso es la esperanza- suponga la *deificación* de la persona. Decimos nosotros: un caer en la cuenta de que de algún modo, merced a ese proceso de búsqueda, en ella habita Dios. Esta postura está en las antípodas de quien en el cumplimiento de sus proyectos se identifica con Dios: “yo soy Dios” -viene a decir-, a lo que Laín, como vimos, denomina, “endiosamiento”. Bien podría decirse que, mientras la vía del panteísmo me lleva a la identificación, al endiosamiento, la vía que aquí se expone -“la vía de la religación”- nos acerca a la deificación. 5. Así pues, “fundada en una creencia razonable, hay una experiencia de Dios” y, finalmente, señala Laín:

(Dado que) La presencia de Dios en el hombre es a la vez “trascendencia fontanal” (Dios como fuente de mi realidad) y “trascendencia interpersonal” (Dios como persona absolutamente absoluta, el hombre como persona relativamente absoluta), la experiencia de Dios, que nunca pasa de ser “experiencia incoada”, reviste la forma de “tensión interpersonal entre dos absolutos”, el de Dios, donante de realidad, y el del hombre, receptor de esa donación. De ahí que la forma plenaria del acceso del hombre a Dios tenga que ser la *entrega*, entendida no como abandono, sino como un incondicional “ir hacia”, ir hacia Dios para, en la medida de lo posible, compenetrarse y conformarse con Él. La entrega a Dios es la respuesta del hombre al poder de lo real, en tanto que poder fundado en Dios (Laín, 1993a: 129-130).

Asoma la presencia del futuro en la expresión “ir hacia”, como asoma también en ella la presencia de la profundidad ilimitada de la realidad. Yendo hacia su cumplimiento a través de las posibilidades que la realidad le otorga, el ser humano se encamina simultáneamente hacía lo profundo, lo que está oculto, procurando así el desvelamiento del poder real, al que queda religado. Por los motivos que se acaban de señalar, la persona puede vivir toda ella en la razonable creencia de que el poder de lo real no descansa en la materia, sino en algo trascendente al mundo que tiene la condición de Alguien.

Tras expresar las formas en que la entrega se manifiesta en el poder de lo real en el ámbito de la doctrina cristiana -en tanto que último como acatamiento y adoración; en tanto que posibilitante como oración y súplica, y en tanto que impelente como refugio en Dios-, advierte Laín que junto a la vía de la religación,

Hay para el cristiano otros modos de ella: la experiencia de Dios como gracia y la máxima experiencia de Dios accesible al hombre *in via*: la tocante al hecho de la encarnación de Dios en la naturaleza humana, “la experiencia de la propia filiación divina” (Laín, 1993a: 130).

Es evidente que Laín acepta como creencia razonable la existencia de Dios, entendido como Alguien trascendente al mundo. A mi juicio, la vía aquí expuesta es la que predomina en su concepción de Dios. Laín descubre a Dios (trascendencia extramundana, personal) a partir del poder de lo real (trascendencia mundana). Esta acepción es, sin duda, la más acorde con el discurso que venimos haciendo sobre la esperanza y, al mismo tiempo, la más acorde con la trayectoria vital de Laín. Que habrá de ser vista como demasiado “terrena” -y por tanto, con visos de una trascendencia que permanece en la mundaneidad- por algunos intérpretes de su obra es evidente, máxime si nos atenemos, como lo estamos haciendo, al “último” Laín, el del monismo estructuralista. Al elevar la materia a la categoría de “todo” -recordemos: “yo soy mi cuerpo”-, este discurso metafísico que apunta a la trascendencia puede llegar a perder su coherencia, toda vez que podría dar la impresión que, como la ligera paloma kantiana, Laín desea seguir volando en el aire como si estuviera volando en el vacío, como lo hacía con anterioridad.

Nosotros pensamos, en concordancia con el pensamiento de Albarracín con el que abríamos este apartado, que, independientemente del Dios-amor que encontró en su etapa de estudiante en el Colegio Mayor Juan de la Ribera de Burjassot, Laín ha corrido al encuentro de la trascendencia en todo momento de su vida por este camino. Ya en 1945, en *Las generaciones en la historia*, escribía: “La vida temporal del hombre es, en su más honda realidad, un hacerse a sí mismo buscando a Dios” (Laín, 1945: 99). Años más tarde, el objetivo sigue siendo el mismo: partiendo de la realidad, hemos de encontrar la trascendencia: intramundana, primero, y personal, después. Esta forma de acceder a la trascendencia en absoluto está reñida en Laín, a mi juicio, con la fe cristiana: “Creo en la Divinidad de Jesucristo”. Laín transita por el camino que lleva a la trascendencia sin hacer exégesis de las palabras y, por tanto, sin estar sometido a la autocensura ni a las críticas procedentes del campo de la puridad teológica. Entre la condición de creyente y la condición de filósofo y de hombre de ciencia no hay ni tiene que haber conflicto alguno. Una misma persona, toda ella, Pedro Laín, tiene anhelo de trascendencia porque sus convicciones personales, su intimidad, el resultado de lo que ha sido, lo que en todo instante es, incluso la propia existencia del cosmos y de cuanto en él acaece: infinitos detalles extraordinariamente entrelazados hacen posible la presencia del Todo, lo exige para que el descomunal esfuerzo en que ha consistido su vivir tenga sentido: “desde su temporalidad y su finitud, la realidad personal de cada hombre y la historia universal de la humanidad postulan consciente o inconscientemente la eternidad y la infinitud” (Laín, 1993a: 172). Certezas, desde luego, ninguna. Confianza, tal vez, casi toda -sólo él en la soledad de su muerte llegó a saber el

carácter de su firmeza-. Unos meses antes de morir decía: “Yo me negaría a mi mismo si no me considerase un hombre esperanzado, pero esperanzado con reservas” (Laín, 1999b: 16). Y es que, en el fondo, “lo último no es absurdo, sino misterioso; lo absurdo de la realidad es lo misterioso de ella cuando nuestra razón es el único órgano para conocerla” (Laín, 1986c: 42). ¿Por qué no vivir en la intimidad como un mismo y único Dios, o como se le quiera llamar, al Dios que crea *ex nihilo*, al Dios que promete la resurrección y al Dios que, como persona, se presenta como el fundamento en que descansa el poder de lo real?

¿Qué impide acercarse al misterio sintiendo que en todas esas acepciones habita el mismo Dios? ¿La verdad? ¿Quién ante tamaño problema está en posesión de la verdad? Dejemos abierta la cuestión, como no puede ser de otra forma...

- “Puntos suspensivos”, como gustaba decir José Luís Aranguren, al referirse a estas cuestiones.

c. Donación y sentido

Estas dos palabras están puestas aquí para referirnos, exclusivamente, a la actitud de Laín ante la proximidad de la muerte. Por lo que venimos señalando, en ésta hemos descubierto dos dimensiones: la personal y la trascendente. A la primera nos hemos referido en el apartado III de esta Cuarta parte y a la segunda lo acabamos de hacer. Sólo resta poner en conexión una con otra.

La vocación cumplimentada, la vida lograda, adquiere sentido -apunta a algo- cuando se confía que *en* ella y *desde* ella se seguirá siendo. Si esta confianza la llevamos al encuentro con la finitud que la muerte representa, el resultado es que lejos de detenerse ante ella, la esperanza se manifiesta como anhelo de “seguir siendo siempre”. Como hemos reiterado, el ser humano, en tanto que cumplimentado, aspira a que “el valor de lo realizado sea reconocido en un orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. La profundidad y la orientación de la entrega a que ha debido someterse para tal logro, si no se quiere que su vida quede reducida al absurdo, han de tener un sentido. El modo habitual de “ir hacia” en que consiste la condición tempórea de su ser, demanda el triunfo sobre la muerte. Pero para ello es necesaria la presencia de lo totalmente otro, de la trascendencia. Sólo contando con su presencia y su intervención ha de resultar posible el triunfo sobre la muerte. La vida transbiográfica la requiere.

Partiendo de la esperanza, como uno de los caminos posibles, nos hemos encontrado con el modo que el ser humano tiene de estar ligado al poder de lo real: “la esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre” (Laín, 1965b: 861; 1978a:

173). Desde ese modo de estar ligado a la realidad, como acabamos de ver, Laín ha encontrado la trascendencia. Ello implica que en nuestro recorrido, la confianza en “seguir siendo siempre”, aun a pesar de la muerte, queda garantizada por la presencia de una trascendencia con que se establece, según Laín, una “tensión interpersonal entre dos absolutos” -un “absolutamente absoluto” y un “relativamente absoluto”-. Esa relación es de índole dativa: Dios aparece como “donante de realidad” y el hombre como “receptor de esa realidad” (Laín, 1993: 129).

El ser humano recibe como propia una realidad inconclusa que ha de completarse en el seno de una realidad que, en tanto que posibilitante, le ha de permitir crear nuevos modos de ser y, simultáneamente, ir creándose a sí mismo. Ser humano es ser una realidad totalmente menesterosa, por hacer, que, al contrario de lo que ocurre con la realidad animal, necesita ser cumplimentada, para lo que, en el seno de la realidad, encuentra los resortes que posibilitarán el paso de una naturaleza primera dada y, por él, encontrada, a una naturaleza segunda por él puesta, con la que, en tanto que tal persona, se identifica. Bien podríamos decir que mientras que la naturaleza primera humana nos ha sido dada, la segunda ha sido conquistada.

En esa relación interpersonal de dar-recibir, está, según Laín, el fundamento de la vida humana en relación con la trascendencia: “La forma plenaria del acceso del hombre a Dios (ha de) ser la entrega, entendida no como abandono, sino como un incondicional “ir hacia”, ir hacia Dios para, en la medida de lo posible, compenetrarse y conformarse con él”, nos ha dicho Laín. Pues bien, si en el apartado anterior nos referimos al “ir hacia” en el ser humano como modo de ser descubridor en el sentido de *eros*, de anhelo y búsqueda de lo que todavía no se es, ha de tener ahora el “ir hacia” el sentido de *agápe*, de ir al encuentro de lo que no soy yo para dar lo que ya se es, con el fin de “compenetrarse y conformarse con Él”. Desde este punto de vista, el sentido de la vida humana, aquello a que apunta el cumplimiento de la vocación, lo que, en definitiva, espera el ser humano cuando en la esperanza genuina se halla, no es otra cosa que el encuentro en Dios. “La esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa” (Laín, 1965b: 876-877; 1978a: 190-191). La vida humana, desde esta perspectiva, adquiere sentido en tanto que se ofrece a Alguien que es “la fuente de mi realidad” (Laín, 1993a: 129). Sin dejar de ser el que es, el humano ofrece lo que es a quien le dio la libertad y la posibilidad de ser. No es casual que Laín nos dijera más de una vez que, no obstante su carácter indigente, paradójicamente, el ser humano se siente más completo cuantas veces da. Qué mayor completud cabe, pues, que dar todo cuanto se es a quien posibilitó ser. Laín, desde que lo escribiera por primera vez en *Cuerpo y alma*, no ha dejado de repetir esta idea:

Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella un acto personal, si no es la súbita consecuencia de un accidente

fortuito, al sentirla llegar diré en mi intimidad: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia” (Laín, 1995b: 375).

Que presenta otra versión cuando escribe, completándola, la petición del protagonista de *Les nourritures terrestres* de André Gide: ““Júzgame, Señor, no por lo que he sido, sino por lo que he querido ser”. Más aún: no por lo que he hecho, sino por lo que en el fondo hubiese querido hacer” (Laín, 1996b: 131).

d. Esperanza sin alma: ¿continuidad transbiográfica?

El modo descrito de situarse ante la trascendencia en la ultimidad de su vida puede resultar contradictorio con la concepción del ser humano que Laín mantuvo en la última época, tal como quedó expuesto en el capítulo III de la Tercera parte y también en el apartado II de la presente. Ciertas frases, como la que resume alguna de las tesis centrales de su libro *Idea del hombre* y otra en la habla de la relación cerebro-trascendencia según las últimas aportaciones que llegan del campo de la ciencia, bien pudieran dar lugar a confusión:

La condición cósmica del ser humano... el hecho de que el cosmos, en su evolución, ha llegado a un nivel estructural y operativo en el cual ha comenzado a pensarse a sí mismo y a vivir en sí y desde sí mismo la aspiración a trascender su dinámica espaciotemporal, (que) tal es el nervio más central de la existencia humana (Laín, 1996e: 201).

Hay investigaciones neurofisiológicas en que aparece esta apetencia de algo que trasciende al pensamiento racional. Parece que es un hecho científico. Al cual se responderá como sea, pero la ciencia actual ve en la actividad del cerebro una parte en la que éste inventa respuestas a lo que no tendría solución de una manera racional tradicional, por así decirlo (Laín, 1999c: 21).

Un cosmos que en el ser humano se piensa en sí mismo, que se espera a sí mismo cuando en esperanza aquél vive, que se siente a sí mismo cuantas veces aquél siente, que se ama a sí mismo cuando aquél ama y es amado, que se obliga a sí mismo cuando se impone leyes que actúan a modo de imperativos morales, que “vive en sí y desde sí mismo la aspiración a trascender”, que se busca a sí mismo como término trascendente de sí mismo, para lo que inventa respuestas con el fin de darse sosiego a sí mismo... ¿acaso no es un cosmos encerrado en sí mismo y que se basta a sí mismo? ¿No es un cosmos con “demasiado sí mismo”? En el aire resuenan como una pesada losa algunas necesarias conclusiones de ese razonamiento extremadamente lógico: ¿Es que acaso ese mismo cosmos en su dinamismo no puede llegar a convertir lo que ahora es sólo una aspiración suya

en una realidad futura? Ese cosmos que ha llegado a pensarse, ¿no podrá acaso llegar a immortalizarse en el ser humano, o en otro ser, no ya como especie sino en tanto que individual y corporalmente considerado? ¿Podrá devenir, pues, la inmortalidad de la materia viva, bajo la forma que fuere, del mismo modo que apareció la vida a partir de la materia inerte? ¿Qué impide pensar que la aparición de la inteligencia ha de ser la última gran novedad de una evolución a la que, según la ciencia actual, le quedan todavía unos siete mil quinientos millones de años de “vida” aquí en la Tierra? ¿Qué no podrá llegar a hacer en un universo infinito? ¿Por qué habría de detenerse la materia-vida en su marcha ascendente? En definitiva, si la materia ha dado de sí cuanto hay, ¿qué le ha de impedir generar un modo de ser inmortal desde sí misma y por sí misma? ¿Acaso cabe entender la resurrección de la que nos habla Laín en este sentido? ¿Y si ni Zubiri ni Laín tuvieran razón y, efectivamente, la materia diera de sí por sí misma sin que nada ni nadie le haga hacer?

Ante esta nueva concepción de la realidad humana, Laín, imaginamos que aun pensando en estos interrogantes -“¿Será el hombre la última forma evolutiva de la biosfera terrestre? ¿Tendrá fin el universo, habrá un “fin del mundo”? Y si lo tiene, ¿cuál y cómo será?” (Laín, 1999a: 226); “¿Cómo ha venido a existir el hombre en el cosmos?, ¿esto es lo último y definitivo?, ¿habrá otros modos de expresión de la realidad cósmica y de la vida?” (Laín 1999c: 20)- siguió siendo fiel al Dios-amor en que, como cristiano, creía cuando iba con su madre y sus hermanos a misa en su Urrea natal, el mismo que redescubrió en Burjassot; el mismo al que llegó, como hemos visto, desde la reflexión metafísica -la vía de la religación-, y el mismo que sitúa como fundamento de su concepción estructurista para que las preguntas que anteceden no nos sumerjan en el abismo al constatar la “insoportable levedad de nuestro ser”, la insignificancia de nuestra existencia temporal y el sinsentido de la entrega sin límites al cumplimiento de una vocación que nos engaña, arrebatándonos eso tan maravillosamente simple que la gente llama “vivir”. Precisamente, para salvarnos de tamaña congoja defiende el principio “antrópico”, esto es, que vistas las cosas desde el punto actual, todo parece apuntar a que cuanto ha sucedido en el cosmos era una “preparación” para nuestra llegada, la presagiaba. “Teleonomía” es el nombre que designa esa sucesión de acontecimientos descubierta por la razón humana a posteriori. -Laín trata de evitar la palabra finalidad entendida como teleología-. Pues bien, una preparación así requiere aceptar que “la concepción de Dios como espíritu puro, creador y omnipotente en modo alguno queda afectada, más bien resulta potenciada por la idea del hombre aquí propuesta” (Laín, 1996e: 202).

En este contexto, nos preguntamos: ¿Qué papel viene a jugar la esperanza en ese dinamismo cósmico? ¿Cómo esperar “seguir siendo siempre” sin alma?

Para tratar de contestar a esta pregunta, recurrimos a una comparación establecida en torno a un concepto fundamental en nuestra investigación, el

concepto de “esperanza genuina”, tal como aparece en dos textos entre los que media una distancia de cuarenta y siete años.

La espera se hace esperanza genuina cuando el hombre confía de un modo más o menos firme en “ser siempre” y cuando descubre que aquello en que su confianza se apoya es el fundamento gratuito, creador y obsecuente de la realidad. En cuanto aspira a “ser siempre”, la esperanza humana es trascendente a la muerte, rebasa el límite de la existencia proyectiva; en cuanto existe apoyada sobre una donación fundamentante y gratuita, la esperanza -que siempre es, como sabemos, interrogación confiada o confianza interrogante- supone el coloquio metafísico y transverbal con un “Tú” absoluto. Esperando así, el hombre da figura tempórea al sentimiento y a la realidad de su religación: espera *en* “lo que hace que haya”, *en* la Divinidad. (Laín, 1965b: 876-877; 1978a: 190-191) (Escrito en 1956).

La esperanza genuina, esa que trasciende a todos los posibles proyectos y ocultamente les acompaña, tiene como metas el seguir viviendo, el seguir siendo uno mismo y el ser sin límite; en definitiva, un estado de realidad personal en el que total y definitivamente -más allá, por supuesto, de la muerte del esperante- logren entera satisfacción todas las aspiraciones de la naturaleza humana (Laín, 1993a: 181).

La diferencia existente entre ambos textos por lo que respecta al lenguaje utilizado es notoria, pero lo esencial parece mantenerse, no obstante una apreciación que consideramos muy interesante en la evolución del pensamiento laíniano: da la impresión de que en *La espera y la esperanza*, al que pertenece el primer texto, la esperanza (genuina) nos ha de llevar directamente a la posibilidad de entrever por sí misma el hecho de trascender la muerte -“en cuanto que aspira a ser siempre”-, y a la par -en cuanto que apoyada en el poder de la realidad, en tanto que posibilitante- nos conduce, como ya hemos analizado, a la posesión de lo esperado en un “coloquio metafísico y transverbal con un “Tú” absoluto”, mientras que en *Creer, esperar, amar*, al que pertenece el segundo -también de la mano de la esperanza (genuina)- desaparece toda referencia al “siempre” y al “Tú”.

¿Acaso la eliminación del alma en el espíritu encarnado obliga al ser humano a retroceder en su confianza de “seguir siendo siempre” desde la entrega que supone la esperanza, dado que ya no hay nada a lo que lo hecho quede “adherido” como algo “de suyo” y personal, al mismo tiempo que desaparece en ese mismo proceso el coloquio metafísico y transverbal con el “Tú”, supeditando cuanto haya de ocurrir a la creencia en la existencia de Dios? Acaso sea eso lo que quiere señalar Laín cuando en *Cuerpo y alma* escribe que:

Tras la muerte física un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitos de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo. Más allá de la materialidad, de la espaciosidad y la temporeidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiera sido. En esa vida perdurable tiene su objeto más propio la esperanza del cristiano. Por lo cual, después de haber dicho ese radical *omnis moriar*, moriré todo yo, el cristiano dice de sí mismo y piensan que pueden decir todos los hombres: *omnis resurgam*, todo yo resucitaré (Laín, 1995b: 373).

En este texto, un escueto “el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiera sido” sustituye a toda la riqueza que había descubierto Laín en el análisis de cuanto el proceso creador por excelencia, la vocación, comporta. Da la impresión de que el ser humano pasa ahora a ser un puro espectador. Aquello a lo que me abocaba la entrega auténtica ya no parece que sirva para ampliar horizontes. Mi condición exclusivamente corporal me tiene sujeto a la tierra. Cuanto haya de ser me será enteramente dado, pero contemplado ya desde la creencia del cristiano. ¿Podría llegar a afirmarse que, en el discurso lainiano sobre una posible vida transbiográfica, la esperanza cede parte de su sitio a la creencia?

Realmente, no parece que este tema en Laín esté totalmente resuelto en un sentido u otro; más bien da la impresión que tiene todos los frentes abiertos, porque si no, no se entiende que reconvierta en todo momento a lo largo de su obra el imperativo categórico kantiano en una loa tan grande a la entrega y a la esperanza: “Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías poder esperar”. Durante lo que me quede de vida, así querría vivir yo” (Laín, 1984d: x). Por esta línea parece decantarse también Juan de Sahagún cuando afirma que:

La resurrección es la única alternativa que se le presenta, si no evidente, sí razonablemente creíble. Desde el punto de vista antropológico esta opción se ve reforzada con su teoría sobre la esperanza como actitud enraizada en la misma constitución del ser humano, que lo conduce a una vida perdurable, so pena de incidir en la contradicción y el absurdo (Sahagún, 1994 : 36).

Este mismo autor, cuatro páginas más adelante, califica, en general, el paso de un método a otro en Laín -ciencia, filosofía, teología- como de “una cierta ambigüedad, por lo que se hace necesario una mayor precisión, sobre todo en la formulación de determinados conceptos”.

¿Implica ello tan sólo un cambio de lo que bien podríamos denominar como “envoltorio teórico”? El hombre Laín, respecto a lo último, ¿sigue

concibiéndolo y sintiéndolo de igual modo a lo largo de su vida? Pienso que sí. Un par de ejemplos deberían ser suficientes para corroborarlo. En *Cuerpo, Alma, Persona* y en *Qué es el hombre*, respectivamente, escribe:

La realidad del hombre terrenal muere del todo; la estructura dinámica que es la sustantividad humana se deshace, y sus componentes materiales se reintegran al proceso evolutivo del cosmos; y ejercitando su omnipotencia, Dios hace misteriosamente que de modo inmediato se produzca la resurrección del difunto a un modo de existir total y absolutamente impensable e inimaginable. Hecho radicalmente misterioso es y no puede no ser la resurrección de la carne, concíbese humanamente como se quiera; un hecho, por tanto, esencialmente suprarracional (Laín, 1995a: 315).

No es preciso admitir la existencia de un alma espiritual para explicar aceptablemente que el hombre sea imagen y semejanza de Dios... y tiene vida perdurable porque, si no por naturaleza, si no por concesión misteriosa y gratuita de Dios, su muerte biológica, entendida como “muerte total”...consiste, hipótesis razonable, en pasar de manera misteriosa y gratuita a un modo de existir inmaterial, allende el espacio y el tiempo cósmicos, y, por supuesto, absolutamente inimaginable (Laín, 1999a: 230).

No obstante, de nuevo una cierta ambigüedad: ¿qué significado hemos de dar a “si no por naturaleza”? ¿Acaso deja abierta la pregunta que nos hacíamos anteriormente cuando nos interrogábamos acerca de si la resurrección puede llegar a ser entendida como una estructura por venir en el devenir de la evolución cósmica? ¿Por qué sitúa Laín esta expresión junto a “la concesión misteriosa y gratuita de Dios”?

Pensamos que en este punto se plantea, de forma más o menos explícita, un tema que siempre estuvo presente en Laín: la relación ciencia-fe. De ello se hace eco César Redondo cuando afirma, refiriéndose a la última época del autor, que “un aspecto de capital importancia para Laín es armonizar su concepción estructurista del cuerpo humano con su teoría escatológica y viceversa” (Redondo, 2005: 165).

En este sentido, creo que resulta muy pertinente traer a colación unas líneas escritas en 1953 en un librito de título *Sobre la Universidad Hispánica*, en el que puede leerse:

En uno de sus discursos en la Academia de Medicina de París, decía Pasteur: “En cada uno de nosotros hay dos seres: el *hombre de ciencia*, que hace tabla rasa de todo, y quiere remontarse hasta el conocimiento de la naturaleza por medio de la observación, la experiencia y el raciocinio, y el *hombre sensible*, que vive de la

tradición, de la fe, de los sentimientos..., el que llora a los hijos muertos y cree que volverá a verlos, aunque no pueda probarlo, el hombre que no se resigna a morir como muere un microbio”.

A lo que añade Laín:

Quien no sepa comprender esto, quien crea que los hombres tienen que ser por necesidad seres “de una pieza”, conforme a la significativa expresión castellana, no será capaz de obtener de ellos todo lo valioso que puedan dar de sí.

Para terminar, refiriéndose a “la armónica conexión del saber científico y la fe religiosa en el alma del intelectual”, empleando una iluminadora metáfora:

Esa conexión entre lo que se sabe y lo que se cree es equiparable a un suceso técnico nunca trivial, siempre maravilloso: la apertura de un túnel a través de una montaña. ¿Acaso por repetido deja de ser maravilloso el encuentro de los dos equipos de excavadores en el corazón del monte perforado? (Laín, 1953: 46-48)

Consideramos que estas palabras expresan a la perfección el sentir de nuestro autor a lo largo de su trayectoria, incluida la última época. Así pues, sea como fuere, parece fuera de toda duda que, frente al *non omnis moriar* de Horacio, al *non omnis confundar* de Bloch, e incluso al *Numquid durabo?* de San Alberto Magno, con su fórmula: *omnis moriar et omnis resurgam*, Laín mantenía que quien moría y quien resucitaba era la misma persona; hay pues, en Laín, una continuidad transbiográfica: la persona que resucita es la misma, con su bagaje a cuestas, que la persona que muere. No era de esa opinión Ruiz de la Peña; le espetaba éste que si morimos del todo, quien resucita ha de ser necesariamente “otra cosa”, por lo que, si no se acepta la existencia del alma, hay un hiato sin solución de continuidad entre el humano que muere y el que resucita. Sobre este problema, Laín, como acabamos de ver, recurre, en tanto que cuestión última, al misterio y, por consiguiente, a la creencia, pues sobre estas cuestiones no cabe hablar de “verdad”. En una entrevista de finales de 1999, nuestro autor plantea claramente esta cuestión en los mismos términos. Dice:

El hombre está preocupado por lo que no sabe y por lo que acaso pueda saber. Eso quiere decir que el hombre quiere algo más allá de lo que la ciencia racional expresa bajo forma de evidencia. Y lo que hay más allá de la evidencia es un misterio. Es decir, la ciencia impone sus saberes y el modo de imposición del saber es la evidencia. Pero, junto a eso, la vida del hombre requiere apoyarse en algo más que no es evidente pero que es razonable. Y esa búsqueda más o menos consciente de lo razonable, de lo que se cree, es la apertura a un misterio al cual el hombre puede buscar solución poética, artística o religiosa (Laín, 1999c: 20).

Más allá de la evidencia habita el misterio. La razón podrá buscar la verdad, mas no hallarla; a lo sumo, podrá considerar lo encontrado como “lo más razonable”. Y para Laín, la creencia en la continuidad transbiográfica, pese a todas las reservas que se le pudieran poner, era lo más razonable. Con ello, se daba cumplida cuenta de lo que él mismo había escrito: “la vida humana es una constante pretensión de eternidad” (Laín, 1993a: 15) o, lo que es igual, “ser siempre” y “ser todo”. Antonio Piñas, completándolo, afirma: “La totalidad es entendida como perfección en la línea de la propia vocación y es, además, el contenido que Laín, siguiendo a Zubiri, confiere a la felicidad” (Piñas, 20007: 118). Lo que nos devuelve al hilo de nuestra investigación.

3. UNA ACTITUD ESPERANZADA ASUNTIVA

Puesto ahí, en la soledad en que todo ser humano muere -donde, probablemente, ya sin esfuerzo alguno, “siente pasar sobre su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogaciones últimas de la existencia. En la oquedad de su persona resuenan las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad” (Laín, 1950c: 341), ¿qué actitud pudo tener Pedro Laín, si de ello llegó a ser consciente, cuando el aguijón de la muerte se aprestaba a dar su último y definitivo golpe? ¡Tanto hablar sobre ello y, por fin, en este ahora-instante, lo vivido de un modo u otro se hace realmente presente! Sólo quien muere lo sabe. Desde fuera, aunque en proximidad física, sólo la forma más o menos tranquila de pasar los últimos momentos permitirá juzgarlo, lo cual dependerá de la causa inmediata del óbito. (Quede ahora al margen el análisis que ya hicimos sobre la muerte estética, al hilo del verso de Rilke). Y también desde fuera, pero ya desde la total lejanía y desconocimiento personal, sólo la suposición cabe.

Como insinuamos con anterioridad, esta suposición está fundamentada en dos hechos: uno mediato, el conocimiento del enorme trabajo que desarrolló Laín para tener que dar cuenta de una vocación que no cesó de exigirle hasta los últimos momentos y del esfuerzo que supuso para él tener que ser determinado hombre, el que de manera más o menos consciente había elegido ser, dentro, naturalmente, de la libertad condicionada en que nos movemos los humanos. En este sentido, la lucha por la conquista de su destino personal es algo que no podemos soslayar; las descripciones biográficas que han acompañado todo nuestro trabajo no pretendían otra cosa. Esos datos son importantes, sí; pero para nosotros no han sido lo más importante. En relación con el tema de nuestra investigación, lo verdaderamente importante ha sido mostrar al hombre que se iba gestando en ese quehacer. Es él y no la obra realizada por él -que una vez creada sigue su propia historia- lo que nos importa: el sentido que Laín se dio a sí mismo haciendo lo que hacía, pues, dada su condición espaciotemporal, de ningún otro modo puede hacerse un ser humano. Sólo desde ese “suyo” modo de ser persona, Pedro Laín se enfrenta a la muerte. Por tanto, si hay alguna

esperanza de seguir siendo siempre el yo que se es, o lo que es lo mismo, de vencer la muerte, ella ha de venir, por lo que al ser humano toca, de que sea reconocido el “valor” de lo realizado, pero no del valor científico, artístico o económico de las cosas realizadas, sino del valor del “yo” -¿tal vez, deberíamos utilizar el término “substantividad” para hacer honor al último Laín?- en que se descubre el verdadero sentido.

El otro hecho en que fundamentamos nuestra particular suposición de la actitud de Pedro Laín ante su muerte, relacionado con lo que acabamos de señalar, es de carácter inmediato y viene dado por la “apropiación” -si se nos permite emplear aquí tan arriesgado término- que quien esto escribe ha hecho del autor después de haber pasado tantas y tantas horas en su compañía: leyéndole con tanta avidez, buscándole por tantas y tantas bibliotecas y librerías, rescatándole al hacer presentes tantos documentos que yacían ocultos y olvidados -¿inexistentes?- entre amarillentas tapas y polvorientas estanterías, procurando así su desvelamiento y su ser de nuevo -para mí-; todo lo cual ha sido posible merced a decenas y decenas de gestiones y a kilómetros de angosta e ilusionada andadura. Pues bien, todo ello, en la medida en que ha posibilitado leer una gran parte de su obra, y que, como nos ha dicho él, “en todos los libros va impresa y expresa el alma de su autor” (Laín, 1941b: IX), así como que “al hombre que soy tendrá el lector en sus manos cuando con sus manos abra este libro” (Laín, 1993: 277), me permite suponer -honestamente así lo creo- como “razonablemente ocurrido” lo que aquí se dice.

¿En qué sentido, pues, nos referimos a la actitud de Laín ante su propia muerte *real* como “esperanzada asuntiva? Le otorgamos a esta expresión un doble sentido.

a. Creer, amar, esperar

El día 7 de junio de 2001, dos días después de haber fallecido, se emitió en una cadena de televisión, Canal Plus, en el espacio *Epílogo*, una entrevista que se le había hecho -suponemos que unas semanas o meses antes de morir- con el objetivo -en eso debía consistir el *quid* del programa- de emitirse una vez fallecido. De cuanto dice Laín en casi una hora de entrevista, destacamos, en relación con nuestro tema, tres tipos de cuestiones:

- “En la muerte yo muero personalmente... entregándonos a aquello en que creíamos pero sin saber si va a ser verdad o no”.

- “No tendría inconveniente en pedir perdón con quienes voluntaria o involuntariamente, involuntariamente más bien, no he sido justo”.

- “Me gustaría ser recordado como una buena persona”, dice al principio de la entrevista y, de igual modo, al final, cuando se le pide que ponga un epílogo a su propia vida, propone el siguiente: “Vivió procurando ser una buena persona”

Estas respuestas, que bien pudieran ser las de cualquier persona, cobran especial significado, a la vista, como se acaba de decir, del conocimiento que de Laín hemos llegado a tener. En cada una de estas respuestas aprehendemos la existencia de los tres hábitos constitutivos fundamentales de la naturaleza humana -“actividades psicoorgánicas” (Laín, 1993a: 9)- que, como se ha dicho, son las vías por las que el ser humano se apropia de la realidad, poseyéndola, en tanto que ser abierto al mundo -al contrario de la condición cerrada del animal- y en cuyo despliegue, el humano adquiere una condición personal que le identifica como tal.

Laín distingue en el ser humano entre las vías que permiten “avistar” la realidad, acceder a ella -pensar, imaginar, querer, sentir, actuar, jugar- y otras vías que le han de permitir la posesión íntima de lo real -“poseer es incorporar a la vida propia lo que se tiene” (Laín 1993a: 37)-, haciéndola suya. Ellas son: saber, creer, esperar y amar. Dejando a un lado la primera -¿por qué la sitúa en *Creer, esperar, amar*, como la primera vía de posesión de lo real?-, son las tres últimas “los modos cardinales de poseer humanamente la realidad” (Laín, 1993a: 9), capaces, por tanto, de “paliar, ya que no de abolir, la inquietud que trae al hombre su deficiente, indigente modo de poseer su realidad y la realidad” (Laín, 1993a: 11).

He ahí la cuestión: al ser humano, dado su carácter indigente en tanto que abierto, no le queda más remedio que tener que hacerse. Ese tener que hacer viene posibilitado por su propia realidad y la realidad en que se haya. Ésta, dando de sí, concede al humano cuanto necesita para la búsqueda de la plenitud a la que aspira para salir de su originario estado de indigencia. Y lo hace desde la triple instancia que ella procura, dado su carácter de última, posibilitante e impelente. A cada uno de estos tres modos de presentarse la realidad le son inherentes, respectivamente, las tres vías de apropiación de la realidad humana: creer, esperar y amar. Ellas son, pues, como señala Gracia, “las tres condiciones de posibilidad de la existencia humana. Las condiciones trascendentales de la vida humana en tanto que tal” (Gracia, 2002: 142). Esto es, en sí mismas no son nada de lo que nos podamos apropiar, no son objeto de apropiación, pero sí son los modos -las condiciones- de apropiación de las cosas, de la realidad; son las formas por las que la realidad “entra” en nosotros y nosotros en ella, procurando así nuestro modo de ser personal. En lenguaje kantiano, ellas serían lo *a priori* de nuestro personal modo de ser. Merced a ellas, pues, el ser humano puede hacerse, apropiándose de una realidad que en tanto que última es expresión de nuestro límite, que en tanto que posibilitante es la fuente de toda obra creadora personal y que, en tanto que impelente, nos empuja a la apasionante tarea de edificación. Ahora bien -nos ha señalado Laín-, precisamente por ello, en esa situación, el ser humano descubre su originaria indigencia, su falta de plenitud, y vive por ello con la inquietud de quien se sabe instalado en lo que “hay ahí”, anhelando, no obstante, “ser para sí” lo que todavía no es. De ahí que estos tres hábitos vengán a paliar tal condición pero no abolirla, pues jamás en el seno de dicha realidad última ha de ser posible un cumplimiento total, ya que su finitud y nuestra

muerte, como expresión de ella, nos lo impiden. Pero el ser humano no se detiene ahí; la realidad misma le impele a seguir. La entrega humana cuasi-creadora descubre el carácter inagotable y dadivoso de la realidad, y a través de ello entrevé la existencia de una trascendencia fundamentante que colma por entero sus ansias de ser “todo” y ser “siempre”.

Desde esta reflexión, volvamos a las respuestas que dio Laín unas semanas antes de morir en la que había de ser su última entrevista televisada.

¿Es que acaso en ellas no están perfectamente identificados los ejes en torno a los cuales giró su vida, en coherencia con su gran aportación a la antropología, consistente en resaltar como lo más propio de la realidad humana, no ya la racionalidad aristotélica, sino su condición *pística*, *elpídica* y *filica*? ¿No descubrimos en esas respuestas la presencia simultánea de la creencia, el amor y la esperanza? Porque, veamos:

- Respecto a la muerte, ante la falta de una respuesta última, de una idea que tener, de un saber de evidencia, ¿no nos está diciendo que “*cree*” y que al objeto de su creencia él se entrega? Y por todo lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, ¿no lo identifica él con el Dios-creador, el Dios-amor o el Sumo Bien? Cuando, poniéndose en el trance personal de su muerte, dice: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia”, ¿no nos está señalando a Aquél en quien cree y a quien ofrece su vida? Su creencia, ¿no rebasa, pues, la finitud que impone la realidad, y apunta a la infinitud, a la trascendencia personal, la única que garantiza la continuidad transbiográfica?

- Respecto a los demás, perdonar y pedir perdón ¿no son acaso una excelsa manifestación de *amor*? ¿No se está expresando con ello el auténtico reconocimiento del otro y, por ende, la aceptación del valor que su persona encierra como para que pueda perdonarme? ¿Es que pedir perdón no es correr al encuentro del otro solicitando su abrazo? ¿No es ese “abrazo dialéctico” una definitiva prueba de comprensión, tanto hacia la persona del otro como hacia la propia persona? ¿No constituye todo ello una buena prueba de lo que Laín llamó *agápe*, amor de efusión, frente al *eros* o amor de búsqueda?

- Y, finalmente, respecto a uno mismo, con su respuesta ¿no concede Laín a la bondad el mayor valor al que todo ser humano debiera aspirar, tanto en la realización de sus acciones, individualmente consideradas, como en lo que se refiere al valor que debe impregnar como abarcante la totalidad de su ser? ¿Acaso no hay que ver en él el “valor de lo realizado” que Laín esperaba ver reconocido? Cuando dice que quiso ser, sobre todo, una buena persona -y lo dice dos veces: al comienzo y al final-, ¿no nos está diciendo que la bondad fue el blanco al que apuntaba y en que se ejercitaba todo él cuando seguía libre, pero inexorablemente, su vocación? ¿Y no hace descansar en ella el objeto de su *esperanza*, de su felicidad, en suma, entendida ésta como la participación en el

Sumo Bien? Recordemos lo que sobre ello nos había dicho en *La espera y la esperanza*:

El bien que un hombre espera es siempre el “sumo bien”; de otro modo, ese hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus “esperanzas determinadas”. Pero el “sumo bien” es por definición infinito, y quien espera es una persona individual y finita. ¿Cómo entonces, podrá poseer ese bien infinito y total a que su espera aspira? Sólo esto le cabe pensar: que el “sumo bien de su individual persona es la participación plenaria en un “Sumo Bien” trascendente a la realidad humana, la plena posesión de “todo lo que él puede ser” en el seno de un Bien que es “Sumo” porque envuelve y fundamenta “todo posible ser” (Laín, 1965b: 860; 1978a: 172).

Habiendo sido bueno -en el buen sentido de la palabra “bueno”, según el verso de Machado-, ¿no aspira a “participar” en la trascendencia, en el Bien Sumo, en otro orden de la realidad donde impere la ley del siempre?

Si la vida hay que vivirla con creencia, con esperanza y con amor, ¿no es expresión de la mayor coherencia morir creyendo, esperando y amando? En este sentido, la actitud de Laín ante la muerte, creemos, fue una actitud asuntiva, que, por el carácter de nuestra investigación, y sólo por eso, hacemos girar alrededor de la esperanza. En el propio Laín encontramos el fundamento de nuestro aserto. No es que en éste la esperanza goce, a mi juicio, del *status* de “causa” respecto a la creencia, como en Unamuno -“No es que esperemos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos”-, ni tampoco que, como en Moltmann, ostente, frente a la fe, la primacía, sino que de manera indistinta se interrelacionan y ordenan. Lo señala nuestro autor cuando escribe:

(Creencia, esperanza y amor) ¿En qué orden actúan? Su actuación, ¿está sometida a una pauta fija? En mi opinión, no. Por obra de un factor determinante, en cuya estructura se integran la índole propia de la realidad en cuestión, la individual personalidad del percipiente, su pasado biográfico y la situación histórica y social en que se halla inmerso, uno de estos tres momentos cobra especial intensidad y gobierna la actualización psíquica de los restantes... Ese creer, ese esperar y ese amar, ¿han surgido conforme a una determinada pauta genética? ¿Puede por otra parte afirmarse que uno de esos tres hábitos de su vida personal sea verdaderamente “fundamental” y “primario” respecto a los restantes? A mi juicio, no (Laín, 1993a: 169-170).

No podemos hacer aquí un estudio en profundidad ni de la creencia ni del amor en Laín. Sólo hemos pretendido poner en lugar prioritario, en el momento de la muerte de Laín, lo que, junto a la esperanza, ocupó en vida ese mismo lugar. Si

hablamos de “actitud esperanzada asuntiva” es porque en el camino elegido por nosotros para hablar de la vida de Laín y de la muerte en él -tanto en el discurso que sobre ésta hiciera como por la actitud que ante ella quepa adoptar-, se ha concedido especial relevancia a la entrega que comporta el cumplimiento de la vocación, como proyecto fundamental cuasi-creador de ser, aun contando con la presencia de la muerte; esto es, a *la esperanza*. En nuestro estudio, la creencia y el amor, aparentemente, han quedado muy en segundo plano, lo cual no significa que ellas ocuparan ese plano ni en la vida, ni en la obra, ni tampoco en la muerte en/de Laín. Que a la esperanza queden referidos aquí la creencia y el amor es sólo debido -como nos ha dicho el autor- a “la índole propia de la realidad en cuestión”, que en nuestro caso ha sido el estudio de la muerte desde la perspectiva que nos ha procurado la esperanza. Otras perspectivas eran igualmente posibles. Por tanto, la asunción no implica aquí absorción; no remite, no puede hacerlo, a la *Aufhebung* hegeliana. La esperanza no podrá ocupar nunca el lugar que le corresponde a la creencia o al amor; ni tampoco cualquiera de éstas el que le corresponde a aquélla. No puede haber absorción de la que salga algo nuevo y distinto. Aquí, el término “asunción” está empleado en el sentido de referir-englobando, llevar tras sí, arrastrar consigo. La existencia humana, tal como la conocemos, no sería posible sin alguna de estas tres habilidades; tampoco el “microsegundo” que antecede a la propia muerte. En Laín, hemos de suponer que, en la hora de la verdad, las tres estuvieron igualmente presentes. La esperanza no podía olvidarse de la creencia y del amor en el momento definitivo de quien de ese modo quiso vivir su vocación, su personal destino. En este sentido, hemos denominado asuntiva a la actitud esperanzada.

b. Decir, hacer, ser

En un segundo sentido nos referimos en este apartado a la “actitud esperanzada asuntiva”. Aquí bien podría hablarse de absorción en el sentido hegeliano. La reflexión llevada a cabo sobre la esperanza al hilo de lo que se piensa sobre una muerte lejana, no avistada, que simplemente ocurre a los otros y a lo otro, nos ha proporcionado una completa información sobre lo que Laín escribió sobre la esperanza a lo largo de las distintas etapas de su vida, pero queda todavía lejos de lo que queremos realmente afrontar que no es otra cosa que acercarnos a la esperanza cuando la muerte queda particularizada en una persona concreta, con nombre y apellidos, que se enfrenta, ahora sí, al momento de su muerte. A esa esperanza distante, la hemos denominado “actitud esperanzada discursiva”. Ese modo de contemplar la esperanza ha de ser absorbida, de cara al objetivo planteado, por la vivencia que experimenta un ser humano concreto cuando se sitúa frente a la posibilidad real de su propia muerte, pero desde la lejanía que otorga el desconocimiento de la *hora certa* en que aquélla ha de acaecer. A ella se enfrenta ahora el individuo humano con el ánimo de que cuando aquella posibilidad llegue a cobrar actualidad sea realmente una muerte propia, en el

sentido de apropiada: vivir esperanzadamente la muerte significa aquí vivir en la esperanza de que, llegada mi muerte, a ella me enfrente con el bagaje que otorga presentarme pudiendo responder a la pregunta ¿para qué he vivido yo? En este sentido, la esperanza se convierte en expresión del modo en que se eligió vivir desde un punto de vista predominantemente vocacional; moral, por tanto. Desde la entrega que supone el tener que desarrollar la propia vocación, la confianza que acompaña a la esperanza se enfrentará a la muerte intuyendo como posible una vida transbiográfica. Frente a la muerte estética de que hablara Rilke, según interpretación de Laín, la muerte esperanzada desde la actuación moral-vocacional de la persona. Es a esto, *grosso modo*, a lo que hemos denominado “actitud esperanzada vivida”. Es una actitud “instante” en la medida que emplaza a la muerte, instándole a presentarse en toda su problematicidad.

Finalmente, esta actitud es absorbida, a su vez, cuando el ser humano se enfrenta a su muerte *real*. Lo que se pensó sobre la esperanza y lo que se vivió en ella en relación a la todavía incierta muerte, ha de posibilitar la aparición de algo nuevo que se enfrente, ya de forma definitiva, a la muerte *real*. Ya no sirven ropajes que oculten la autenticidad de la realidad personal; es el momento en que aparece el ser en su desnudez. Y ese ser, que de aquel modo habló y de tal modo se constituyó, es un ser esperanzado. Es éste el nuevo y definitivo momento en que la actitud esperanzada se manifiesta. Asimismo, es una actitud constante en el sentido de que la esperanza ya está-con la muerte. ¿No es acaso lo más razonable pensar que quien de tal modo vivió a su vocación entregado, en el último momento de libertad, en el supremo instante de apropiación de su intimidad, desee ofrecer su vida a Alguien con la esperanza de ver cumplido su anhelo de seguir siendo para que el valor de lo realizado no sea una ficción, un engaño, una nada que también aquí, en cuanto estructura del dinamismo cósmico, acabe siendo una “nadidad” para sí misma? ¡Continuidad, continuidad... misteriosamente, continuidad!... parece demandar una vocación formalmente cumplimentada, como la de Pedro Laín Entralgo.

V. SOSIEGO Y MUERTE

En la introducción que se hizo al problema de la muerte en Laín, decíamos que la inquietud, en tanto que motor de nuestra capacidad creadora, nos empuja a hacer y, del mismo modo, nos alerta del valor del proyecto y de la obra creada. Es en ese sentimiento ante la incertidumbre del valor de lo realizado en el futuro, por donde asoma el problema de la muerte en Laín. Lo incierto del proyecto humano viene asociado a los tres tipos posibles de fracaso en relación con los tres modos de entender la muerte: “la inquietud por la posibilidad de la muerte biográfica”, “la inquietud por la posibilidad de una inminente muerte biológica” y “la inquietud por la posibilidad de la muerte metafísica”. De ahí que Orringer escriba que uno de los modos en que Laín percibe la expresión de la inquietud sea en “el pavor de no lograr la vida después de la muerte” (Orringer, 1997: 73).

Pues bien, si la inquietud nos abocó al problema de la muerte en Laín y, por consiguiente, a exponer cómo la vivió, de qué modo se refirió a ella y, finalmente, qué actitud adoptó a la hora de afrontarla, queremos terminar señalando que la comprensión alcanzada bien pudo servir a Pedro Laín, *homo viator* esperanzado, para, “hacerle descansar” -eso significa etimológicamente “sosiego”- después de tan largo y “duro bregar”.

Si el tema de la esperanza había tenido su origen en la angustia heideggeriana, también ahora, cuando del sosiego se trata, echa mano Laín del profesor de Friburgo. Con el término *Gelassenheit*, se refería Heidegger a “serenidad” y “desasimiento”, entendido como un modo de decir “sí” y “no” a las cosas. Aplicado a nuestro caso -Laín se refiere en *Creer, esperar, amar* al Heidegger que habla del uso de la técnica-, *Gelassenheit* es el estado de quien afirma la realidad de la vida y de la muerte -un decir “sí”- pero, a la vez, “descubre el misterioso fondo de lo real” que concede “un nuevo arraigo” (Laín, 1993a: 267) a quien lo descubre -esto es, un decir “no”-. Ese nuevo arraigo, que tiene en cuenta el conocimiento de las diversas manifestaciones en que se expresa lo real, comporta un nuevo modo de estar en la realidad.

Buscando unos artículos de Laín en unos *Cuadernos Hispanoamericanos* bastante antiguos en una de las numerosas visitas a la Hemeroteca de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Valencia -ciertamente, sólo un poco más “antiguos” que quien esto escribe, *wie die Zeit vergeht!*-, me encontré un día con un artículo firmado por Martin Heidegger con el sugestivo título de “La voz del camino”; puesto ante él no pude dejar de leer con la avidez propia de quien cree haber descubierto un tesoro que durante mucho tiempo hubiera permanecido oculto a la mirada humana -“una joya de tantos quilates no se encuentra todos los días”, pensé en aquel momento y sigo pensando ahora-. Después de haber leído *Sein und Zeit* para dar cuenta de un trabajo en torno al concepto de “verdad” dentro del programa de la asignatura *Metafísica* en la Complutense de Madrid, al que siguieron otros tantos textos del filósofo alemán,

la lectura de “La voz del camino” me instaló de nuevo en uno de esos instantes en que no se sabe bien dónde acaba el pasado y dónde empieza el futuro. ¿Sosiego, tal vez?

Evocando un paisaje de su niñez con los ojos del adulto -imagino que pensando en el frondoso bosque que rodeaba su casa, allá entre las montañas de la Selva Negra, como nos muestra un documental televisivo monográfico sobre su figura-, escribe Heidegger:

Creer significa abrirse a la infinitud del cielo y radicar en el seno oscuro de la tierra. Solidez tiene solamente la acción del hombre que está siempre dispuesto a escuchar la llamada del último cielo, sin abandonar nunca el refugio de la tierra alimentadora... En la sencillez está oculto el misterio de lo permanente y verdaderamente grande. Repentinamente irrumpe en el hombre, pero necesita un largo tiempo de crecimiento. En la aparente insignificancia de lo siempre idéntico se encierran patencias regeneradoras... Pero la voz del camino sólo la entienden los que han nacido en su ambiente y son capaces de escucharla. Todo el que no sepa someterse a la voz del camino esta condenado a fracasar continuamente... A los distraídos les parece monótona la augusta grandeza de lo sencillo... En el ambiente del camino, que cambia según las estaciones del año, nace y se desarrolla la serenidad sabia, cuyo gesto tiene a veces un aire de melancolía. Al que no le ha sido dado el saber sereno, no lo alcanzará nunca. A los que lo poseen le viene del camino. En su ruta se encuentran las tempestades del invierno y los días de cosecha, la fuerza renaciente de la primavera y el tranquilo morir del otoño. Allí también se miran de hito en hito el jugueteo juvenil y la sabiduría de la vejez. Todo lo serena una armonía infinita cuyo eco lleva el camino silencioso de aquí para allá. Por la serenidad se entra en el reino de la eternidad. Sus puertas se mueven sobre goznes que un herrero perito ha sabido construir con los enigmas de la existencia...Sencillez, por todas partes, sencillez. Lo siempre idéntico causa admiración y extrañeza, y rompe todo tipo de ligaduras. Ahora se percibe con claridad la voz del camino. ¿Es el alma la que nos habla? ¿Habla el mundo? ¿Nos está hablando Dios? (Heidegger, 1950: 211-214) (Hemos obviado, debido a la extensión, imágenes-descripciones sencillamente evocadoras).

¡Qué decir de este texto! Ya Aristóteles, muchos siglos atrás, había dejado dicho que “cuanto más solitario y viejo, más amigo de los mitos voy siendo”, lo que Laín interpreta como que “cuanto más total y profundo es el saber de mi inteligencia, tanto más necesita mi espíritu un relato figurado acerca de aquello que sólo por vía de creencia es accesible al hombre” (Laín, 1952a: 45).

Así también en Heidegger, ¡qué lejos queda este lenguaje poético del enrevesado de *Sein und Zeit!* ¿No es acaso ésta la mejor metáfora posible de lo que Heidegger entiende por *Gelassenheit*, “serenidad”, y del camino que nosotros hemos tratado de mostrar de la mano de Laín? Todo procede del camino y todo se descubre en el camino. La voz del camino... “sólo la entienden los que han nacido en su ambiente y son capaces de escucharla. A los distraídos les parece monótona” -distante e incomprensible, añadido yo-. En el camino se adquiere la *serenidad sabia*... melancólica. Muchas dificultades ofrece el camino; también la muerte se hace presente en el otoño que para cada vida humana es el tiempo de su caída. Pero, de igual modo, junto a lo que se marchita, en él habita el renacer continuo de lo siempre nuevo en una especie de armonía infinita por la que el cuasi-creador entrevé la eternidad; allá donde un “herrero perito” ha construido cuanto “hay” con lo que nunca se sabrá. El caminante que ha seguido “su” particular andadura actualizando cuantas posibilidades le ofrece el camino, conviértese en un ser descubridor que, llegado a un final inespacial e intemporal, liberado ya de toda ligadura, de toda necesidad de hacer para ser, comprende que oculto tras la aparente complejidad de cuanto hay y de la dificultad que encierra el propio caminar, yace siempre lo sencillo: allí donde la voz, eliminado ya lo que cubre, patentiza que más allá de lo que hay y de lo que es, habita “lo que hace que haya”, según expresión de Zubiri. ¿Es acaso su yo el que le habla? ¿Es el mundo? ¿Es Dios? ¿Qué o Quién le habla al ser humano en la soledad que acompaña la comprensión que encierra la sencillez? Porque, ciertamente, lo que tanto nos maravilla de alguna manera nos habla.

Precisamente, el profesor Giorgio Agamben en *El lenguaje y la muerte. Seminario sobre el lugar de la negatividad* -casi íntegramente dedicado a Heidegger y a Hegel-, en el capítulo correspondiente a la Sexta Jornada, empieza con el epígrafe “Heidegger y la Voz”, y escribe:

La Voz que llama no es, sin embargo, un proferimiento vocal (*stimmliche Verlautbarung*). No dice algo, en el sentido de un discurso proposicional, no dice “nada de lo que se pueda hablar”, sino que es un puro “dar a comprender” (*zu-verstehen-geben*) (Agamben, 2008: 96).

Y más adelante señala que “esa Voz custodia, como para Hegel, el “poder mágico” que transforma lo negativo en ser, o sea, que muestra que la nada es sólo “el velo” del ser” (Agamben, 2008: 98).

Bien vemos en todo ello un excelente cuadro de lo que hemos querido decir en este trabajo. Seguramente, Laín se reconocería en todo él. En el cumplimiento de la vocación, del destino personal, el ser humano, de un modo u otro -así lo pienso-, encuentra la voz del camino. Laín, como hemos expuesto, es a Dios a quien oye; otros se oirán a sí mismos y otros a una trascendencia de carácter intramundano. En cualquier caso, la voz es siempre difusa en su origen aunque mucho más clara a medida que alcanza al cansado caminante.

Cualesquiera de estas voces posibles, cualesquiera de ellas, deberían otorgar serenidad en igual medida a quienes vocacionalmente se hayan conducido, a quienes, en definitiva, han aprendido a escuchar -y a ver y a entender sintiendo- en lo sencillo. ¿Es así realmente? ¿Ha de dar igual qué o quién sea el “herrero perito”? ¿El eco de su voz ha de ser distinto según lo que Él/Ello sea, o no lo ha de ser?

Hablando precisamente de estas cuestiones, de una esperanza intramundana y una esperanza transmundana, escribe Laín: “Gracias a la esperanza en la realidad de lo que acaso sea, puede el sosiego prevalecer sobre la inquietud”, y dice a continuación “(el sosiego es) un hábito de segunda naturaleza de la existencia humana -por tanto adquirible y amisible- en el que su radical inquietud queda compensada por un apacible atenuamiento a lo que de hecho se sabe, se cree, se espera y se ama”, por lo que -sigue diciendo- “El sosegado es, en definitiva, un conformista con su propia realidad y con la realidad de su mundo” (Laín, 1993a: 269). Y en la línea de lo que venimos señalando, escribe:

Cuanto genial o modestamente han dado término satisfactorio a una obra hondamente vocacional, todos han sentido en sí por un momento esa constante meta de la existencia humana a que damos el nombre de felicidad... (Ésta para mí es) un estado de la vida del hombre en que éste vive su existencia como plena posesión de sí mismo, es decir asumiendo vivencialmente en ella lo que respecto de ella significan “todo” y “siempre”. Todo: nada hay en la realidad que yo no sienta poseer. Siempre: vivo mi vida como si mi presente hubiese absorbido todo el pasado y todo el futuro. En el instante de la felicidad desaparecen la inquietud y la esperanza, y se transfigura la placidez del sosiego; es la “felicidad sin esperanza”... cuando adviene la felicidad, el tiempo se hace *ewiger Augenblick*, “instante eterno”, dice Jaspers (Laín, 1993a: 274-275).

Tal vez así llegó Laín al último tramo de su camino, o al último suspiro, que lo mismo viene a ser; tal vez sintió intelectivamente, después de una vida tan ajetreada, tan compleja, la sencillez de cuanto hay y ha sido; tal vez descubriera -del mismo modo que cierra Vladimir Jankélévitch su libro *La muerte*- que

Será algo simple, extraordinariamente simple y, a la manera bergsoniana, simple de una resplandeciente simplicidad; simple como decir buenos días o decir buenas noches; tan simple que nos preguntaremos, el día que lo sepamos, cómo no se nos había ocurrido antes (Jankélévitch, 2002: 435).

“Aquel día, tras dar un beso a su biznieta Irene, se quedó dormido y no se volvió a despertar” (Zarco, 2001b: 33).

A ese instante de la verdad en soledad -“únicamente el moribundo está más solo consigo mismo que el creador en el momento de crear” (Laín, 1986c: 144)- se refiere González de Cardedal con palabras que, a mi juicio, representan muy bien lo que se ha querido mostrar en esta última parte de nuestro trabajo:

Pedro Laín se merecía y le fue dada la gracia que anhelaba: poder realizar su muerte como supremo acto de libertad, desde aquella espera en la que se conjugan el empeño del hombre y la gracia de Dios, por tanto en esperanza, es decir, desde el anhelo humano y la promesa divina. Quien así pensó y escribió, dejó sellada toda su teoría sobre el esperar humano con el sello supremo: la verdad de su vida y la verdad de su muerte (González de Cardedal, 227).

Al caminante Pedro Laín, que como todo “ser biográficamente completo va siendo paso a paso una víspera, una aurora, un mediodía, una tarde y un lento o rápido ocaso” (Laín, 1959: 218), le llegó el suyo. La vida -o la evolución cósmica- le dio la oportunidad de asombrarse por cuanto hay, de interrogarse, de buscar y de esperar aquello que nunca en su vida habría de encontrar. Sea lo que fuere lo que se esconda -si es que algo se esconde- “en el fondo del mundo (donde) todo es arcano, misterio y maravilla”, como escribiera Cajal, Laín murió sabiendo que la muerte estaba, ahora sí, asomando por su última esquina. Su suerte, además de vivir -¡hay mayor suerte que participar del milagro de vivir y de ello ser consciente!-, fue que las circunstancias en que discurrió su vida le permitieron “llegar a ser plenamente ‘hombre’”, lo cual significa que también en él, como escribiera al final de su vida, se cumplió que:

(El ser humano) en su adolescencia y desde ella hasta su muerte se realiza a sí mismo como persona y hace de su vida una empresa personal más o menos consciente y formalmente vivida, realizada como consecuencia de una determinada “vocación” (Laín, 2001b: 12).

En el silencio que acompaña el sosiego de quien sabe que ha respondido al milagro de la vida, en esa “felicidad sin esperanza” porque ya todo es “instante eterno”, tal vez escuchó Laín la voz del camino. Tal vez. Esa había sido siempre su esperanza. Para ello vivió: “‘Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías poder esperar’. Durante lo que me quede de vida, así querría vivir yo” (Laín, 1984d: x; 1984e: 7). El cumplimiento de su vocación, su constante caminar, no demandaba otra cosa que escuchar una voz. Sólo eso.

VI. CONCLUSIONES

1. En este capítulo se aborda el problema de la muerte desde la actitud con que los seres humanos se enfrentan a ella. En nuestra exposición, se ha elegido la propia de una actitud esperanzada.

2. Otros posibles modos de afrontarla son igualmente posibles en Laín; por ejemplo el que representa la perspectiva que conceden la creencia y el amor. En nuestro autor, creer, esperar y amar son los tres hábitos fundamentales que definen lo que la realidad humana sea. En contra del pensamiento tradicional que hace descansar la esencia humana -aquello por lo que ella es lo que es- en la racionalidad o en otras características propias del modo de ser humano, como el lenguaje o la sociabilidad, nuestro autor, hace descansar en aquellas notas lo verdaderamente constitutivo de la condición humana.

3. Si se ha elegido la esperanza como hilo conductor de nuestro estudio es porque, de acuerdo con la concepción que maneja Laín, en ella está ínsito el quehacer que acompaña toda vida humana. Si el ser humano es por naturaleza un ser menesteroso, abierto al mundo y libre, al que, no obstante, no le queda más remedio que tener que hacerse, resulta que en el grado de cumplimiento de esa empresa de constitución se va gestando la esperanza. Porque, mientras el esperar es un elemento constitutivo de la naturaleza primera del ser humano, y en este sentido nos lo encontramos ahí puesto, la esperanza es definida como un hábito de la naturaleza segunda, por lo que es fruto de una adquisición que puede, igualmente, llegar a perderse o, incluso, no poseerse. Por consiguiente, si bien el ser humano no puede no esperar, sí puede tener esperanzas o no tenerlas. De ahí que vocación y esperanza estén tan íntimamente relacionadas, según la concepción que de la realidad humana maneja nuestro autor.

4. Lo que se pretende mostrar en este trabajo -nuestra tesis- es el decisivo papel que juega la vocación humana, como proyecto fundamental de ser, en el tema de la muerte, y más en concreto en el de la actitud ante ella. Frente al sinsentido en que la muerte sitúa el valor de lo realizado en una vida lograda, el ser humano aspira a que “el valor de lo realizado sea reconocido en algún otro orden de la realidad donde impere la ley del siempre”. Por tratarse de un “valor” de lo realizado, el acento de la actividad cuasi-creadora humana descansa en el modo de hacer más que en lo hecho, en la forma más que en el contenido; en definitiva, en el *cómo* más que en el *qué*. En este sentido, una vocación cumplimentada demanda una continuidad transbiográfica, so pena de quedar reducida a “un absurdo metafísico”.

5. De acuerdo con lo dicho, el estudio de la esperanza remite necesariamente al concepto de realidad y al de trascendencia. El pensamiento de Laín sigue en ello a Zubiri. La realidad, el poder de lo real nos posee y nos desborda. Él se convierte en el fundamento de nuestra vida hasta el punto de que esos tres

hábitos humanos fundamentales son en tanto que esa realidad se nos manifiesta como última, posibilitante e impelente. En la realidad humana, la realidad se patentiza como tal. En su modo de ser real descansa nuestra originaria condición -punto de partida- y también, en tanto que apropiación de las posibilidades que nos ofrece, merced al carácter cuasi-creador humano, se asienta el cumplimiento de nuestra vocación -punto de llegada-. En tanto que posibilitante, nos ofrece cuanto necesitamos para hacernos a nosotros mismos, o lo que es igual, cumplimentarnos de acuerdo con la idea que tenemos de lo que quisiéramos ser. Porque la realidad nos lo da todo, de ella todo lo esperamos. Y lo que nuestra esperanza demanda es “seguir siendo siempre”.

6. La confianza -como elemento estructural fundamental de la esperanza- en el logro de ese anhelo no puede ser firme. El que la aspiración sea o no hecho efectiva no depende del ser humano. La aspiración remite a algo que el ser humano no es; pues sólo ello podrá ofrecerle lo que constituye el objeto de su esperanza. El discurso laíniano sobre la esperanza remite necesariamente a la trascendencia. En ella adquiere sentido una vida concebida como esfuerzo logrado y donación. Una vocación cumplimentada demanda una trascendencia a quien ofrecerse.

7. En nuestro análisis sobre la trascendencia se ha partido de la constatación del poder de lo real y del modo de sentirse el humano a él unido -la vía de la religación-. Siguiendo a Zubiri, Laín llega a la creencia en la existencia de un Dios personal trascendente al mundo. La vía de la religación conduce a Dios. La religación no es la religión, sino el modo de estar ligado al poder de lo real. Cada religión positiva se asienta sobre este hecho originario. A partir de él, las diversas religiones identifican, bajo un nombre u otro, el fundamento en que ese poder de lo real haya de descansar. Laín en todo ello encuentra al Dios-creador y al Dios-amor; y en Él confía y a Él entrega su vida, cuando llegado el momento de la muerte haya de exclamar: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia”.

8. Así pues, por lo que al ser humano hace referencia, la esperanza recorre un camino paralelo al que demanda una vocación que exige cumplimiento. En esa conexión se alimenta el anhelo de seguir siendo siempre, la continuidad de aquello que se ha sido y se está siendo. En el ser humano, la vida realizada sobre una vida encontrada demanda que la realización no sea ninguneada por la muerte. Que ello sea así sólo puede ser posible por la “intervención” de un Alguien que no sea finito como el “yo”.

9. Ahora bien, cabe preguntarse hasta qué punto todo este pensamiento no queda puesto en tela de juicio por la concepción del ser humano que Laín defiende en su última época. Si ya no hay espíritu ni alma, y si cuando el ser humano muere, muere todo él, ¿cómo puede entenderse la esperanza de seguir siendo? ¿Quién es “ese” que sigue siendo? Es evidente que Laín tropieza aquí con un obstáculo muy consistente -para algunos comentaristas de su obra, infranqueable-. Laín, ya como creyente, echa mano del concepto de resurrección de un modo que se aleja

de la concepción tradicional. Al no haber alma, Dios, de una forma misteriosa e inimaginable para el ser humano, hace que resucite todo el cuerpo y con éste todo él: *omnis moriar et omnis resurgam*. De este modo se garantiza la continuidad ontológica y biográfica que la esperanza demanda.

10. Una materia, pensándose y esperándose a sí misma en el ser humano, no es incompatible en Laín con el deseo que ha perseguido desde siempre la humanidad: “Muerte, ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde tu aguijón?” Nuestro autor entiende que su propuesta es por entero razonable, toda vez que se apoya por igual en los avances de la ciencia que en el discurso metafísico. En este sentido, cree que ella puede servir como preámbulo de cualquier perspectiva, religiosa o no, desde la que se afronte el estudio de la realidad humana, incluida su muerte.

11. En este trabajo creemos haber puesto de manifiesto que, si bien en el último Laín domina por entero el lado científico a la hora de dar cuenta del origen y la estructura del cosmos, de la vida y de la inteligencia, con lo que desaparece todo atisbo de entidades “sustanciales” metafísicas o religiosas, ello no es óbice para que, de cara al momento de hacer de la muerte un acto personal -vivir la muerte-, considere nuestro autor que la muerte biológica, aun cuando acabe con todo el cuerpo, al fin y al cabo lo único que soy -mi cuerpo: yo-, no acabe teniendo la última palabra. El camino que con tanto esfuerzo y durante tanto tiempo transitó, y la voz que en él creyó escuchar, tienen más fuerza, a mi juicio, que los conocimientos que la ciencia nos viene proporcionando sobre una realidad inagotable, en la que, por razón de ese mismo carácter, todo ha de ser posible. Esa es la esperanza que da el camino. En la sencillez en que se manifiesta todo, absolutamente todo, anida el amor, la creencia y también la esperanza de que, a pesar de las apariencias, Alguien haga que el ser humano que como finito vivió continúe siendo siempre el mismo. *Idem sed aliter...* todo y siempre.

12. Quien hizo del creer, del amar y del esperar los resortes fundamentales de la vida humana en general y de la suya, en particular, no murió sino creyendo, amando y esperando. Esa es la coherencia de Laín entre su vida y su muerte, su coincidencia, su verdad; en eso debió consistir, visto desde fuera, su razonable “felicidad (ya) sin esperanza” en el momento de morir.

EPÍLOGO

¿VICTORIA SOBRE LA MUERTE O MUERTE DE LA MUERTE?

Decíamos en las primeras páginas de este trabajo que la muerte constituye una suerte de absurdo metafísico para un ser que pone toda su vida en luchar por salir adelante en el difícil camino en que consiste su vivir, sobre todo, cuando las condiciones del propio cuerpo, de riqueza personal o contextual, o bien las circunstancias históricas con que a cada uno, caprichosamente, le ha tocado cargar, hacen que la lucha por la vida sea un auténtico sinvivir. En esas situaciones, ¿qué lleva a la vida a perseverar en sí misma? ¿Y qué lleva a un ser humano a no caer en lo que Camus convirtió en el auténtico problema de la filosofía, a saber, el suicidio? Una realidad que nos lo da absolutamente todo, absolutamente todo nos lo quita. Sólo el humano -que sepamos- es consciente de ese dar/quitar tan caprichoso y sin aparente sentido.

De la mano de Laín, hemos visto una salida a esa situación: el despliegue de una vocación que necesita ser cumplimentada cree encontrar en el camino en que ella consiste suficiente crédito para hacer posible una salida victoriosa sobre lo inexorablemente presente y aparentemente invencible, que no otra cosa es la muerte. En esa victoria, el humano no puede estar solo. En ese “ir hacia” puede llegar a escuchar una voz que le habla y que le indica que en tal empeño ha de estar siempre acompañado. La victoria queda asegurada por el poder de lo absolutamente Otro. Sabemos que hay otros modos de que esa voz se haga presente. Pensamos que en Laín, a pesar de su creencia manifiesta en una religión concreta, el cristianismo -ahí están sus palabras-, la voz le habló, sobre todo, en la sencillez que deja al descubierto todo esfuerzo y todo compromiso moral consigo mismo y con los demás, esto es, caminando hacia su propio destino. El paréntesis que supusieron los escritos de los años de la guerra civil y la posguerra -aproximadamente, hasta 1944-, de los que nunca sabremos las consecuencias reales que pudieron llegar a tener en otras vidas, habrá que considerarlo como un periodo que acabó siendo engullido por el todo de una trayectoria.

Pues bien, por ahí hemos encontrado una posible victoria sobre la muerte; sobre ello no podemos tener certeza alguna, pero, cuando menos, nos permite vivir esperanzados, lo cual para nuestra condición animal-humana ya es mucho. El camino que ha recorrido Pedro Laín es el mismo por el que transita la inmensa mayoría de la humanidad, porque, así lo hemos entendido, el esfuerzo y los valores que acompañan el cumplimiento de una vocación son valiosos en sí y no

tanto por el resultado que determinado grupo social en determinada época histórica, de acuerdo con ciertos intereses, otorga a lo realizado.

He ahí, pues, un modo de dejar atrás la muerte; de pasar a través de ella a otro orden de la realidad donde impere la ley del siempre. En el cumplimiento vocacional descansa el lado humano de la victoria sobre la muerte. El otro lado tiene carácter de trascendencia.

Pero además de esa victoria sobre la muerte, otra victoria cabe, al margen por completo de la existencia humana y en ausencia de la voz divina. Me refiero a que, del mismo modo que hubo un tiempo en que ella no era porque nada había, llegará un tiempo en que la muerte muera porque ya no haya nada que morir pueda. Acabamos de escuchar estos días que un grupo de científicos cifra la “vida” del planeta Tierra en unos 7.590 millones de años. Según estos mismos investigadores, desde mucho antes ya no habrá vida biológica. Llegado ese momento, nada de lo que haya hecho la humanidad, absolutamente nada, permanecerá. Nuestra estancia aquí, como tan atinadamente señalara Nietzsche, habrá sido el minuto más soberbio y altanero de la historia cósmica. Después, de nuevo la oscuridad, el silencio y la nada, pues ya no habrá quien ponga luz y ser a través de la palabra -al menos humanamente, pues otras formas habrán de ser igualmente posibles-. ¡Qué lúcida y que tan extraordinariamente acongojante, a la vez, es esta idea!

No es ningún consuelo pensar -independientemente de que nos pille “un poco” lejos- que la muerte deje de tener, al fin, la última palabra, y que, por tal motivo, podamos llegar a espetarle -ahora sí- lo que desde su fe le espetaba el profeta Oseas: “Muerte, ¿dónde está tu victoria, dónde tu aguijón?”, o que, permitiéndonos una pequeña frivolidad, modificando el verso de Quevedo, desde una cierta melancólica venganza, lleguemos a recordarle que...

¡También para ti, oh, muerte, habrá sepulcro!

Así pues, que la muerte dejará de ser parece no admitir discusión alguna. A cada humano sólo le resta situarse en una u otra forma de esperanza: de victoria sobre ella o de la muerte de la propia muerte, sabiendo, eso sí, que la opción elegida en nada modificará la realidad de los hechos. Éstos son una cosa y nuestra esperanza otra muy distinta. Con ello hemos de vivir. No hay otra salida. La insoslayable necesidad de tener que vivir creándonos sólo adquiere sentido cuando miramos hacia la parte de la disyunción en que asoma la victoria sobre la muerte. Una posible derrota de ésta en sí misma y por sí misma, ni otorga sosiego a nuestra inquietud originaria ni sentido a nuestras vidas. Así -honestamente lo creemos- lo vio, lo entendió y lo vivió Pedro Laín Entralgo desde la posición esperanzada en que le situó el esfuerzo por dar cumplimiento de su vocación de ser persona.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL

I. FUENTES

1. OBRAS Y ARTÍCULOS DE LAÍN
2. OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE LAÍN
3. OTROS AUTORES
4. OTRAS FUENTES
 - A. Fondo Laín Entralgo
 - B. Audio
 - C. Video

1. OBRAS Y ARTÍCULOS DE LAÍN ENTRALGO

LAÍN ENTRALGO, P. (1935): “El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad”, *Norma*, 1, pp. 25-38.

-- (1936): “Sermón de la tarea nueva”, *Jerarquía*, 1, pp. 31-51.

-- (1937): “Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”, *Jerarquía*, 2, pp. 164-169.

-- (1938a): “Quevedo y Heidegger”, *Jerarquía*, 3, pp.197-215.

-- (1938b): “La unidad de destino en José Antonio”, *FE. Doctrina del Estado Nationalsindicalista*. La revista mensual de la Revolución Nationalsindicalista, nº 2, 2ª época, pp. 347-350.

-- (1939a): “Soneto en honor y memoria de José Antonio Primo de Rivera”.
http://www.plataforma2003.org/diccionario-falange/diccionario_1.htm#lain

-- (1939b): “El sentido de la muerte en el pensamiento español”, Fondo Laín Entralgo, caja 48, Real Academia de la Historia.

-- (1940a): “Naturaleza e Historia en la Medicina”, *Escorial*, 1, Cuaderno I, pp.103-140.

-- (1940b): “Muerte a la española”, Fondo Laín Entralgo, caja 46, Real Academia de la Historia.

-- (1941a): “Hacia la eterna metafísica de José Antonio”, *Escorial*, 13, pp. 295-302.

-- (1941b): *Medicina e Historia*, Madrid, Ediciones Escorial.

-- (1941c): “El destino segado”, Fondo Laín Entralgo, caja 75, Real Academia de la Historia.

-- (1941d): “La quemadura del deber. En memoria de Enrique Sotomayor”, *Ya* (sin fecha), Fondo Laín Entralgo, caja 73, Real Academia de la Historia. También en *Vestigios* (1948), pp. 462-464.

-- (1941e): “Notas marginales al último libro de Ortega (1). Historia como sistema”, *Escorial*, 7, pp. 304-316.

- (1941f): *Los valores morales del Nacionalindicalismo*, Madrid, Editora Nacional.
- (1941g): “Educación del ímpetu”, *Revista Nacional de Educación*, nº 4, abril, pp.: 7-26.
- (1942a): “El descubrimiento del fondo vocacional”, Fondo Laín Entralgo, caja 36, Real Academia de la Historia.
- (1942b): “La vida militante (la muerte y su destino)”, Fondo Laín Entralgo, caja 28, Real Academia de la Historia.
- (1943a): “Idea falangista del hombre”, *Cisneros*, 2, Colegio Mayor Jiménez de Cisneros. También en <http://www.plataforma2003.org/Gacetas/06Gaceta.htm>
- (1943b): “El ímpetu y la letra”, en *Sobre la cultura española. Confesiones de este tiempo*, Madrid, Editora Nacional, pp. 119-127.
- (1943c): *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica*, Madrid, Ediciones Escorial.
- (1944): “Sobre el apoyo del hombre en la historia”, Separata nº 17 de la *Revista de Estudios Políticos*.
- (1945): *Las generaciones en la historia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1946): *Bichat*, Centauro, Madrid.
- (1947): “Avisos breves a un joven ambicioso”, *Alférez*, 31 de marzo. También en www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0208.htm
- (1948a): *Vestigios*, Madrid, Ediciones y publicaciones españolas.
- (1948b): “Escrito de ocasión”, *Alférez*, Año II, nº 14 y 15, 30 de abril. También en www.filosofia.org/hem/194/alf/ez1401.htm
- (1950a): *La Historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, CSIC.
- (1950b): “La medicina en el cristianismo primitivo”, *Arbor*, Sep.-Oct., nº 57-58, Tomo XVII, pp. 1-25.
- (1950c): “Bizantinismo europeo y bizantinismo americano”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 18, pp. 329-343.

- (1952a): *Cajal y el problema del saber*, Madrid, Ateneo.
- (1952b): “El ejemplo de Cajal”, *Gaceta médica española*, XXVI, p.175.
- (1952c): *Palabras menores*, Barcelona, Editorial Barna.
- (1953): *Sobre la Universidad Hispánica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- (1954a): *Laënnec*, Madrid, CSIC.
- (1954b): *La memoria y la esperanza*, Madrid, Real Academia Española.
- (1955): *Mysterium doloris*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Menéndez Pelayo.
- (1956a): *España como problema*, vol.II, Madrid, Aguilar.
- (1956b): *España como problema*, vol. I, Madrid, Aguilar.
- (1958a): “Prólogo al amigo muerto”, *Ensayos médicos y literarios. Antología*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, pp.9-18.
- (1958b): “Viktor von Weizsäcker en la historia del pensamiento médico”, *Asclepio*, 10, pp. 197-206.
- (1958c): *Mis páginas preferidas*, Madrid, Gredos.
- (1958d): *El médico en la historia*, Madrid, Taurus.
- (1959): *Ejercicios de comprensión*, Madrid, Taurus.
- (1960a): “Gregorio Marañón, médico”, *Asclepio*, 12, pp.5-24.
- (1960b): “La enfermedad como experiencia”, en *Experiencia de la vida*, Madrid, Tribuna de la Revista de Occidente, pp. 47-99.
- (1960c): “Gregorio Marañón (1887-1960)”, en *Homenaje de ABC a Gregorio Marañón*, Madrid, Editorial Prensa Española, pp. 31-47.
- (1960d): “La muerte de Velázquez”, *Archivo Español del Arte*, Abril-Septiembre, XXXIII, (130-131), pp. 101-107.
- (1960e): *Ocio y trabajo*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1961a): “Salud y perfección del hombre”, en *Homenaje a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, pp. 283-299.

- (1961b): “La vocación docente”, *Revista de Psicología General y Aplicada*, vol. XVI, pp. 307-318.
- (1962a): “Comunicación interpersonal en la convivencia humana”, *Revista de Filosofía*, CSIC, Instituto Luís Vives de Filosofía, Año XXI, Enero-marzo, nº 80-81, pp. 5-19.
- (1962b): “Médico y enfermo a través de la historia”, *Panorama médico*, 12-13 (septiembre), pp. III-V.
- (1963a): *La empresa de ser hombre*, Madrid, Taurus.
- (1963b): “Sobre el diálogo y sus condiciones”, *Revista de Occidente*, 1, pp.101-105.
- (1963c): “Crítica al libro de José Ferrater Mora: El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista”, *Revista de Occidente*, 3, pp. 346-367.
- (1963d): “El hombre de ciencia en la sociedad actual”, *Revista de Occidente*, 4, pp. 1-23.
- (1965a): “El autor habla de sí mismo”, en *Obras*, Madrid, Editorial Plenitud.
- (1965b): *La espera y la esperanza*, en *Obras*, Madrid, Editorial Plenitud.
- (1965c): “La persona de Marañón”, *Revista de Occidente*, 29, pp. 133-153.
- (1965d): “Miguel Ángel y el cuerpo humano”, *Revista Medicina e Historia*, Fascículo XI, I, mayo, pp. 8-16.
- (1965e): “Miguel Ángel y el cuerpo humano”, *Revista Medicina e Historia*, Fascículo XII, junio, pp. 17-31.
- (1966a): “Mi Soria pura”, *Revista de Occidente*, 42, págs. 287-309.
- (1966b): “Meditaciones de Teotihuacán”, *Revista de Occidente*, 38, págs. 151-157.
- (1966c): *Gregorio Marañón*, Espasa Calpe, Madrid.
- (1966d): Prólogo a Pedro Soler Puigoriol: *El hombre, ser indigente*, Madrid, Guadarrama, pp. 15-31.
- (1966/67): “Una página de Pedro Laín Entralgo acerca de la importancia del estudio de la Historia de la Medicina”, *Asclepio*, 18/19, pp.357-364.

- (1967a) “El hombre ante sí mismo”, en *La aventura humana, Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 5, El hombre en busca de sí mismo, Barcelona, Salvat, pp. 12-15.
- (1967b): “La ventana al infinito”, en *La aventura humana, Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 6, El hombre en busca de sí mismo, Barcelona, Salvat, pp. 12-15.
- (1967c): *Cuando se espera*, Madrid, Alfil -Colección Teatro, nº 553-.
- (1968): “Metafísica de la enfermedad”, *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid*, 13, pp.11-43. También en *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*, Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, pp. 155-192.
- (1969): *Gregorio Marañón. Vida, obra y persona*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1970a): *Ciencia y vida*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1970b): “El problema de la muerte. El rey se muere de Ionesco”, Fondo Laín Entralgo, caja 25, Real Academia de la Historia.
- (1973a): “Más sobre la ciencia española”, en *Once ensayos sobre la ciencia*, Madrid, Fundación Juan March, pp. 133-144.
- (1973b): “Acerca de mí mismo”, *Papeles de Son Armadans*, Separata del número CCVI, mayo, pp. 203-216.
- (1976): *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral.
- (1978a): *Antropología de la esperanza*, Barcelona, Guadarrama.
- (1978b): Prólogo a Luís Horno Liria, *Lo aragonés en algunos escritores contemporáneos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 5-10.
- (1979): *Historia de la Medicina*, Barcelona, Salvat.
- (1981a): “Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico”, *Estudios Eclesiásticos*, 56, enero-junio, pp. 31-37.
- (1981b): *Más de cien españoles*, Barcelona, Planeta.
- (1982): *El diagnóstico médico*, Barcelona, Salvat.
- (1983a): *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza.

- (1983b): “Inacabado”, *El País*, 23 de septiembre, p.29.
- (1983c): “Creencia, esperanza y amor”, *Cuenta y razón*, nº 11, pp. 87-100.
- (1983d): “El sentido humano del dolor”, en *El dolor. Mecanismos básicos neurofisiológicos y farmacológicos*, Madrid, Instituto de Ciencias del Hombre, pp. 173-178.
- (1984a): *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza.
- (1984b): “¿Ha muerto Dios?”, *Los Cuadernos del Norte*, V, 28 (Nov-Dic), págs.25-28. También *En este país*, con el título “Zubiri y el problema de Dios”, pp. 189-194.
- (1984c): *Antropología médica para clínicos*, Barcelona, Salvat.
- (1984d): Prólogo a la primera edición de Alianza Universidad de *La espera y la esperanza*, Madrid.
- (1984e): Prólogo a la primera edición de Alianza Universidad de *La espera y la esperanza*, Fondo Laín Entralgo, Real Academia de la Historia.
- (1984f): “Más sobre la esperanza”, *El País*, viernes 1 de junio, pp. 11-12.
- (1984g): “Más sobre la esperanza”, Fondo Laín Entralgo, Caja 47, Real Academia de la Historia.
- (1985a): “El estilo de Zubiri”, *El País*, 18 dic., p.11.
- (1985b): “La intimidad del hombre”, en *Homenaje a J.A. Maravall*, Tomo II, Madrid, pp. 377-392.
- (1985c): “La muerte propia”, *Jano*, 7-18 abril, nº 650-H, p. 82.
- (1986a): *La medicina actual*, Barcelona, Orbis.
- (1986b): *Sobre la amistad*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1986c): *Teatro del mundo*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1986d): “Vida, muerte y literatura en 1936”, Fondo Laín Entralgo, caja 24, Real Academia de la Historia.
- (1986e): “Modos de morir”, *Jano*, 24-29 abril, Vol. XXX, nº 724, nº 11.

- (1986f): “Modos de morir”, Fondo Laín Entralgo, caja 24, Real Academia de la Historia.
- (1986g): *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid, Alianza.
- (1986h): “Viaje hacia Unamuno”, Fundación Juan March, *Boletín*, Dic. 165, pp. 34-39.
- (1986i): “La naturaleza humana: revisión de un concepto”, *Ciencias del hombre*, 6, pp.11-21.
- (1986j): *En este país*, Madrid, Tecnos.
- (1986k): “El médico y la muerte”, Fondo Laín Entralgo, caja 44, Real Academia de la Historia.
- (1986l): “Sobre la esperanza”, Fondo Laín Entralgo, caja 47, Real Academia de la Historia.
- (1987a): “Respuesta a Francisco Vega Díaz”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 133-135.
- (1987b): “Carta a Félix Grande”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 7-8.
- (1987c): Prólogo a Federico Mayor Zaragoza, *Mañana siempre es tarde*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 11-16.
- (1987d): “Existe en el ser humano una esencial capacidad de esperar”, Fondo Laín Entralgo, caja 46, Real Academia de la Historia.
- (1988a): “Técnica, ética y amistad médica”, en Javier Gafo (ed.), *Fundamentación de la Bioética y manipulación genética*, Madrid, UPCO.
- (1988b): “El hombre José Luís Aranguren”, *Anthropos*, nº 80, pp. 37-39.
- (1989a): *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1989b): “La evolución cósmica”, *El País*, 20 de diciembre, p. 36.
- (1989c): “El cuerpo humano. Teoría actual”, *El Ciervo*, noviembre, p. 42.
- (1989d): “En la muerte de Beckett”, Fondo Laín Entralgo, caja 43, Real Academia de la Historia.

- (1990): “El cerebro como estructura plástica”, *Cuadernos del Aula Cajal*, Madrid, pp. 1-19.
- (1991): ¿Existe la mente?, *El País*, 11 de diciembre, p.6 (Futuro).
- (1992a): “Coloquio: materia y espíritu. ¿Dos realidades en el hombre?”, Fondo Laín Entralgo, caja 41, Real Academia de la Historia.
- (1992b): “La muerte, ¿pervivencia, aniquilación o resurrección?”, Fondo Laín Entralgo, caja 52, Real Academia de la Historia.
- (1992c): ¿Damos con nuestra vida testimonio de lo que ellos dieron con su muerte?, en *Los pobres nos evangelizan*, Madrid, Nueva Utopía, pp. 295-297.
- (1992d): “La esperanza de los hombres en este fin de siglo”, Fondo Laín Entralgo, caja 23, Real Academia de la Historia.
- (1993a): *Creer, esperar, amar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- (1993b): *Esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores.
- (1993c): “Alma y cerebro”, en González de Pablo (coord.) *Enfermedad Clínica y Patológica*, Madrid, Editorial Complutense, pp.63-73.
- (1993d): “Ante la muerte: lo que podemos esperar”, *Eguzkilore*, 7, diciembre, pp. 257-267. También con el título: “Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar”, en *Iglesia viva*, nº 169 (1994), pp. 7-19.
- (1993e): “Bloch y la esperanza”, *Anthropos*, 146/147, pp. 52-65.
- (1994a): “Hablar y callar”, *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, tomo LXXIV, Cuaderno CCLXIII, Septiembre-diciembre, pp. 453-465.
- (1994b): “Juan Rof Carballo”, *Boletín de la Real Academia Española*, Tomo LXXIV, Septiembre-Diciembre, Cuaderno CCLXIII, pp. 423-435.
- (1995a): *Alma, cuerpo y persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1995b): *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1995c): “Prólogo sobre la eutanasia”, Fondo Laín Entralgo, caja 23, Real Academia de la Historia. (Corresponde al Prólogo a Salvador Urraca (ed.), *Eutanasia hoy. Un debate abierto*. Madrid, Noesis- 1996g-).

- (1995d): “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual”, Francisco Mora (ed.), *El problema cerebro-mente*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 17-35.
- (1996a): *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa.
- (1996b): *El problema de ser cristiano*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1996c): “El humanismo del hombre de ciencia”, *Revista de Occidente*, 185 (octubre), pp. 105-118.
- (1996d): “Tres reflexiones éticas”, *Isegoría*, 13, pp. 99-117.
- (1996e): *Idea del hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- (1996f): “De la cenestesia a la conciencia”, en Botella y Tresguerres (dir.), *Hormonas, instintos y emociones*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 291-311.
- (1996g): Prólogo a Salvador Urraca (dir.), *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, editorial Noesis.
- (1996h): “Esperanza y enfermedad”, Fondo Laín Entralgo, caja 35, Real Academia de la Historia.
- (1996i): “La vida humana en el teatro de Buero Vallejo”, Fondo Laín Entralgo, caja 23, Real Academia de la Historia.
- (1996j): “La esperanza trágica”, Fondo Laín Entralgo, cajas 26 y 75, Real Academia de la Historia.
- (1997a): Prólogo a Jesús Conill Sancho, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, pp.11-13.
- (1997b): “Sobre la persona”, *Arbor*, CLVI, 613, Enero, pp. 9-24.
- (1997-98): “Cerebro, mente y espíritu: el hombre ante la ciencia”, Fondo Laín Entralgo, caja 37, Real Academia de la Historia.
- (1998a): *Hacia la recta final*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores.
- (1998b): “En el centenario de Zubiri”, *El País*, 31 de diciembre.
- (1998c): *La Historia clínica*, Madrid, Triacastela.
- (1999a): *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ed. Nobel.

- (1999b): “Pedro Laín Entralgo”, Entrevista, *Éxodo*, nº 50, septiembre-octubre, pp. 12-19.
- (1999c): “Pedro Laín Entralgo”. Entrevista, *Reinado social*, nº 815, octubre, pp. 18-23.
- (2001a): *Laín Entralgo. Reflexiones desde Jano*, Madrid, Doyma.
- (2001b): *La empresa de envejecer*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- (2003): “Mi Xavier Zubiri”, *Anthropos*, 201, pp. 43-54.

Relación artículos no fechados del Fondo Laín Entralgo

-- (Sin fecha): “Mi Heidegger”, Fondo Laín Entralgo, caja 34, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Carta a mi hija”, Fondo Laín Entralgo, caja 39, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “La temporalidad de la existencia humana”, Fondo Laín Entralgo, caja 36, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Meditación de la muerte”, Fondo Laín Entralgo, caja 29, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Vivir y morir”, Fondo Laín Entralgo, caja 29, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Ayer, hoy y mañana”, Fondo Laín Entralgo, caja 29, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Morir: cuándo y cómo”, Fondo Laín Entralgo, caja 45, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Dos muertos”, Fondo Laín Entralgo, caja 42, Real Academia de la Historia..

-- (Sin fecha): “Dionisio y su enfermedad”, Fondo Laín Entralgo, caja 42, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Vía y resultados de la analítica de la estancia”, Fondo Laín Entralgo, caja 48, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Cuando la vida cansa. Cansancio: tratamiento”, Fondo Laín Entralgo, caja 47, Real Academia de la Historia.

-- (Sin fecha): “Esperanza o temor”, Fondo Laín Entralgo, caja 26, Real Academia de la Historia.

2. OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE LAÍN ENTRALGO

ABELLÁN, J.L., (1987) “Laín, filósofo de la cultura española”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 421-456. También en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 207-244.

ALBARRACÍN, A. (1982): *Santiago Ramón y Cajal*, Barcelona, Labor.

--, (1987): “Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, pp.61-77.

--, (1988): *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores.

--, (1992): “La historia como sistema. Las grandes mentalidades en la obra historiográfica de Pedro Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre), pp.215-226.

--, (1994): *Pedro Laín, historia de una utopía*, Madrid, Espasa-Calpe.

--, (2001a): “La salud, la enfermedad y la muerte en la obra de Pedro Laín”, *Eidón*, nº 8.

--, (2001b): “En la muerte de Don Pedro Laín”, artículo en versión digital: www.diariomedico.com/entorno/ent050601comcinco.html

--, (2001c): “La condición humana de Pedro Laín”, *Medicina e Historia*, nº 3, 4ª época, pp. 1-15.

ALFIERI, C. (1999): “Una mirada al siglo XX. Entrevista con Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 594, p. 21.

ÁLVAREZ BOLADO, A., (2003): “Un católico en la España del siglo XX”, en Diego Gracia (dir.): *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 153-181.

ARQUIOLA, E. (1987): “Los conceptos fundamentales del saber anatómico’ establecidos por Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 403-417.

--, (1992): “El hombre enfermo en la obra de Laín”, *Arbor*, 562-563, CXLIII (octubre-noviembre), pp.227-233.

AYALA, J.M., (1993): “¿Quién es el hombre? Responden cuatro antropólogos aragoneses”, *Anales*, I, Calatayud, UNED, pp. 99-132.

--, (1998): “El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *Xavier Zubiri Review*, volumen I, pp. 49-56. También en versión digital: www.zubiri.org/general/xzreviuw/1998/monismointegrable.html

--, (2001): “Pedro Laín Entralgo”, *Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza, Huesca, Teruel, Institución “Fernando el Católico”, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 662-691.

--, (2002): “Descargo de conciencia”, *Turia*, 61, pp. 198-208.

BARCIA, D. (1980): “La significación de la antropología médica de Laín Entralgo para la Psiquiatría actual”, *Asclepio*, 32, pp. 19-45.

BLEZNICK, D. (1987): “El teatro de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 219-232.

BUERO VALLEJO, A. (1987): “Un hombre ante su espejo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447 (agosto-septiembre), pp. 113-126.

CARPINTERO, H., (1967): “Pedro Laín Entralgo o el afán de convivir”, en Id., *Cinco aventuras españolas*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 63-108.

--, (1992): “La estructura de la intimidad”, *Arbor*, CXLIII, 562-563 (octubre-noviembre), pp. 133-153.

CASTRO, A. (2006): “Pedro Laín Entralgo cumple un siglo”, en versión digital: <http://antoncastro.blogia.com/2006/062202-pedro-lain-entralgo.php>

--, (sin fecha): “Pedro Laín Entralgo y Aragón”, Video.

CEREZO, P., (1998): “La idea del hombre en Pedro Laín”, *Ínsula*, 616, pp. 27-29.

--, (2003): “La idea del hombre en Pedro Laín”, en Diego Gracia (dir): *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 47-53.

CONCEJO, P., (1987): “Humanismo y sociabilidad en Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp. 157-163.

CONILL, J. (2002a): “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano”, *Pensamiento*, vol. 58, nº 221, pp.177-192.

--, (2002b): “La ética en el pensamiento de Laín Entralgo”, *Turia*, 61, junio, pp.190-197.

--, (2004): “Pensar la vida desde la historia”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, pp.107-133.

DIARIO MÉDICO (2001): “Don Pedro Laín Entralgo, padre de la Historia de la Medicina. En versión digital: www.sidme.org/institucion/lain.htm

DIÁZ, C., (2006): “Pedro Laín, en Id., *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, pp. 94-97.

DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., (1959): “La filosofía de la esperanza en Pedro Laín”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 104, pp. 157-186.

DUWAY, T. (1950): “Laín Entralgo. En torno a la esperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 16.

FORCANO, B. Y VILLAR, E., (1999): “Pedro Laín Entralgo” (Entrevista), *Éxodo*, 50, pp. 12-19.

FRAIJÓ, M. (2008): “Esperanza y trascendencia en Pedro Laín Entralgo”, conferencia pronunciada el 22 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid.

GÓMEZ CAFFARENA, J. (2001): “Homilía en el funeral de D. Pedro Laín Entralgo”, 2 de julio. Inédito.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2001): “Pedro Laín Entralgo”. En versión digital: <http://m3.uv.es/LAS/vari0s/LainEntralgo>

--, (2003): “La espera y la esperanza”, en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 183-227.

GRACIA, D., (1974): “La estructura de la antropología médica”, *Realitas I* (1972-1973), Madrid, Seminario de Estudios y Publicaciones, pp. 293-397.

--, (1983): “Conversación con Pedro Laín”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 400 (octubre), pp. 11-32.

--, (1985): “Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad”, *Revista de Filosofía*, 2^a serie, VIII, pp.113-148.

--, (1992): “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”, *Arbor*, CXLIII, Octubre-Noviembre, pp. 89-107.

--, (1995): “El cuerpo humano en la obra de Pedro Laín Entralgo”, Prólogo al libro de Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe

--, (2001a): “En la muerte de Pedro Laín Entralgo”, www.diariomedico.com

--, (2001b): “El humanismo de Pedro Laín Entralgo”, *Isegoría*, 25, pp. 351-357.

--, (2002): “El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo”, *Turia*, 61 (junio), pp. 133-155.

--, (2003a) (dir.): Prólogo, en Id., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 15-17.

--, (2003b) (dir.): “Las afinidades electivas: Zubiri y Laín”, en Id., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 107-126.

--, (2003c) (dir.): “Genio y figura de Pedro Laín Entralgo”, en Id., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 19-42.

--, (2004) (ed.): “Laín Entralgo, historiador de la medicina”, en Id., *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, pp. 59-106.

--, (2005): “La ética en la obra de Laín Entralgo”, en de los Reyes, M.; Rivas, J.; Buisán, R.; García Férrez, J. (editores): *La Bioética, un puente inacabado*, Madrid, V Congreso Nacional de Bioética, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, pp. 35-66.

--, (2008a): “El abrazo asuntivo”, *El País*, 15 de febrero

--, (2008b): “Los maestros de Pedro Laín”, conferencia pronunciada el 22 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid.

--, (2008c): “Laín Entralgo ‘desde dentro’”, *Turia*, nº 85/86, marzo/mayo, pp. 141-159.

JIMÉNEZ, L. (1992): “Utopía y esperanza, dimensión antropológica”, *Arbor*, CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre), pp. 109-131

--, (2002): "El tema de Dios en la obra de Pedro Laín Entralgo", en Cabria, J.L. y Sánchez-Gey, J. (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, pp. 203-225.

LAGO, A., (1999): "El Curso 1950", en *La Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Crónica de 30 años. 1936 – 1966*, Santander, pp.80-86

--, (2001): "La última lección de Don Pedro". En versión digital: www.archimadrid.es/alfayome/menu/pasados/revistas/2001jun2001/num263/es

LAÍN MARTÍNEZ, P. (2006): "Recordando a José Laín Entralgo", *Rujiar VII. Boletín Lainiano*, 4, pp. XXV-XXXVIII.

--, (2007): "Pedro Laín habla de su padre", *Rujiar VIII. Boletín Lainiano*, 5, pp. LXI-LXX.

LANDA, C.R. (1987): "Influencia de Pedro Laín sobre la clínica médica argentina", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 301-334.

LÁZARO, J. (2004): "Pedro Laín Entralgo: de la Psiquiatría a la Filosofía de la mente", en Diego Gracia (ed.) *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA- Fundación Z. Zubiri, pp. 151-182.

LÓPEZ, J. (2001): "Don Pedro Laín Entralgo, cristiano". En versión digital: www.eldia.es/2002-11-29/cultura/cultura5.htm

LÓPEZ, M^a.A., (1999): "Pedro Laín Entralgo" (Entrevista), *Reinado Social*, 815, pp. 18-23.

LORENZO, R. (2002): "Laín y las bases humanísticas del proceso educativo", *Turia*, nº 61, Agosto, pp.209-222.

MARÍAS, J., (2001): "Laín Entralgo, su magnitud real", *ABC*, 21 de Junio.

MATE, R., (2001): "Nostra culpa", en versión digital: www.filosofia.org

MEINKE, H., (2002): "Mi último recuerdo de Pedro Laín Entralgo", *Eidón*, nº 10.

MEREGALLI, F. (1987): "Pedro Laín en 1948", *Cuadernos Hispanoamericanos* 446-47, (agosto-septiembre), pp. 79-86.

MONASTERIO, F., (1987): "Laín y la medicina", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, pp. 235-257.

MONTIEL, L. (1987): “Entre el silencio y el silencio”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp.393-401.

ORRINGER, N., (1988): “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, pp. 473-485.

--, (1997): *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.

--, (2000): “Pedro Laín Entralgo: educador, humanista, hombre”, *Turia*, 53, págs. 146-166. También en *Rujar VIII. Boletín Lainiano*, 5 (2007), pp. XXVII-XXXIII.

--, (2003): Resumen de “El proyecto filosófico de Pedro Laín: las cambiantes relaciones entre metafísica y ciencia”, XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, e-mail.

--, (2008): “El puesto de Laín en la cultura española”, conferencia pronunciada el 23 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid.

PARADA, M.R. de, (1994): *Pedro Laín Entralgo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.

--, (2006): “El apellido Laín y su origen altoaragonés”, *Rujar VII. Boletín Lainiano*, 4, pp. XXXI – XXXIII.

--, (2007): “Pedro Laín Entralgo visto por Parada”, *Rujar VIII. Boletín Lainiano*, 5, pp. LXXXI-CI.

PIÑAS, A., (2007): *Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Editorial Emmanuel Mounier.

PORTERA, A., (2001): “En la muerte de Don Pedro Laín Entralgo”, en versión digital: www.diariomedico.com/entorno/ent050601comcinco.html

REDONDO, C., (2003): “Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo”, Separata “*Revista Española de Teología*”, Vol. 63, Cuad. 4, octubre-diciembre, pp. 499-536.

--, (2004): *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso.

--, (2005): “El problema conciencia-cerebro según Pedro Laín Entralgo. Valoración epistemológica y teológica”, en A. Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma*, Madrid, facultad de Teología San Dámaso.

RODRÍGUEZ DE LECEA, T., (1996): “Pedro Laín Entralgo”, en Id., *Vivir la historia. Reflexiones desde la experiencia*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, pp. 247-264.

ROF CARBALLO, J., (1961): *Urdimbre efectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Madrid, Labor

RUSSO, M^a.T., (2007): “La antropología médica de Pedro Laín Entralgo a la luz de la filosofía de Ortega y Gasset”, *Rujiar VIII, Boletín Lainiano* nº 5, pp. XXXV - XLVII

SAHAGÚN DE LUCAS, J. (1994) (dir.): “La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo”, en Id., *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, págs. 17-41.

SOLER PUIGORIOL, P. (1966): *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Guadarrama.

SOTELO, I. (2003): “España como problema”, en Diego Gracia (dir.) *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 129-150.

TENA, J., (2006): “Los Laín en Urrea. Recuerdos de una vida en familia”, *Rujiar VII. Boletín Lainiano*, 4, pp. XXV – XXX.

VILLANUEVA, A., (2005): “Pedro Laín visto por Dionisio Ridruejo”, *Rujiar VI. Boletín Lainiano*, 3, pp. XXVII – XXXIII.

--, (2006): “Urrea de Gaén, pueblo natal de Pedro Laín”, *Rujiar VIII. Boletín Lainiano*, 4, pp. XVII – XXIV.

YELA, M. (1987): “El conductismo explicativo y comprensivo de Laín”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47 (agosto-septiembre), pp. 195-201.

ZARCO, P., (2001a): “En la muerte de Don Pedro Laín Entralgo”. En versión digital www.diariomedico.com/entorno/ent050601comcinco.html

--, (2001b): “Laín Entralgo. Un gigante en la historia”, *Revista del Consejo general del Colegio de Médicos de España*, 76, agosto, pp. 28-33.

3. OTROS AUTORES

AGAMBEN, G., (2008): *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos.

ARIÈS, PH., (1992): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.

BLOCH, E., (1980): *El principio esperanza* (3), Madrid, Aguilar.

CABEDO, S., (2004): “Religión y autonomía: la importancia del respeto”, *Recerca. Revista del Pensament i Anàlisi*, vol. 1, pp. 29-41.

--, (2006): *Filosofía y cultura de la tolerancia*, Castellón, Publicaciones de la Universidad Jaume I.

CASTRO, C., (1990): “El saber no ocupa lugar”, *El Independiente*, Año II, nº 40, 8 de julio.

CORTINA, A., (2004): “Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, en J. Muguerza y P.Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica / Madrid, Fundación Juan March.

--, (2007): *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel.

DÍAZ, C., (2006): *Treinta nombres propios. (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación E. Mounier.

ELLACURIA, I., (1986): Presentación. X. Zubiri: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. ix-xxiii

EPICURO, (2005): “Carta a Meneceo”, en Id., *Obras*, Madrid, Tecnos, pp. 57-63.

FERRATER MORA, J., (1979): *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Barcelona, Planeta.

FERRY, L., (2007): *Aprender a vivir*, Madrid, Taurus.

GARCÍA GUAL, C., (1986): *La filosofía helenística: Éticas y Sistemas*, Madrid, Cincel.

GRACIA, D., (1971): “Notas para una historia de la Antropología”, *Asclepio*, XXIII, pp. 211-248.

- , (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Labor
- HEIDEGGER, M., (1950): “La voz del camino”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 14, pp. 209-214.
- , (1982): *El ser y el tiempo*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- JANKÉLÉVITCH, V., (2002): *La muerte*, Valencia, Pre-textos.
- JASPERS, K., (1981): *La filosofía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- MACHADO, A. (2004): en Alvar, M. (ed.), *Poesías completas*, Madrid, Espasa.
- MARÍAS, J. (1959): *La escuela de Madrid*, Madrid, Revista de Occidente.
- , (1964): “La *meditatio mortis*. Tema de nuestro tiempo”, *Revista de Occidente*, 19, pp.41-50.
- MIRÓ, G. (1953): *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- MORIN, E., (1994): *El hombre y la muerte*, Barcelona, Cairos.
- MOURLANE, P., (Sin fecha): “La muerte y los tres tiempos de la elegancia española”, Fondo Laín Entralgo, caja 48, Real Academia de la Historia.
- NULAND, S.B., (1993): *Cómo morimos*, Madrid, Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F., (1973): *El gay saber*, Madrid, Narcea S.A. de Ediciones.
- , (1980): *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, Universidad de Valencia.
- , (1981): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza
- ORTEGA, J. (1983): *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Alianza.
- , (1987): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente.
- PINTOR RAMOS, A. (1976): “La antropología filosófica de Max Scheler”, en Sahagún de Lucas (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, pp. 79-99.
- PLATÓN (1983): *El Fedón*, Barcelona, Orbis.
- , (1988): *Diálogos, V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos.

- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., (1971): *El hombre y su muerte*, Burgos, Aldecoa
- SARTRE, J.P., (1982): *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80.
- UNAMUNO, M., (1976): *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ZUBIRI, X., (1963): “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 2ª etapa, 1, pp. 5-29.
- , (1964): “El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, 2ª etapa, 17, pp. 146-173.
- , (1973): “El hombre y su cuerpo”, *Asclepio*, 25, pp. 9-19.
- , (1981): *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª edición), Madrid, Editora Nacional.
- , (1992): “Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”, en Id., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación X.Zubiri, pp. 395-405.
- , (1995): *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza-Fundación X. Zubiri.

4. OTRAS FUENTES

A. FONDO LAÍN ENTRALGO

En el apartado I.1 -Bibliografía de Laín Entralgo- se incluyen los documentos pertinentes a nuestro estudio, encontrados entre las cajas que componen el citado Fondo, depositadas en la actualidad en la Real Academia de la Historia de Madrid. Al final de ese apartado, se incluye, además, una relación de documentos no fechados pertenecientes a ese Fondo.

En el apartado II.1.e, de la Bibliografía general, se muestra la forma en que está estructurado dicho Fondo.

B. AUDIO

LAIN ENTRALGO, P. (1999a): “La pregunta y la respuesta en la vida del hombre”, Cassete, Ariadna, Grabaciones sonoras, Biblioteca Nacional, Madrid

--, (1999b): “El hombre como ser personal”, Cassete, Ariadna, Grabaciones sonoras, Biblioteca Nacional, Madrid

C. VIDEO

- Entrevista televisada a Laín en el programa *EPÍLOGO*, dedicada a Pedro Laín Entralgo en Canal Plus (7 de junio de 2001)

- “Pedro Laín Entralgo y Aragón” (Sin más referencias en la carátula; facilitado por el S.P.I.L. -Seminario Permanente de Investigación Lainiana- con el sede en el IES *Pedro Laín Entralgo* de Híjar -Teruel-)

- Película: *Las alas de la vida*, 2006, Director: Antoni P. Canet

II. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. DE LAÍN ENTRALGO

- A. OBRAS Y ARTÍCULOS
- B. PRÓLOGOS, INTRODUCCIONES Y OTROS
- C. CONFERENCIAS, DISCURSOS Y OTROS
- D. FONDO LAÍN ENTRALGO
- E. AUDIO Y VIDEO

2. ESTUDIOS SOBRE LAÍN ENTRALGO

- A. MONOGRAFÍAS
- B. ARTÍCULOS

1. DE LAÍN ENTRALGO

A. OBRAS Y ARTÍCULOS

1935 Artículos:

- “El sentido humano de la ciencia natural”, *Norma*, 1, marzo, pp. 25-38.
- “Dos libros sobre el problema de la cultura”, *Norma*, 1, pp. 74-79.
- “El concepto de demencia según la psicología de la figura”, *Crónica Médica*, 15 de mayo, pp. 469-475.
- “Los tests de la inteligencia. Un estudio crítico y experimental desde el punto de vista médico”, *Crónica Médica*, 15 de diciembre (en colaboración con Francisco Marco Merenciano).

1936 Artículos:

- “Sermón de la tarea nueva”, *Jerarquía*, 1, pp. 31-51.
- “Dos libros sobre el problema de la cultura”. *Norma*, 2, pp.74-79.
- “Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual”, *Norma*, 2, pp. 31-55.
- “La cátedra Luís Vives”, *Norma*, 2, pp. 68-72.

1937 Artículos:

- “Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange”, *Jerarquía*, 2, pp. 164-169.
- “Revisión Nacionalsindicalista del ensayo de Ortega y Gasset titulado ‘Biología y pedagogía’”, *Revista de Educación Hispánica*, 2, pp. 15-21, y 3, pp.5-12.

1938 Artículos:

- “Quevedo y Heidegger”, *Jerarquía*, 3, pp. 97-215.
- “La unidad de destino en José Antonio”, *FE. Doctrina del Estado nacionalsindicalista*, La revista mensual de la Revolución Nacionalsindicalista, nº 2, 2ª época, enero-febrero, pp.347-350.

1939 Artículos:

- “Soneto a la manera de Quevedo en honor y memoria de José Antonio Primo de Rivera”; versión digital: [www.plataforma2003.org/diccionario-falange/diccionario 1.htm/lain](http://www.plataforma2003.org/diccionario-falange/diccionario%201.htm/lain)

1940 Artículos:

- “Naturaleza e Historia en la Medicina”, *Escorial*, 1, pp. 103-140.
- “Hechos de la Falange”, *Escorial*, 1, pp. 157-159.
- “Pórtico de tópicos en prosa a un libro de buena poesía”, en Manuel Machado, *Poesía, Jerarquía*, 7.

1941 Obras:

- *Medicina e Historia*, Madrid, Ediciones Escorial.
- *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Madrid, Editora Nacional

Artículos:

- “Patología celular y bacteriológica. Un capítulo de la historia general de la Medicina”, *Medicina Española*, V, pp. 77-88.
- “Principio y fin de Segismundo Freud”, *Escorial*, 2, pp. 31-64.
- “Hacia la eterna metafísica de José Antonio”. Notas sobre la “*Biografía apasionada*” de Ximénez Sandoval, *Escorial*, 2, pp. 295-302.
- “Notas marginales al último libro de Ortega: Historia como sistema”, *Escorial*, 2, pp. 304-312.
- “Educación del ímpetu”, *Revista Nacional de Educación*, 1, pp. 7-26.
- “La quemadura del deber. En memoria de Enrique Sotomayor”, en *Vestigios* (1948), pp. 42-464.
- “El 98 y otras cosas. Carta abierta a un polemista”. Folletones de *Arriba*, 23 de diciembre.

1942 Artículos:

- “Dionisio Ridruejo o la vida en amistad”, *Escorial*, 17, pp. 404-407.
- “Historia desde el corazón. Notas al libro de Antonio Tovar ‘En el primer giro’”, *Escorial*, 17, pp. 445-450.
- “Dilthey y el método de la historia”, *Boletín Bibliográfico*, X/1-2, pp. 3-16.
- “Tres notas y un pico sobre el ‘Idearium español’”, prólogo a Ángel Ganivet, *Idearium español*, Ediciones Fe, pp. IX-XXIII.

1943 Obras:

- *Estudios de Historia de la medicina y de Antropología Médica*, tomo I, Madrid, Ediciones Escorial.
- *Sobre la cultura española. Confesiones de este tiempo*, Madrid, Editora Nacional.

Artículos:

- “Idea falangista del hombre”, *Cisneros*, 2. También en versión digital: www.plataforma2003.org/Gacetas/06Gaceta.htm

- “La acción catártica de la tragedia o Sobre las relaciones entre la poesía y la medicina”, *Escorial*, 29, pp. 319-361.

1944 Obras:

- *Menéndez Pelayo: Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Artículos:

- “Sobre el apoyo del hombre en la historia”, Separata de la *Revista de Estudios Políticos*, 17, pp. 45-73.
- “El hombre y la historia”, *Revista de Estudios Políticos*, 9, pp. 45-73.
- “Precisiones e imprecisiones acerca de la generación del 98”, *Escorial*, 5, pp. 43-68.
- “La generación de Menéndez Pelayo”, *Revista de Estudios Políticos*, 2, pp. 1-22.
- “El escrito ‘De Prisca Medicina’ y su valor historiográfico”, *Emérita*, XII, pp. 1-28.
- “Lo nacional”, AAVV, *Ciclo de estudios políticos*, Escuela Superior del Ejército, Madrid, pp. 25-49.

1945 Obras:

- *Las generaciones en la historia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- *La generación del 98*, Madrid, Editora Nacional.

Artículos:

- “La Anatomía en el antiguo Egipto”, *Medicamenta*, III, pp. 12-14.
- “La Anatomía en la antigua India”. *Medicamenta*, IV, pp. 249-251.
- “Un paisaje y sus inventores. Introducción al estudio de la generación del 98”, *Cuadernos de Adán*, 2, pp.35-39.

1946 Obras:

- *Clásicos de la medicina: Bichat*. Selección, notas y estudio preliminar de Pedro Laín, Madrid, El Centauro.
- *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, Madrid, CSIC.

Artículos:

- “La obra científica de Cajal”, *Boletín cultural e informativo del Consejo General de Colegios Médicos de España*, I, pp. 19-32.
- “La anatomía humana en la Iliada y la Odisea”. *Medicamenta*, VI, pp. 17-19.
- “Por qué se escribe la Historia”, *Medicamenta*, VI, pp. 372-374.
- “¿Conoció Galeno la circulación de la sangre?”, *Medicina Clínica*, VII, pp. 464-466.

- “El mundo visible en la obra de Fray Luis de Granada”, *Revista de Ideas Estéticas*, 4, pp.149-180.
- “Bichat y Napoleón. Dos vidas paralelas”, *Medicamenta*, VI, pp.372-374.
- “Extrañeza y entrañeza de España”, *Revista de Estudios Políticos*, XVI, pp. 165-172.
- “José Ortega y Gasset, Obras completas, I (1902-1916)”, *Revista de Estudios Políticos*, XVI, pp. 386-391 (Recensión).

1947 Obras:

- *Clásicos de la medicina: Claudio Bernard y la experimentación fisiológica*. Selección, notas y estudio preliminar de Pedro Laín, Madrid, Centauro.

Artículos:

- “La vida de Guillermo Harvey”. *Medicamenta*, VII, 62-64, pp. 116-118
- “Fisiología antigua y fisiología moderna”, *Medicina Española*, XVIII, pp. 1-14.
- “Eduardo García del Real”, 1870-1947. *Medicamenta*, VIII, p.275.
- “Intervención sobre la dermatología y la venereología”. *Anales RANM*.
- “El papel del sentimiento en el método experimental de Claudio Bernard”, *Anales RANM*.
- “Avisos breves a un joven ambicioso”, *Alferez* (31 de marzo). También en: www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0208.htm
- “¿Coloquio e dos perros o soliloquio de Cervantes?”, *Estudios*, 177, Santiago de Chile, pp. 15-35.
- España, Europa, Iberoamérica, Asociación Cultural Hispánica, pp. 7-13.

1948 Obras:

- *Clásicos de la Medicina: Harvey en la Historia de la Biología*. (Dos volúmenes) Selección, notas y estudio preliminar de Pedro Laín, Madrid, Centauro.
- *Vestigios: ensayos de crítica y amistad*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas.
- *Vida y obra de Guillermo Harvey*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “La generación del 98 y el problema de España”, *Arbor*, V, pp.417-438
- «Sensualism and Vitalism en Bichat’s ‘Anatomie Générale’ ». *Journal of the History of Medicine and allied Sciences*, III, pp. 47-64.
- “La enfermedad humana en la patología contemporánea”, *Arbor*, X, pp.1-38.
- “Vida y obra de R. T. J. Laennec”. *Medicamenta*, X, pp.18-21.

- “Reflexiones de un historiador de la medicina acerca de la idea de enfermedad”, *Diario Médico*, XX, pp. 23-39.
- “La anatomía de Vesalio y el arte del Renacimiento”, *Revista de Ideas Estéticas*, 21, pp. 3-26.
- “Escrito de ocasión”, *Alférez*, (30 de abril).
- “El espíritu de la poesía española contemporánea”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 5-6, pp. 51-86.
- “Diálogos del alma consigo misma. Hispanidad y modernidad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 2, 289-295, y 3, pp. 493-499.
- “La vida del hombre en la poesía de Quevedo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, pp. 63-101.

1949 Obras:

- *España como problema*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.
- *Viaje a Suramérica*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.
- *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

Artículos:

- “La Historia de la Medicina y su peculiaridad”. *Medicamenta*. XI, pp. 69-72.
- “La Historia de la Medicina en los años del Romanticismo”. *Medicamenta*, XI, pp. 280-281.
- “La historia clínica hipocrática”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, I, pp. 9-48.
- “Conceptos fundamentales para una Historia de la Anatomía”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, I, pp. 419-423.
- “Enfermedad y biografía. Cuatro viñetas de de historia contemporánea”. *Medicamenta*, XII, pp. 289-290; 338-339, y XIII (1950), pp. 37-39; 179-181.
- “La doctrina del microcosmos en la obra de Fray Luis de Granada”. *El Día médico*, año XXI, 44.
- “Desde el tú esencial”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 11-12, pp. 237-238.
- “Reflexiones en torno a nuestra situación intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 7, 87-100.
- “Sobre el problema de España”, Ediciones del *Boletín de los Seminarios de Formación*, Madrid, 1949.
- “La historia de la medicina en los años del romanticismo”, *Medicamenta*, XI, pp. 280-281.
- “Anibal Ruíz Moreno. La medicina en la legislación medieval española”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, I, pp. 430-431.

- “Ignacio Chávez. México en la cultura médica”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, I, pp. 431-432.
- “M. Usandizaga. Historia de la Obstetricia y la Ginecología en España”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, I, pp. 433-466.

1950 Obras:

- *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, Madrid, Paz Montalvo. (Reeditada en 1960 como *Enfermedad y pecado*)
- *La historia Clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, CSIC.
- *La Universidad, el intelectual, Europa. Meditaciones sobre la marcha*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.

Artículos:

- “Religión y medicina en la vida y en la obra de Laënnec”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, II/1, pp. 269-280.
- “Sobre el ser de España”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 15, pp. 467-495.
- “La Universidad como empresa”, *Alcalá*, 25 de abril.
- “Bizantinismo europeo y bizantinismo americano”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 18, pp. 329-343.
- “Actualidad de Cajal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 17, pp. 287-290.
- “España como problema”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 13, pp. 174-175.
- “Prólogo en tres tiempos”, en *W.v. Weizsäcker: casos y problemas*, Barcelona, Pubul
- “La medicina en el cristianismo primitivo”, *Arbor*, 57-57, tomo XVII, pp. 1-25
- “Recensión del libro de Wolf von Siebenthal, La enfermedad como consecuencia del pecado”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 2, I, 293-294

1951 Obras:

- *La Universidad en la vida española*, Madrid, Publicaciones de la Universidad de Madrid.

Artículos:

- “La anatomía de Vesalio”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, III/1, pp. 85-147.
- “Vida y obra de Paracelso” *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, III/2, pp. 519-552.

- “Introducción a una historia particular”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 24, pp. 297-317.
- “De la responsabilidad humana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 22, pp. 138-139.
- “Hacia una teoría del intelectual religioso”, *Arbor*, 63, VIII, pp. 325-343.
- “La espiritualidad del pueblo español”, *Responsabilità del Sapere*, 23, pp. 1-16.

1952 Obras:

- *Palabras menores*, Barcelona, Barna.
- *Cajal y el problema del saber*, Madrid, Ateneo, Colección: O crece o muere.
- *Menéndez Pelayo*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Un año de gestión rectoral”, *Separata nº 2 de Alcalá*, pp.5-21.
- “El ejemplo de Cajal”. *Gaceta Médica española*, XXVI, p. 175.
- “Lecciones sobre Johannes Müller”. *Medicamenta*, XVII, pp. 37-39.
- “La ciencia española”, en *Diccionario de Historia de España*. Tomo I, Madrid, pp. 646-650.
- “Notas para una teoría de la lectura”, *Góngora*, Madrid.
- “La universidad como empresa”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 31, pp. 181-184.
- “El patriotismo de Cajal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 31, 186-187.
- “Poesía, ciencia y realidad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 31, 13-30
- “La antropología de Paracelso”, *Theoría*, 1, 76-77.
- “Experiencia y Naturaleza en Paracelso”, *Theoría*, 1, abril, pp. 8-10.
- “Estrategia de la empresa univesitaria”, *Alcalá*, 10.
- “La obra científica de Ramón y Cajal”, *Pan American Medical Woman's Journal*, 4, pp. 27-29.
- “Breve semblanza de un profesor de cirugía”, *Cirugía, ginecología y urología*, 4, pp. 7-8.
- “Político universitario”, *Revista de la Universidad N. de Córdoba*, 2.

1953 Obras:

- *Sobre la universidad hispánica*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.

Artículos:

- “Xavier Zubiri en el pensamiento español”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Revista Alcalá, pp. 137-152. También en *Alcalá*, pp: 32-36.
- “La obra de Freud y el cristianismo primitivo”, *Revista de Occidente*, 4, pp. 489-500.
- “La medicina en el cristianismo primitivo”, *Arbor*, XVII, pp. 1-25.

- “La estructura del saber médico a la luz de la historia”. *Cuadernos Hispanoamericanos.*, 41, pp. 149-162.
- “Palabras menores”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 46, pp. 131-136.
- “Reflexiones sobre la vida espiritual de España”, Madrid, (folleto).
- “Mensaje a las universidades hispánicas”, *Alcalá*, 46.

1954 Obras:

- *Historia de la medicina. Medicina moderna y contemporánea*, Barcelona, Editorial Científico Médica.
- *Clásicos de la Medicina: Vida y obra de R.T.J. Laënnec*. Selección, notas y estudio preliminar de Pedro Laín, Madrid, CSIC.
- *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, Madrid, Real Academia Española.

Artículos:

- “Sobre la Universidad Hispánica”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 52, pp. 98-99.
- “Vier Grundzüge spanischer Lebenserfahrung”, *Universitas*, Stuttgart, 9, pp. 453-458
- “Le médecin dans l’Histoire”, *Atti del XIV Congresso Internazionale di Storia della Medicina*, II, pp. 673-681.

1955 Obras:

- *Mysterium Doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, Madrid, Publicaciones Universitarias internacionales Menéndez Pelayo. (Recogido en el libro *Fe, razón y psiquiatría moderna*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1959. Traducción inglesa en el libro: *Faith, Reason and Modern Psychiatry*. New York)

Artículos:

- “Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España”. *Cuadernos de Tiempo Nuevo*, Madrid.
- “El comentario de un texto científico”, *Revista de Educación*, pp. 27-28.
- “El médico en la historia”. *Medicamenta*, 265, pp. 28-32.
- “El libro como fiesta”, *Instituto de España*, Madrid. (Reeditado por el *Seminario Permanente de Investigación Lainiana*, el 9 de junio de 2005, pp. 11-22).
- “Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud española”, Madrid.
- “Lengua y ser de la Hispanidad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 70, pp. 3-14. (También en *Mundo Hispánico*, 92, pp. 5-8).
- “Banderas a media asta”, *Arriba*, 19 de octubre.
- “La aventura y la idea”, *ABC*, 27 de octubre.

- “La sociedad actual ante el teólogo”, Teología y mundo contemporáneo, Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 43-53.
- “La razón de un homenaje”, *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, pp. 69-77.

1956 Obras:

- *La aventura de leer*, Madrid, Espasa Calpe.
- *España como problema*, 2 vols., Madrid, Aguilar.

Artículos:

- “La obra de Cajal” *XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, Madrid-Alcalá, 22-29 septiembre.
- “Patología del lenguaje médico”, *Medicamenta*, XXVI, pp. 391-395.
- “Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung, Einführung in die psychosomatische Pathologie”, Salzburg.
- “Mind and Body”, P.J.Kennedy and Sons, New York- London.
- “El diálogo perenne de la lengua”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 78-79, pp. 245-249.
- “Biografías médicas”, *XV Congreso internacional de Historia de la Medicina*, Madrid, del 22 al 29 de septiembre.
- “Ortega y el futuro”, *La Torre*, 15-16, pp. 249-270.
- La cultura española en el deseo de Menéndez Pelayo”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXII/1, pp. 7-12.

1957 Obras:

- *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente.

Artículos:

- “El cristiano y el dolor de estar enfermo”, *Medicamenta*, IX, pp. 271-273.
- “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, IX, pp. 133-160.
- “Harvey in the History of Scientific Thought”, *Journal of the History of Medicine and allied Sciences*, XII, pp. 220-231.
- “El hombre cristiano en el mundo”, *Papeles de Son Armadans*, tomo V, XIV, pp. 141-160.
- “La espera y la esperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 96, pp. 172-176.
- “El cristiano en el mundo moderno”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 90, pp. 255-267.

- “Sartre y la desesperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 85, pp. 7-23.
- “Gregorio Marañón, premio ‘Juan March’ de ciencias”, *Ibys*, 2, pp. 99-101.
- “El hombre en el siglo XX”, AAVV, *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, Guadarrama, pp. 11-19.

1958 Obras:

- *Mis páginas preferidas*, Madrid, Gredos.
- *La empresa de ser hombre*, Madrid, Taurus.
- *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente.
- *La universidad en la vida española*, Murcia, Baladre.
- *El médico en la historia*, Madrid, Cuadernos Taurus.

Artículos:

- “La exploración manual del enfermo: notas para una semiología antropológica”, *Medicina española*. Valencia.
- “Víctor von Weizsäcker en la historia del pensamiento médico”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, X, fas. 2, 197-206
- “Los católicos y Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 101, pp. 283-296.
- “Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 100, 12-22.
- “Lorenzo Ribes Campins (1882-1958)”, Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, tomo 38, cuaderno 155, septiembre-diciembre, pp. 321-329.
- “Catarsis, terapéutica y logoterapia en el epos homérico”, en *Homenaje a Ramon Otero Pedrayo no LXX aniversario do seu nacimiento*, Vigo, Galaxia, 79-90.
- Texto en *Cómo ve usted al sacerdote. Qué espera de él*, Salamanca, Sígueme, pp. 85-86.
- “Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 100, pp. 12-22.
- “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, X/2, pp. 133-160.
- “René Leriche et l’esprit de la médecine française”, *Bulletin de l’Institut Français en Espagne*, 101, pp. 7-10.
- “Hacia un teoría del intelectual católico”, *Arbor*, 8, pp. 325-343.

1959 Obras:

- *Ejercicios de comprensión*, Madrid, Taurus

- *Gaspar Casal y la medicina de su tiempo*, Oviedo, Diputación Provincial.

Artículos:

- “Severo Ochoa. Premio Nóbel de Medicina y Fisiología”, *Medicamenta*, XI, 253-254.
- “El ocio y la fiesta en el actual pensamiento europeo”, *Papeles Son Armadans*, XLI, 121-149.
- “Maragall y la esperanza”, *Papeles de Son Armadans*, XXXIV, Madrid/Palma de Mallorca, pp. 9-18.
- “Modos de ser cristiano”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 114, pp. 201-206.
- “El intelectual católico en la sociedad actual”, *Religión y Cultura*, 2ª época, 4, 11-23.
- “Therapeutische Catarsis und Logotherapie im homerischen Epos”. *Medicus viator: Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe...zum Geburstage. Tübingen.*
- “Las ‘Obras’ de Julián Marías”, *Insula*, 156, p.3.
- “Nota preliminar”, *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XI/4, pp. 349-350.
- “El esquema de nuestra situación intelectual”, *Universitas*, Barcelona, Salvat, pp. 26-30.

1960 Obras:

- *Ocio y trabajo*, Madrid, Revista de Occidente.

Artículos:

- “La enfermedad como experiencia”, en Aranguren, Azorín, Laín, Marías, Menéndez Pidal, *Experiencia de la vida*, Madrid, pp. 47-99.
- “La vivencia de la enfermedad como problema histórico”, en *Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 571-581.
- « La thérapeutique par la parole dans l'épopée homérique », *La Presse Medicale*, LXVIII, pp. 2245-2249.
- “El cristianismo y la técnica médica”, *Medicamenta*, XVIII, pp.327-332
- “Gregorio Marañón, médico”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médic.*, XII, pp. 5-33.
- “Gregorio Marañón”, *Boletín de la Real Academia Española*, 159, pp. 7-19. También en *Homenaje de ABC a Gregorio Marañón*, Madrid, Editorial Prensa Española, pp. 31-47.
- “Ejercicios de comprensión”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 123, pp. 358-359.
- “Joaquín Albarrán en la Historia de la medicina”, *Separata de Archivos españoles de urología*, tomo XV, p. 3.

- “El intelectual católico y la sociedad en que vive”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 40, pp. 3-15.
- “La muerte de Velázquez”, *Archivo Español de Arte*, XXXIII, 130-131, abril-septiembre, pp. 101-107.
- “The Health and Perfection of Man”, *Diógenes*, 31, pp. 1-18.
- “Actividad y piadosa lumbrera”, *Homenaje de ABC a Gregorio Marañón*, Editorial Prensa Española, pp. 71-72.
- “Presentación de la edición castellana del libro de H.U. von Baltasar”, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Guadarrama, pp. 11-19.

1961 Obras:

- *Enfermedad y pecado* (2ª edición de “Introducción al estudio de la patología psicosomática”, 1950), Barcelona, Toray.
- *Clásicos de la medicina: Sydenham* (en colaboración con A. Albarracín). Estudio preliminar de Pedro Laín y Agustín Albarracín, Madrid, CSIC.
- *Teoría y realidad del otro*, (dos volúmenes), Madrid, Revista de Occidente.
- *Grandes médicos*, Barcelona, Salvat.
- *El cristiano en el mundo*, Madrid, Propaganda Popular Católica.

Artículos:

- “Salud y perfección del hombre”, en *Homenaje a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, pp.283-299.
- “La vocación docente”, *Revista de Psicología General y Aplicada*, 16, pp.307-318.
- “Ciencia helénica y ciencia moderna: la Physis en el pensamiento griego y en la cosmología postmedieval”, *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, pp. 153-169.
- “Anibal Ruíz Moreno”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XIII, pp. 3-4.
- “Mi Maragall”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 46, pp. 55-65
- “Teoría y realidad del otro”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 142, pp. 129-132
- “The Spanish Contribution to World science”. (En colaboración con J.M.Piñero). *Cahiers Hist. Mond.*, VI, pp. 948-968.
- “Spain as a problem: yet again”. *Texas Quarterly*, 1, pp. 15-20.
- “El silencio y la palabra del médico”, *A.E.M.A.*, 12-13, pp. 55-67
- “Das Erlebnis der Krankheit als geschichtliches Problem”, *Antaios*, II/4, pp. 285-298.
- “La estructura de la relación entre el médico y el enfermo”, *Revista de la Universidad de Madrid*, 37, pp. 111-123.

1962 Obras:

- *Marañón y el enfermo*, Madrid, Revista de Occidente.

Artículos

- “La asistencia médica en la obra de Platón”, en Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid, 5, pp. 385-398.
- “La amistad entre el médico y el enfermo en la medicina hipocrática”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*. También en *Medicina Española*, XXV, pp. 1-18 (Discurso inaugural curso 1962/63).
- “Vida y significación de Nicolas Achúcarro”, *Medicamenta*, 375.
- “Marañón y la relación entre el médico y el enfermo”, *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, IV, pp. 11-33.
- “Médico y enfermo a través de la historia”. *Panorama Médico*, septiembre, pp. 12-13.
- “El problema de la comunicación interpersonal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 147, pp. 309-323. También, con el título: “La comunicación interpersonal en la convivencia humana”, *Revista de filosofía*, 80-81, pp. 5-19.
- “Importancia del estudio de la Historia de la medicina”, *Centro de Investigaciones de Historia de la medicina de la Universidad de Chile*, 1962.
- “Ciencia helénica y ciencia moderna”, *Papeles de Son Armadans*, 71, pp. 139-161.
- “La Facultad de Medicina de Barcelona”, *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid*, 6, pp. 443-446.

1963 Obras:

- *Panorama histórico de la ciencia moderna*, (en colaboración con J.M^a López Piñero), Madrid, Guadarrama.
- *Menéndez Pelayo y el mundo clásico* (En colaboración con A. D’Ors) Madrid, Cuadernos de la Fundación Pastor.

Artículos:

- “Toledo: diseño de alzado”, en *Privilegios reales y viejos documentos de Toledo*, Joyas bibliográficas, Madrid.
- “Alocución inaugural del I Congreso español de Historia de la Medicina”, *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XV, pp. 287-289
- “Santiago Ramón y Cajal”, *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, V, pp. 271-291
- “Sobre el diálogo y sus condiciones”, *Revista de Occidente*, 1, pp. 101-105.
- “José Ferrater Mora: El ser y la muerte”, *Revista de Occidente*, 3, pp. 364-367.
- “El hombre de ciencia en la sociedad actual”, *Revista de Occidente*, 4, pp. 1-23.
- “Azorín en sus 90 años”, *Revista de Occidente*, 4, pp. 76-77.

- “Melchor Fernández Almagro: Viaje al siglo XX”, *Revista de Occidente*, 6, pp. 385-389.
- “La amistad en la antigua Grecia: Platón y Aristóteles”, *Eco*, 42, pp. 511-524.
- “Introducción a la cultura española”, Separata de *Atenea*, Ediciones Revista Atenea, Santiago de Chile.
- “Consecratio mundi”, AA.VV., *Comentarios civiles a la encíclica ‘Pacem in terris’*, Madrid, Taurus, pp. 223-241.
- “Unbekümmert, selbstbewusst”, *Merian. Das Monatsheft der Stadt und Landschaften*, 16/11, pp.51-54.
- “El diálogo con Hispanoamérica”, *Cuadernos para el diálogo*, 1, pp. 29-30.
- “Reflexión sobre un medicamento nuevo”, *Medicamenta*, 391, pp. 261-262.
- “Sobre el sentido y la utilidad de la Historia de la medicina”, *Medicamenta*, 397, pp. 285-287.
- “El intelectual católico en la sociedad actual”, *Mensaje*, 122, pp. 425-430.
- “Mensliche Gesundheit und mensliche Vollkommenheit”, *Antaios*, pp. 444-464.
- “Menéndez Pelayo y el mundo clásico”, *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 7, pp. 11-38.
- “El hombre del secreto”, *Apostolados*, núm. especial (*Panero nuestro*).

1964 Obras:

- *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, (en colaboración con Julián Marías), Madrid, Guadarrama.

Artículos:

- “Miguel Ángel y el cuerpo humano”, *Editorial Magisterio Español*. También en *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, VI, pp. 171-181 y también en *Medicina e Historia*, (1965), Fascículos XI, mayo, pp. 8-16, y XII, junio, pp. 17-31.
- “El silencio y la palabra del médico”, *Medicina e Historia*, mayo 1964, fascículo III.
- “La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media”, Real Academia de la Historia, Madrid.
- “Hipocratismo, neohipocratismo y transhipocratismo”, *Asclepio*, XVI, pp. 5-18.
- “La relación médica en la sociedad actual”, Colegio Oficial de Médicos, Cuenca.
- “Un editor: José M^a Cruzet”, *Revista de Occidente*, 11, pp. 241-242.

- “El cristianismo y la técnica médica”, *Pensadores católicos contemporáneos. Antología*, tomo II, Barcelona, Grijalbo, pp. 405-419.
- “La exploración manual del enfermo. Notas para una semiología antropológica”, *Medicina Española*, 300, pp. 218-225.
- “La vocación histológica de Cajal”, *Reseña médica y cultural*, I, pp.1-2.
- “Ciencia helénica y ciencia moderna: la Physis en el pensamiento griego y en la cosmología posmedieval”, *Actas del II Congreso de Estudios Clásicos*, Madrid.

1965 Obras:

- *Obras*, Madrid, Plenitud.
- *Patología general*, (en colaboración), 2 vols., Barcelona, Toray.

Artículos:

- “La persona de Marañón”, *Revista de Occidente*, 29, 133-153.
- “Respuesta académica a Don Miguel de Unamuno”, *Boletín de la Real Academia Española*, XLV, pp. 29-40.
- “La educación sanitaria en la relación médico-enfermo”. VI Conferencia de la unión internacional de educación sanitaria. Sociedad Española de Higiene y Medicina Social, Universitaria Europea, Madrid.
- “La amistad entre el médico y el enfermo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 184, p. 236.
- “Misión cultural de Madrid”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 185, pp. 251-263.
- “El concepto de la medicina moderna”, Separata de *Actas del Segundo Congreso Español de Historia de la Medicina*, I, Salamanca, pp. 257-269.
- “El intelectual y la sociedad en que vive”, *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Sur, pp. 33-52.
- “Una cuartilla sobre Américo Castro”, *Papeles de Son Armadans*, 110, pp. 128-129.
- “Picasso, problema y misterio”, *Cuadernos del idioma*, I, pp. 45-62.
- “Sangre y Divinidad”, *Semana Médica de Medicamenta*, I, pp.1-2.
- “Las lecturas del médico rural”, *Semana Médica de Medicamenta*, I/3, pp. 1-2 y I/4, pp. 1-2.

1966 Artículos:

- “El historiador Marañón”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 195, pp. 401-416.
- “Sumarísima historia de la Facultad de Medicina de Zaragoza”, *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid*, IX, pp.349-352
- “La obra de Claudio Bernard en la historia”. *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Medicina*, VI, pp. 38-40.
- “Amor al hombre y amor al arte en la medicina hipocrática”. *Papeles de Son Armadans*, 129, pp. 283-299.

- “Meditación de Teotihuacan”, *Revista de Occidente*, 38, pp. 151-157.
- “Mi Soria pura”, *Revista de Occidente*, 42, pp. 287-309.
- “En torno a la libertad académica”, *Revista de Occidente*, 40, pp. 71-80.
- “Una página acerca de la importancia del estudio de la Historia de la Medicina”, *Asclepio*, XVIII-XIX, pp. 357-364.
- “Homenaje al viejo San Carlos”, *Archivos de la Facultad de Medicina*, IX.
- “Aranguren, humanista”, *Cuadernos para el diálogo*, 31, pp. 27 y siguientes.
- “La relación médico-enfermo en el filo de los siglos XIX y XX”, *Revista del Trabajo*, 14, pp. 9-22.
- “Curso de Antropología Médica”, Universidad de Chile.
- “Melchor Fernández Almagro (1893-1966)”, Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, t. 46, cuaderno 177, enero-abril, pp. 7-16.
- “Los problemas de la Universidad”, *Cuadernos para el diálogo*, 33-34, pp. 9-11 (en colaboración).
- “Una ‘Historia universal de la Medicina’”, *Medicamenta*, 431.

1967 Obras:

- *Entre nosotros. Comedia dramática*, Madrid, Alianza.
- *Cuando se espera: drama en dos actos*, Madrid, Escélicer.
- *Tras el amor y la risa*, Barcelona, Delos-Aymáa.
- *Nuestro Cajal. Biografía*, (en colaboración con Agustín Albarracín), Madrid, Sucesores de Rivadeney.

Artículos:

- “Concepto de la medicina moderna”, *Medicina e Historia*, Fascículo 32.
- “El saber científico y la historia”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 214, pp. 5-23
- “La ética hipocrática”, Separata de *Melemata*, 1, pp. 57-63.
- “César E. Picó”, *Revista de Occidente*, 47, pp. 217-219.
- “Tan sólo hombres”, *Revista de Occidente*, 52, pp. 83-107.
- “La persona y el Estado”, *Revista de Occidente*, 54, pp. 353-356.
- “Metaphysik der Krankheit”, *Sudhoffs Archiv*, 51, 4, pp. 290-317.
- “Cajal, estudiante”, *Homenaje al profesor Teófilo Hernando por sus amigos y discípulos*, Madrid, pp. 249-260.
- “La historia, peso y suelo”, *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 1, La herencia del hombre, Barcelona, Salvat, pp. 13-16.
- “El hombre y la tierra”, en *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 2, La organización del planeta, Barcelona, Salvat, pp. 13-16.

- “Persona y sociedad”, en *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 3, Las sociedades modernas, Barcelona, Salvat, pp. 14-17.
- “Nosotros, tú, él y yo”, en *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 4, El hombre entre los hombres, Barcelona, Salvat, pp. 14-17.
- “El hombre ante sí mismo”, en *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 5, El hombre en busca de sí mismo, Barcelona, Salvat, pp. 12-15.
- “La ventana al infinito”, en *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 6, La aventura del mañana, Barcelona, Salvat, pp. 12-15.
- “Reflexión sobre la cultura”, *Enciclopedia temática Ciesa*, I, Barcelona, Compañía Internacional Editora, pp. 9-21.
- “Relación de tesis doctorales dirigidas por Pedro Laín entre 1942-1967”, *Asclepio*, XVIII-XIX, pp. 593-597.

1968 Obras:

- *Una y diversa España*, Barcelona, Edhasa.
- *El problema de la Universidad. Reflexiones de urgencia*, Madrid, Edicusa.
- *El estado de enfermedad: esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*, Madrid, Moneda y Crédito.

Artículos:

- “Noticias sobre Paracelso”, *Medicina e Historia*, fascículo L.
- “Metafísica de la enfermedad”, *Archivos de la facultad de Medicina de Madrid*, 13, pp.11-43. También en *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 155-192.
- “El saber científico y la historia”, en *Problemas actuales de la cultura superior*, Universidad de Valladolid, pp. 35-71.
- “La realización de la enfermedad: el síntoma en su aspecto somático”, *Cirugía, Ginecología y Urología*, 2, pp. 167-176.
- “Esencia del toreo”, *Revista de Occidente*, 69, pp. 327-337.
- “La libertad en C.J.C., *Papeles de Son Armadans*, 142, pp. 175-181.
- “Idea actual de una Facultad de Medicina”, *Tribuna Médica*, 236, 237 y 238.

1969 Obras:

- *El médico y el enfermo*, Madrid, Guadarrama.
- *Gregorio Marañón: vida, obra y persona*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Lo que se enseña y no se enseña en la Universidad española”, en AA.VV., *La Universidad*, Madrid, Ciencia Nueva, pp. 161-176.
- “La desesperación en la vida del hombre”, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, IV Semana de Teología de la Universidad de Deusto, Mensajer, Bilbao, pp. 309-324.
- “La escalera y la cima”, Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, XLIX/188, pp. 387-389.
- “El mensaje de la pintura abstracta”, *Revista de Occidente*, 73, 55-69.
- “Teatro y vida. Esperanza y melancolía”, *Papeles de Son Armadans*, LV/164, pp. 117-136.
- “Plácido G. Duarte”, *Papeles de Son Armadans*, LV/164, pp. 117-136.

1970 Obras:

- *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente.
- *Ciencia y vida*, Madrid, Seminarios y Ediciones.

Artículos:

- “Creación, respuestas y responsabilidad”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, pp. 167-177.
- “Mi recuerdo de Don Manuel”, *Boletín de la Real Academia Española de la Historia*, CLXVII/2, pp. 203-211.
- “Julio Palacios Martínez: 1891-1970”, Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, tomo L, cuaderno CLXXXIX, pp. 7-18.
- “Por la integridad del recuerdo de Marañón”, en *Homenaje al Dr. Marañón en el X aniversario de su fallecimiento*, Cuadernos Hispanoamericanos., 246, 511-518.
- “Ventura y riesgo del título de un libro”, *Asclepio*, 22, 195-202.
- “Enrique Laval”, *Asclepio*, 22, 359-361.
- “The Therapy of the world in classical Antiquity”, New Haven, Yale University.
- “La estructura de la Medicina actual como problema histórico”, *Anales de la Academia medico-quirúrgica española*, LIII/4.
- “Intervención de D. Pedro Laín Entralgo”, *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 3, pp. 681-689.
- “Un historiador ante la medicina actual”, *Archivos de la facultad de Medicina de Madrid*, 6, pp. 489-494.

1971 Obras:

- *A qué llamamos España*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Este libro”, en Laín Entralgo (dir), *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, Taurus, pp. 7-23.

- “Técnica y humanismo en la formación del hombre actual”, *Asclepio*, XXIII, pp. 79-93. También en (1972) *Homenaje a Aranguren*, Madrid, *Revista de Occidente*, pp. 195-212.
- “Mi oficio en el año dos mil”, *Revista de Occidente*, 103, pp. 48-71.
- “Carta a Luís Rosales, amigo sesentón”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 257-258, pp. 1-7.
- “Fama y realidad de Hipócrates”, *Homenaje al profesor B. Lorenzo Velázquez*, Madrid, Editorial Oteo, pp. 891-897.
- “Intervención”, *Acto de homenaje al profesor B. Lorenzo Velázquez*, Madrid, Editorial Oteo, pp. 21.24.
- “Situación del hombre en el mundo de hoy”, 5º Ciclo de *Conferencias del Día nacional de caridad*, Cáritas diocesana de Madrid-Alcalá, pp. 5-23.
- “Carta de una enferma”, *Boletín de la Real Academia Española*, LI/192. También en *Medicamenta*, LVII/483.
- “De la farmacología experimental de Schniedeberg a la terapéutica experimental de Ehrlich”, *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid*, pp. 317-328.

1972 Obras:

- *Sobre la amistad*, Madrid, *Revista de Occidente*.
- *Historia Universal de la medicina*, Barcelona, Salvat. (Son 7 volúmenes -entre los años 1972-75-, bajo su dirección).

Artículos:

- “La morfología biológica actual”, *Asclepio*, XXIV, pp. 3-62.
- “Félix Martí Ibáñez, Félix. Un triunfador muerto”, *Asclepio*, 24, 497-500.
- “Discrepancia política y amistad”, *Cuadernos para el diálogo*, 100.
- “Sobre la amistad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 269, pp. 349-352.
- “Una carta inconclusa a Dámaso Alonso”, *Revista de Occidente*, 106, pp. 76-85.
- “Más sobre la ciencia en España”, *Revista de Occidente*, 10, pp. 313-322. Publicado también (1973) en *Once ensayos sobre la ciencia*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Juan March, pp. 133-144.
- “Hippocratica varia”, *Homenaje a Antonio Tovar, ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*, Madrid, Gredos, pp. 231-241.
- “La Medicina hipocrática”, en Laín Entralgo (dir.) *Historia Universal de la Medicina*, II, Barcelona, Salvat, pp. 73-117.
- “El cristianismo primitivo y la medicina”, en Laín Entralgo (dir.) *Historia Universal de la Medicina*, III, Barcelona, Salvat, pp. 1-7.
- “Medicina bizantina”, en Laín Entralgo (dir.) *Historia Universal de la Medicina*, III, Barcelona, Salvat, pp. 9-39 (en colaboración).
- “Lo que para Baroja fue serio”, *Boletín de la Real Academia Española*, 197, pp. 401-411.

1973 Obras:

- *La medicina actual*, Madrid, Seminarios y Ediciones.

Artículos:

- “Hacia los cincuenta años”, *Asclepio*, XXV, pp. 7-8.
- “Mínima y máxima historia de la medicina”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 280-282, pp. 617-631.
- “Acerca de mi mismo”, *Papeles de Son Ardemans*, 206, pp. 203-216.
- “El comentario de un texto científico: Claudio Bernard”, en AA.VV., *El comentario de textos*, Madrid, Castalia, pp. 399-415.
- “Cien años de ciencia natural española”, *Revista de Occidente*, 121, pp. 50-64.
- “Alfa y omega de la ecología médica”, *Medicamenta*, 508, pp. 87-88.
- “La morfología biológica del barroco”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, IV, Barcelona, Salvat, pp. 217-219 y 230-233 (en colaboración).
- “La obra de William Harvey y sus consecuencias”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, IV, Barcelona, Salvat, pp. 235-249 (en colaboración).
- “La iatromecánica. Patología”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, IV, Barcelona, Salvat, pp. 261-263.
- “El empirismo clínico y anatomopatológico en el barroco”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, IV, Barcelona, Salvat, pp. 309-317.
- “Fisiología de la Ilustración”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, V, Barcelona, Salvat, pp. 45-61 (en colaboración con Agustín Albarracín y Diego Gracia).
- “Clínica y patología de la Ilustración. Europa central”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, V, Barcelona, salvat, pp. 85-87 (en colaboración con Agustín Albarracín).
- “Patología y clínica en el Romanticismo. Mundo germánico. Los orígenes de la patología científico-natural”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, V, Barcelona, Salvat, pp. 278-279 (en colaboración con Diego Gracia).
- “Patología y clínica en el Romanticismo. Otros países”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, V, Barcelona, Salvat, p. 283 (en colaboración con Diego Gracia).
- “La cirugía en el Romanticismo. Mundo anglosajón”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal del medicina*, V, Barcelona, Salvat, pp. 302-305 (en colaboración con Diego Gracia).
- “La cirugía en el Romanticismo. Mundo germano. Alemania”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, V, Barcelona, Salvat, pp. 309-310 (en colaboración con Diego Gracia).

1974 Artículos:

- “La Andalucía de Pemán”, en *En torno a Pemán*, Cádiz, Excma. Diputación, pp. 177-195.
- “Azorín: el mismo, pero de otro modo”, *Revista de Occidente*, 12, pp. 39-46. También en Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, 53, 200, pp. 469-477.
- “Metafísica bodelariana de la droga”, *Papeles de Son Armadans*, CCXVII, pp. 55-71. También en AA.VV. *La droga, problema humano de nuestro tiempo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, pp. 231-247.
- “Alfa y omega de la alimentación humana, *Medicamenta*, 517, pp. 87-96.
- “La mentalidad etiopatológica. Inmunoterapia e inmunología”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VI, Barcelona, Salvat, pp. 197-201.
- “Farmacología, farmacoterapia y terapéutica general”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VI, Barcelona, Salvat, pp. 259-267.

1975 Artículos:

- “En la muerte de Dionisio Ridruejo”, *Cuadernos para el diálogo*, 141-142, pp. 58-59.
- “La obra de Ochoa en la historia de las ciencias médicas”, *Arbor*, 32, 143-147.
- “Díptico machadiano. Intimidad y pueblo en la obra de Antonio Machado”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 304-307 (octubre 1975 a enero de 1976), pp. 7-28.
- “La sociedad actual ante el teólogo”, en *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, Cristiandad, pp. 43-53.
- “Réquiem por un amador de la antigüedad clásica”, en *Homenaje a Antonio Pastor*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 19, pp. 31-39.
- “Cansancio de vida y desesperanza”, en AA.VV., *El cansancio de la vida*, Madrid, Karpos, pp. 259-275.
- “La intimidad del hombre en la poesía de Manuel Machado”, *Boletín de la Real Academia Española*, LV/205, pp. 241-256.
- “Rasgos fundamentales de la vida actual”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 2-5.
- “Morfología biológica”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 30-35.
- “Patología constitucional y heredopatología. La objetivación de las causas dispositivas”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 182-186 (en colaboración con Agustín Albarracín).
- “La mentalidad biopatológica”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 197-202 (en colaboración con Agustín Albarracín).

- “Hacia una terapéutica general antropológica”, en Laín Entralgo (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 232-235.
- “La historia de la medicina en el siglo XX”, en Laín Entralgo, (dir) *Historia universal de la medicina*, VII, Barcelona, Salvat, pp. 451-454.

1976 Obras:

- *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral.

Artículos:

- “La medicina hipocrática”, estudio preliminar de *Clásicos de la medicina: la medicina hipocrática*, Madrid, CSIC, pp. 9-175.
- *Tríptico sobre el ser de Europa*, Hamburgo, Fundación FVS. (discurso pronunciado al recoger el premio Montaigne de la fundación FSV). Editado también (1978) en *Cahiers Européens/Europäische Hefte/ Notes from Europe*, 2 pp. 3-7.
- “La medicina en Aragón”, en *Libro de Aragón*, pp. 179-191.

1977 Artículos:

- “La ética médica hipocrática”, Colegio Oficial de Médicos de Madrid.
- “México en un libro”, en AA.VV., *Presencia de México en España*, Barcelona-México, Salvat-Ministerio de Turismo, pp. 3-20.
- “Alfonso Querejazu”, en *Alfonso Querejazu. Conversaciones católicas en Gredos*, Madrid, Editorial Católica, pp. 291-295.
- “El saber cardiopatológico en la historia”, *Archivo del Instituto de Cardiología de México*, 1, pp. 110-117.
- “Carta de Pedro Laín Entralgo a Manuel Calvo Hernando”, en *Manuel Calvo Hernando, Periodismo científico*, Madrid, Paraninfo.

1978 Obras:

- *Antropología de la esperanza*, Madrid, Guadarrama.
- *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat.
- *La guerra civil y las generaciones españolas*, Madrid, Karpos.

Artículos:

- “Zubiri, perfecto filósofo”, *Ya*, 3 de diciembre.
- “La guerra civil y las generaciones españolas”, en *Cambio generacional y sociedad*, Madrid, Karpos, pp. 179-217.
- “Cansancio de vida y desesperanza”, en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 641-653.
- “Vida, muerte y resurrección de la Historia de la Medicina” (última lección académica), en *Medicina e Historia*, Madrid, Publicaciones de La Universidad.

- “Medicina y sociedad en la obra de Federico Rubio”, en *Sesión de apertura del curso académico 1977-78*, Instituto de España, Madrid, pp. 53-62.
- “Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 337-338, pp. 20-33.
- “Cajal por sus cuatro costados”, en *Ramón y Cajal, 1852-1934*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 17-65.
- “En los noventa años de Picasso”, en *Tres homenajes*, Madrid, Theo Ediciones, pp. 29-33.
- “Introducción. Cajal en la historia de España”, en Agustín Albarracín, *Santiago Ramón y Cajal*, Barcelona, Labor, pp. 9-27.

1979 Artículos:

- “Subjetualidad, subjetividad y enfermedad”, en *Realitas III-IV (1976-1979)*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 45-78.
- “El conocimiento científico del medio ambiente”, *Arbor*, 398, pp. 7-25.
- “Engels y Pablo Iglesias”, en *Homenaje a Pablo Iglesias: año del centenario*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, pp. 119-124.
- “Fernández de Oviedo ante la naturaleza del Nuevo Mundo”, *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, pp. 215-230.
- “Funciones de la Universidad”, en *Reflexión universitaria. Problemas y perspectivas universitarias*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 17:33 (coloquio posterior: 34-39).
- “El otro Einstein”, en *Conmemoración del centenario de Einstein*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, pp. 99-110. También en *Arbor*, 405-406, pp. 7-21.
- “El Madrid del 98: decepción y rechazo”, en Francisco Rico Manrique (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*, pp. 26-30.

1980 Artículos:

- “Última lección académica”, en A. Albarracín/J.M^a López Piñero/L.S. Granjel, *Medicina e Historia*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, pp. 9-24.
- “Picasso, problema y misterio”, *Arbor*, 420, pp. 7-23.
- “L’homme et ses besoins en energie, en nourriture, en amour”, *Epistemología*, III, pp. 259-274.

1981 Obras:

- *Más de cien españoles*, Barcelona, Planeta.

Artículos:

- “Hoy y mañana”, *Razón y Fe*, 1000, pp. 287-302.
- “Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico”, *Estudios Eclesiásticos*, 216-217, pp. 29-40.
- “Lo que yo haría. Lo que yo hago”, en *Por la normalización lingüística de Cataluña*, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 22-26
- “T. Hernando Ortega (1881-1976)”, en *Homenaje al médico español*, Madrid.
- “Los orígenes del diagnóstico médico”, *Dynamis*, I, pp. 3-15.
- “La filosofía de Xavier Zubiri”, 1 y 2, *El País*, 13 y 14 de febrero.

1982 Obras:

- *El diagnóstico médico: Historia y teoría*, Barcelona, Salvat.

Artículos:

- “La salud y la enfermedad”, en *Los estudios de un joven de hoy*, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, Instituto de Cooperación Iberoamericana., pp. 231-240 (en segunda edición).
- “Juan Peset Alexiandre, 1886-1941”, en *Estudios dedicados a Juan Peset Alexandre*, Universidad de Valencia, pp. XXI-XXVII.
- “Manuel Usandizaga, historiador de la medicina”, *Acta Obstétrica y Ginecológica Hispano-Luistana*, 7, pp. 477-480.
- “Der Sinn der Diaita in der Antike: Psychiatrische Therapie heute », Stuttgart, Enke, pp. 1-11. Edición española : «El sentido de la ‘Díaita’ en la Grecia Clásica, en *Athlon saturo grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, II, Gredos, pp.485-497.

1983 Artículos:

- “El sentido humano del dolor”, en *El dolor. Mecanismos básicos neurofisiológicos y farmacológicos*, Madrid, Centro de estudios MSD para el dolor. Instituto de Ciencias del Hombre, pp. 173-178.
- “Creencia, esperanza y amor”, *Cuenta y Razón*, 11, 29-41.
- “El problema del bilingüismo en el País Vasco”, *Cuenta y Razón*, 12, pp. 15-19.
- “Treinta y cinco años después”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 400, pp. 7-10.
- “Inacabados”, *El País*, 23 de septiembre.
- “El estar sano en el curso de la historia”, en *Serta philologica: F. Lázaro Carreter*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 285-291.
- “La lectura, arte de ser hombre”, en F. Lázaro Carreter (ed.), *La cultura del libro*, Madrid, Ediciones Pirámide, pp. 129-143.
- “Salud y enfermedad”, en *Hombres, palabras, imágenes*, Madrid, Fundación Univesidad-Empresa.

- “Juan Peset Aleixandre, 1886-1941”, *Estudi*, marzo, pp. II-IV.
- “Nuevo castellano viejo”, *Anthropos*, 25, pp. 63-64.

1984 Obras:

- *Antropología médica para clínicos*. Barcelona, Salvat.

Artículos:

- “Zubiri, hacia el futuro”, en *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, pp. 143-168.
- “El hidalgo y el amigo del país”, en *Homenaje a Julián Marías*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 335-344.
- “Relieves hipocráticos”, *Medicina e Historia*, 1, pp. III-XVI.
- “Carta abierta a Heinrich Schipperges”, *Asclepio*, XXXVI, pp. 363-369
- “La espera y la esperanza. Historia y teoría”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 408, pp. 172-176.
- “El fármaco en el siglo XIX”, en AA.VV., *Historia del medicamento*, II, Barcelona, Ediciones Doyma, pp. 167-185.
- “La ciencia en la España actual: Universidad y CSIC”, en *Política científica y futuro del CSIC. Congreso Nacional*, Madrid, pp. 6-28.
- “El saber científico y la historia”, en *F. Grande Covián. Nutrición y sociedad*, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, pp. 25-37.
- “Antropología médica: una disciplina y un libro”, *Nuevos Archivos de la Facultad de Medicina*, 12, pp. 53-59.
- “¿Ha muerto Dios?”, *Los Cuadernos del Norte*, 28, pp. 25-28.
- “Parlamento y lenguaje”, *Revista de las Cortes Generales*, 1, pp. 58-81.
- “Más sobre la esperanza”, *El País*, 1 de junio.

1985 Artículos:

- “Análisis espectral de Miguel Labordeta”, *Turia*, 1, pp. 5-13.
- “El Cajal español”, *Jano*, 658-H, pp. 43-50.
- “Humanidades médicas. Presentación”, *Jano*, 643-H, pp.55-56.
- “Una reflexión intelectual sobre la incorporación de España a la CEE”, *El País*, 15, 16 y 17 de julio.
- “Respuesta a la técnica”, *Arbor*, 42, pp. 13-34.
- “Hacia el verdadero humanismo médico”, *Revista de Occidente*, 47, pp. 33-47.
- “Cómo nos ven, cómo nos vemos”, en *Tesoros de España*, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 361-362.
- “Antonio Tovar (1911-1985)”, *Boletín de la Real Academia Española*, LXV/236, pp. 329-338.
- “El estilo de Zubiri”, *El País*, 18 de diciembre.
- “La muerte propia”, *Jano*, 650-H, p. 11.
- “Bolivar y la vertebración de España”, *Rábida*, 2, pp. 26-33.

1986 Obras:

- *En este país*, Madrid, Tecnos.
- *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid, Alianza.
- *Teatro del mundo*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Costa y el Regeneracionismo”, en *Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, pp. 173-180.
- “La convivencia entre Don Quijote y Sancho”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 430, pp. 27-35.
- “Unamuno y la palabra”, en *Volumen Homenaje. Cincuentenario de Unamuno*, Salamanca, Universidad, pp. 617-623.
- “Viaje hacia Unamuno”, *Boletín de la Fundación Juan March*, 165, pp. 34-39.
- “La intimidad del hombre”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 377-392.
- “Medicamentos y salud: realidades y mitos”, en *La nueva frontera del medicamento*, Instituto de ciencias del Hombre, pp. 15-23.
- “Lucha contra la enfermedad y lucha por la salud”, en *Lucha contra la enfermedad*, Madrid, Lilly, pp. 19-25.
- “”El estilo literario de Zubiri”, en Isabel Gutiérrez Zuloaga (ed.), *Homenaje a Xavier Zubiri (1989-1983)*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Madrid, pp. 11-16.
- “Unamuno y la palabra”, en *Homenaje a Miguel de Unamuno*, Casa-Museo Unamuno, Salamanca, pp. 617-624.
- “Castilla, hoy”, en *Homenaje a Castilla*, Exposición organizada por el Banco de Bilbao en su sala de exposiciones de Madrid, abril-mayo, pp. 7-8.
- “Azar, destino y carácter en Pascual Duarte”, en Camilo José Cela, *La familia de Pascual Duarte*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 211-215.
- “Costa y el Regeneracionismo”, en *Joaquín Costa (1846-1911)*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, pp. 173-180.
- “La convivencia entre Don Quijote y Sancho”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 430, pp. 27-35.
- “Gaspar Casal (1680-1759)”, *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, 163, pp. 3-14.
- “La naturaleza del hombre: revisión de un concepto”, en *Ciencias del Hombre*, 6, pp. 11-21.
- “Modos de morir”, *Jano*, XXX, 724, 11

1987 Obras:

- *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Madrid, Espasa Calpe.
- *El empecinado*. Madrid, Cuads.hisp.amer., n. 446-47.

Artículos:

- “El empecinado”, Cuadernos Hispanoamericanos, n. 446-47, pp. 9-54.
- “Vidas sucesivas y vidas complementarias”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 440-441, pp. 7-15.
- “El pensamiento médico de Marañón”, *Cuenta y Razón*, 28, pp. 23-30.
- “La vida humana en el teatro de Buero Vallejo”, *Cuenta y Razón*, 27, pp. 7-16.
- “La educación”, *Cuenta y Razón*, 27.
- “Carta a Félix Grande”, *Cuadernos Hispanoamericanos.*, 446-47, pp. 7-8
- “Respuestas a Francisco Vega Díaz”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, pp. 133-135.
- “Vidas sucesivas y vidas complementarias”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp. 7-15.
- “La España de Ortega”, en *Homenaje a Luís Díez del Corral ofrecido por la Universidad Complutense de Madrid*, Madrid, Eudema, pp. 165-181.
- “Mi encuentro con Américo Castro”, en *Homenaje a Américo Castro*, Madrid, Editorial Universitaria Complutense, pp. 109-119.
- “La medicina hipocrática”, *Universitas, XIV. El Pensamiento científico*, Barcelona, Salvat, pp. 1457-1461.
- “La obra del Dr. Simarro y su entorno”, *Investigaciones psicológicas*, 4, pp. 21-36.
- “Laudatio” (a Severo Ochoa), *Anales de la Real Academia de Medicina*, 1, pp. 75-89.
- “Marañón, hombre integrado e integrador”, *Boletín de la Real Academia Española*, LXVII/242, pp. 317-326.
- “El escritor Marañón”, *Ínsula*, 485-486, p.4.
- “¿Hacia dónde vamos?”, *Gran Enciclopedia de España y América*, X, Los recursos, Madrid, Gela-Espasa Calpe-Argantonio, pp. 8-9.

1988 Obras:

- *Cajal, Unamuno y Marañón. Tres españoles*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Artículos:

- “Técnica, ética y amistad médica”, en Gafo, J. (ed.): *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Madrid, UPCM, pp. 107-118.
- “El cuerpo humano en la cultura griega”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 2, pp. 219-233.
- “Van Helmont y el cuerpo humano”, *Asclepio*, XL, pp. 287-296.
- “El hombre José Luis Aranguren”, *Anthropos*, 80, pp. 37-79.
- “Humanización de la técnica”, *Revista de Occidente*, 23, pp.120-135.
- “Marañón, la medicina y los médicos”, en *Marañón, actualidad anticipada. Homenaje ofrecido por la Universidad Complutense con*

motivo del primer centenario de su nacimiento, Madrid, EUDEMA, pp. 71-76.

- “Menéndez Pidal, hidalgo laborioso”, *Boletín de la Real Academia Española*, LXVIII/245, pp. 393-395.
- “El creyente, ¿rey o necio? Modos y grados del creer”, *El Ciervo*, 444, pp. 3-6.
- “Nuestro pasado científico”, *Jano. Medicina y Humanidades*, 34/810, p. 107.
- “Mi Cataluña”, *Cuenta y razón*, 36, pp. 99-101.

1989 Obras:

- *El cuerpo humano: teoría actual*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “La evolución del cosmos”, *El País*, 20 de diciembre.
- “El cuerpo humano. Teoría actual”, *El Ciervo*, 465, noviembre, p. 42.
- “Ciencia y humanismo”, en *Horizonte científico de España. Logros, carencias, perspectivas*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 34-43.
- “El hombre europeo”, en *Creadores de Europa. Cursos de verano El Escorial*, Universidad Complutense de Madrid, pp. 27-37.
- “La obra de Freud: revisión de una revisión”, *Razón y Fe*, 1094, pp. 461-479.
- “Cajal en Barcelona (1887-1992)”, *Revista de la Reial Acadèmia de Medicina de Barcelona*, 3, pp. 156-191.
- “A la luz de Marte”, *Letras Peninsulares*, 2.3, pp. 375-431.
- “Ciencia y creencia”, *Revista de Occidente*, 103, pp. 85-105.
- “Tovar y el enigma de la palabra”, *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, 195, p. 32.
- “Inhumanidad y humanidad de la técnica”, *Revista SNE*, noviembre, pp. 38-41.
- “Cara y cruz de la bondad. Introducción”, en José Luís González-Balado, *Ruiz Jiménez, talante y figura*, Madrid, Ediciones Paulinas, pp. 7-11.
- “Freud y la medicina”, *El País*, 22 de noviembre.

1990 Obras:

- *Hacia la recta final: revisión de una vida intelectual*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Artículos:

- “El cerebro como estructura plástica. El cerebro y sí mismo”, I, *Cuadernos del Aula Cajal*, Madrid, pp. 1-19.

- “Pensamiento científico, pensamiento filosófico y pensamiento religioso en la obra de Cajal”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 2, pp. 253-256.
- “Sobre el tiempo”, en *Simposio sobre el tiempo*, Madrid, Editorial Universidad Complutense, pp. 11-20.
- “Augusto Pi i Suñer y la unidad funcional del organismo”, *Arbor*, 530, pp. 19-34.
- “Medicina”, en *Gran Enciclopedia del Mundo*, 28, Apéndice 8º, Bilbao, Durvan, pp. 295-297.
- “Salvador de la realidad”, en *Francisco Ayala. Premio Nacional de las Letras Españolas*, Biblioteca Nacional, Madrid, p. 21.

1991 Obras:

- *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe.
- *Tan sólo hombres. Cuatro dramas: Las voces y las máscaras, Judith 44, A la luz de Marte, El Empecinado*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Los orígenes de la vida histórica”, en Antonio Fernández Rañada (ed), *Nuestros orígenes: el universo, la vida, el hombre. En homenaje a Severo Ochoa*. Fundación Areces y Fundación Principado de Asturias, pp. 421-431.
- “Hacia la recta final: revisión de una vida”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 488, pp. 104-106.
- “Medicina”, en José María López Piñero (ed.), *España. Ciencia*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 333-352.
- “Andrés Laguna y la medicina del Renacimiento”, *Estudios del Dioscórides de Andres Laguna*, Comunidad de Madrid, pp. 55-56.
- “Hacia una teoría integral del cuerpo humano”, en M^a del Mar Morales Hevia y Miguel Guirao Piñeyro (eds.), *El Universo del cuerpo humano*, Granada, pp. 129-138.
- “El ‘ico’ y el ‘au’ en Zaragoza, provincia abierta”, I, Diputación de Zaragoza, pp.171-176.
- “Julio Palacios en la Real Academia Española”, en *Solemne sesión académica en el centenario de don Julio Palacios bajo la presidencia de Sus Majestades los Reyes de España*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, pp. 37-42.
- “Cincuenta años después”, *Ecclesia*, 2.509-10, p.61.
- “Presentación de la Historia de la composición del cuerpo humano de Juan Valverde”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CVII/1, pp. 213-226.
- “Marañón, clásico de la edad crítica”, *Acta ginecológica*, 8, pp. 303-307.
- “Europa, novedad y tradición”, *Cuenta y Razón*, 61-62, pp. 23-25.
- “Pedro Laín Entralgo, ‘Cuerpo y Alma’”, *El Ciervo*, 484, pp. 37.
- “Carta facsímil”, *Acta Herediana*, 11, p.98.

- “Presentación”, en Juan Valverde de Hamusco, *Historia de la composición del cuerpo humano*, Fundación de Ciencias de la Salud, Madrid.
- “Contestación” en *El camino cerebral de la emoción. Discurso para la recepción pública del académico electo Antonio Fernández de Molina y Cañas*, Real Academia Nacional de Medicina, pp. 113-121.
- “El futuro de un viejo español en activo”, *Actas de IX Congreso Nacional de Medicina*, Zaragoza, pp. 23-24.

1992 Obras:

El enfermo como intérprete, Madrid, Creaciones Elba.

Artículos:

- “¿Réquiem por la patología general?”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 2, pp. 333-334.
- “Ciencia, esperanza y amor en el pensamiento de Ortega”, en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, pp.325-338.
- “Ciencia y ética”, en *Ciclo de Conferencias de la Real Academia Española pronunciadas en la Fundación Ramón Areces*, Fundación Ramón Areces, Madrid, pp. 44-57.
- “Xavier Zubiri”, en AA.VV., *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 287-304.
- “Santiago Ramón y Cajal”, en AA.VV., *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 306-318.
- “Guido Bruner, hombre de Europa y de España”, en Guido Bruner, *El papel de Europa en el nuevo orden mundial*, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. pp. 7-12.
- “¿Damos con nuestra vida testimonio de lo que ellos dieron con su muerte?”, en *Los pobres nos evangelizan*, Madrid, Nueva Utopía, pp. 295-297.
- “Revisión de Menéndez Pelayo”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, LXVIII, pp. 391-398.
- “Para qué la historia de la ciencia”, *Arbor*, CXLII, 558-559-569, pp.13-20.
- “Historia de los hospitales”, *El Médico*, vol. 465, pp. 15-30.
- “Tres médicos innovadores”, *Pabellón de Aragón*, Zaragoza, pp. 87-93.
- “Acción de gracias”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, pp. 245-246.
- “Inagotable Cajal”, *Saber leer*, 51, pp. 8-9.
- “Sobre la palabra poética”, *Ínsula*, 545, p. 15.

1993 Obras:

- *Crear, esperar, amar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- *Esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Artículos:

- “Alma y cerebro”, en Ángel González de Pablos (coord.), *Enfermedad clínica y patología. Estudios sobre el origen y desarrollo de la Medicina Contemporánea*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 63-73.
- “Ante la muerte: lo que podemos esperar”, *Eguzkilore*, 7, pp. 257-267.
- “La personalidad de Ignacio de Loyola”, en Quintín Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 de noviembre*, Menajero Sal-Terrae, Bilbao-Santander, pp. 191-200.
- “Viajar por España”, en *Viaje a las Hurdes. El manuscrito inédito de Gregorio Marañón y las fotografías de la visita de Alfonso XIII*, Madrid, El País-Aguilar, pp. 197-200.
- “Los artistas del Renacimiento ante el cuerpo humano”, en *Homenaje académico a D. Emilio García Gómez*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 17-29.
- “Els paisatges de Lozano” en *Lozano. La invenció d’un paisatge*, IVAM, Generalitat Valenciana, pp. 21-24.
- “Entre Cajal y Goya”, en *Bodas de oro de la clínica del profesor Dr. José Botella Llusía*, p. 17.
- “José Botella Llusía, en *Bodas de oro de la clínica del profesor Dr. José Botella Llusía*, pp. 28-29.
- “Españoles en chirona. Décima arromanzada”, en *Dionisio Ridruejo. Memorias de una imaginación. Papeles escogidos e inéditos*, Madrid, Editorial CCS, p. 227.
- “Prólogo”, en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, XXXIX, La edad de plata de la cultura española, vol I: Identidad; Pensamiento; Vida, Hispanidad*. Madrid, Espasa Calpe (se cita aquí por su extensión).
- “El Humanismo médico”, *El Médico*, vol. 500, 69-70.
- “Bloch y la esperanza”, *Anthropos*, 146-147, 52-65.
- “Díptico sobre Juan Rof”, *Anthropos*, 141, pp. 49-52.
- “Homenaje a Dionisio Ridruejo”, *Torre de los Lujanes*, 24, pp.23-29.
- “Saber es poder”, *Saber Leer*, 61, p.3.
- “Medicina y razón científica”, *Saber leer*, 68, p.3.
- “Palabras en el Homenaje a don Emilio García Gómez”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXC/I, pp. 122-126.
- “Francisco Orts Llorca, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CX/4, pp. 528-536.
- “Crear, esperar, amar”: razón de ser de un libro”, *Crítica*, 804, p.7.
- “Zubiri en la historia”, *El Ciervo*, 507-509, pp. 5-6.

1994 Artículos:

- “El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual”, *Arbor*, 580, pp. 11-29. También (1995) en Francisco Mora (ed.), *El problema cerebro-mente*, Madrid, Alianza, pp. 17-35.
- “Laudatio de Francisco Grande”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, vol 1, pp. 131-136.
- “Juan Rof Carballo (1905-1924)”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CXI/4, pp. 829-839.
- “El alma en Platón”, *Revista de Historia de la Psicología*, 1-2, pp. 5-15
- “Hablar y callar”. *Boletín de la Real Academia Española de la Lengua*, 74, 453-465.
- “Juan Rof Carballo (1905-1994)”, *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, 263, 422-435.
- “Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar”, *Iglesia viva*, 169, pp. 7-19.
- “Luis Sánchez Granjel”, en J. Riera Palmero (coord.), *Historia y Medicina en España. Homenaje al profesor Luis Sánchez Granjel*, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 21-26.
- “Ayer y mañana”, en *II Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia. Factores de diferenciación e instancias integradoras en la experiencia del mundo iberoamericano. Madrid, 8 al 14 de noviembre. Actas*, Real academia de la Historia, pp. 547-557.
- “La esperanza en tiempo de crisis”, en AA.VV., *Aula de cultura*, 93-94, El Correo Español-El Pueblo Vasco, Bilbao, pp. 165-185.
- “Una y diversa España”, en Antonio R. de las heras, Valerio Báez san José y Pilar Amador carretero, *Sobre la realidad de España*, Universidad Carlos III de Madrid, pp. 235-245.
- “El problema de l’ànima en el pensament actual”, en *Pensament científic i fe cristiana*, Barcelona, Editorial Cruilla, pp. 4449-66.
- “La ciencia española en la época de Torres Quevedo”, en *Actas del I Simposio “Leonardo Torres Quevedo: su vida, su tiempo, su obra”, 7 al 11 de septiembre*, Amigos de la Cultura Científica, pp. 17-26.
- “Marañón, historiador”, en *Catedráticos en la Academia, académicos en la Universidad. Cátedras con historia. Universidad Complutense, s. XX*, Madrid, pp. 211-227.
- “El siglo de Picasso”, *El Bosque*, 7, pp. 127-130.
- “Qué es el ensayo”, *Compás de letras*, 5, pp. 11-16.

1995 Obras:

- *Alma, cuerpo y persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- *Teatro y vida: doce calas teatrales en la vida del siglo XV*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “Teoría de la simbolización”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, CXII/4, pp. 651-657.
- “Julián Marías, pensador en tiempo menesteroso”, *Revista de Occidente*, n 168, pp. 117-121.
- “Mariano Yela”, *Revista de Psicología General y Aplicada*, 4, pp. 425-426.
- “Luís Martín-Santos”, en Pedro Gorrotxategi, Luís Martín-Santos, historia de un compromiso, Fundación Social y Cultural Kutxa, San Sebastián, p. 11.
- “Cuerpo y persona”, *El Ciervo*, 534-535, pp. 16-18.
- “La influencia alemana en el desarrollo científico y tecnológico de España”, en Félix F. Cruz-Sánchez y José Remedal Rodríguez (eds.), *Universidad, investigación industria*, Universitat de Barcelona, pp. 21-38.
- “El campo de aplicación de la democracia”, *Cuenta y Razón*, 91, pp. 109-112.

1996 Obras:

- *Idea del hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa Calpe.

Artículos:

- “De la cenestesia a la conciencia”, en José Botella LLusiá y J.A.F. Tresguerres, *Hormonas, instintos y emociones*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 291-311.
- “El humanismo del hombre de ciencia”, *Revista de Occidente*, 185, 105-118.
- “Tres reflexiones éticas”, *Isegoría*, 13, pp. 99-117.
- “La humanización de la medicina”, *Cuenta y razón*, 98, pp. 159-161.
- “José María López Piñero y la Historia de la Ciencia española”, *Arbor*, CLIII, 604-605, pp.17-21.
- “El médico Mutis”, *Revista de la Real Academia Nacional de Medicina*, vol. extra, 89-93.
- “La España de Alfonso XIII”, *Cuenta y Razón*, 99, pp. 7-12.
- “Melchor Fernández Almagro”. Separata del *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, tomo XLVI, Cuaderno CLXXVII, enero-abril.
- “Las enfermedades infecciosas y la historia”, en J.A. Rodríguez y J.J. Picazo (coords), *Microbiología médica* (2 vols.), Madrid, Mosby-Doyma Libros, Vol.II, pp.1-16.
- “Brindis en honor de Adolfo Suárez”, en *Adolfo Suárez o el valor de la concordia. Una trayectoria crucial para la democracia en España*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, p.175.
- “La vertebración de las lenguas de España”, en *Ciclo de Conferencias: las lenguas de España*, Sevilla 7-10 marzo, Fundación El Monte, Sevilla.

- “La psicoterapia como somatoterapia: el proceso de simbolización”, en Carlos Alemany y Victor García (eds.), *El cuerpo vivenciado y analizado*, Bilbao, Desclée de Bruwer, pp. 45-61.
- “La vida del hombre en la poesía de Quevedo”, en *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 329-354.
- “Hacia una antropología literaria”, *Saber leer*, 98, p. 12.

1997 Obras:

- *El problema de ser cristiano*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- *Dignidad y misión del médico de familia*, Madrid, Doyma.

Artículos:

- “El año decisivo”, *Isegoría*, 15, pp. 11-12.
- “Sobre la persona”, *Arbor*, CLVI, 613, pp. 9-24.
- “Un catalán bilingüe”, *El País digital* (13 de noviembre).
- “Blanca Meruéndano: Obras (1935-1996)”, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias (en colaboración con J. Barón).
- “Las humanidades del hombre culto”, en Pilar Concejo Álvarez (coord.), *Humanidades para una sociedad tecnológica. Una aproximación interdisciplinar*, Fundación Universitaria San Pablo, CEU, Madrid, pp. 15-33.
- “Joaquín Ruiz-Giménez”, AA.VV., *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, Madrid, Alianza, pp. 83-85.
- “El Renacimiento cultural bajo la Restauración canovista”, en *Cánovas del castillo y su tiempo. Ciclo de conferencias pronunciadas en la Fundación Ramón Areces*, Real Academia de la Historia-Fundación Ramón Areces, pp. 61-74.
- “El sentimiento agónico de España”, en *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 365-375. También en *Turia*, 39-40, pp. 155-164.
- “Intervención” (a propósito de “La teoría evolutiva del conocimiento”), en *Anales de la Real Academia Nacional de la Medicina*, CXIV/2, pp. 372-375 y 378-380.
- “Presentación de los libros ‘Ser y conducta del hombre’ e ‘Idea del hombre’”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CXIV/3, pp. 649-662.
- “Intervención” (con ocasión del “Homenaje académico al Excmo. Sr. D. Pedro Laín Entralgo, a cargo de los profesores D. Diego Gracia Guillén y D. Agustín Albarracín Teulón), *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CXIV/3, pp. 746-749.
- “Intervención” (con ocasión de la sesión necrológica en memoria de Luis Bru Villaseca), *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, CXIV/4, pp. 810-811.

1998 Obras:

- *Espanoles de tres generaciones*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Artículos:

- “En el centenario de Zubirí”, *El País*, 31 de diciembre de 1998.
- “Las generaciones previas a la ciencia actual”, *Arbor*, 160, 630, pp. 181-182.
- “Ramón y Cajal y la vida española”, *Covarrubias*, 4, pp. 9-16.
- “Enseño lo que sé”, en *Diez años de cultura, 1988-1998*, Colegio Libre de Eméritos, Madrid, pp. 11-116.
- “La generación del 98”, en *Jornadas sobre Tiempos del 98*, Fundación El Monte, Sevilla, pp. 157-179.
- “La vida humana en el teatro de Buero Vallejo”, en *Antonio Buero Vallejo. Literatura y Filosofía*, Editorial Complutense, pp. 51-55.
- “La reacción de los intelectuales”, en Pedro Laín Entralgo y Carlos Seco Serrano, *España en 1988: las claves del desastre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 295-332. También en *Arbor*, 181.
- “Paco Grande Covián”, en *In memoriam. Profesor Francisco Grande Covián*, Federación Española de Nutrición-Ministerio de Sanidad y Consumo, pp. 23-26.

1999 Obras:

- *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel.

Artículos:

- “Marañón en Toledo”, en José Botellá LLusiá y Antonio Fernández de Molina (coords), *Marañón en Toledo. Elogio y nostalgia de Toledo*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 15-17.
- “El discipulado zubiriano”, en J. Soriano y R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”*, Santander, Sal Térrea, pp. 79-87.
- “Significación de la obra de Gregorio Marañón en la historiografía española”, en Antonio Fernández de Molina (ed.), *Semana Marañón 98*. Fundación Gregorio Marañón-Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza, pp. 177-185.

2000 Artículos:

- “Cajal, nuestro sabio por excelencia”, *Turia*, 51-52, pp. 143-145.
- “La escisión de Europa por la Reforma”, *Cuenta y Razón*, 115, pp. 81-83.
- “Un soneto”, en *Homenaje a Rodrigo Uría*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Madrid, pp. 41-47.
- “La generación del 98: de la crítica al ensueño”, en *España, cambio de siglo*, Real academia de la Historia, Madrid, pp. 11-27.

- “La distinción entre cristianismo y nacionalsindicalismo”, en *Federico Sopeña y la España de su tiempo: 1939-1991. Libro homenaje*, Fundación Isaac Albéniz, Madrid, pp. 136-137.
- “j minúscula”, en *Al pie de la letra*, Caja Duero, pp. 143-147.
- “La empresa de envejecer (I). El envejecimiento como empresa personal”, *Eidón*, 3, pp. 136-137.
- “La empresa de envejecer (II). Aspecto social del envejecimiento”, *Eidón*, 4, pp. 8-11.
- “La empresa de envejecer (III). Aspecto biológico del envejecimiento”, *Eidón*, 5, pp. 6-9.
- “Epílogo”, en *España como nación*, pp. 249-253.

2001 Obras:

- *La empresa de envejecer*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores
- *Reflexiones desde Jano*, Madrid, Ediciones Doyma.

Artículos:

- “El experimento biológico después de Claudio Bernard”, *Asclepio*, LIII-2, pp. 7-21. (Conferencia pronunciada en la sociedad de Estudios y Publicaciones el 17 de marzo de 1976).
- “Ante. En el óvalo claro de Wassily Kandisky”, en *El cuadro del mes*, caja Madrid-Museo Thyssen Bornemisza, Madrid, pp. 7-15.
- “La empresa de envejecer (y IV). Aspecto psicológico del envejecimiento”, *Eidón*, 7, pp.10-13.

2002 Artículos:

- “Tres frases para españoles”, *Turia*, pp. 265-266.

2004 Artículos

- “El hambre”, *Jano*, vol.67, 1539, p. 10.
- “Antropología del retrato”, en *El retrato*, pp. 35-42.

B. PRÓLOGOS, INTRODUCCIONES Y OTROS.

- AA.VV., *El médico y su ejercicio profesional en nuestro tiempo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional, 1952.
- , *Medicina y sociedad en la España del siglo XIX*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964.
- , *La Universidad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ciencia Nueva, 1969.
- , *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, historia y ciencia*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992.
- ALBARRACÍN TEULON, A., *Homero y la Medicina*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Prensa Española, 1970.
- , *La Medicina en el teatro de Lope de Vega*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova, 1954.
- , *Santiago Ramón y Cajal o la pasión por España*. Introducción de Pedro Laín, Barcelona, Labor, 1982.
- ALSINA, J., et al., *La medicina hipocrática*, Nota preliminar de Pedro Laín, Madrid, CSIC, 1976.
- ÁLVARZ DE MIRANDA, *Obras*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Cultura Hispánica, 1959.
- , *Las religiones históricas*. Prólogo de Pedro Laín. Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- ÁLVAREZ SIERRA, J., *Historia Universal de la medicina*. Prólogo de Pedro Laín Madrid, 1960.
- ÁLVARO, F., *El espectador y la crítica. El teatro en España en 1969*. Prólogo de Pedro Laín, Valladolid, Ed. Francisco Álvaro, 1969.
- AMÓN, J., *Prejuicio antiprottestante y religiosidad utilitaria*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1969.
- AMORÓS, A. et al., *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. Dirección y prólogo de Pedro Laín, Madrid, Taurus, Madrid, 1971.
- ARANGO, C., *El zumbido de Don Quijote*. Prólogo de Pedro Laín, Palma de Mallorca, Imprenta Moceen Alcocer, 1973.
- ARANGUREN, J.L. et. al., *La Universidad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Nueva Ciencia, Madrid, 1969.
- ARCE, E., *Don Plácido. Biografía del Doctor Álvarez_Buylla*. Prólogo de Pedro Laín, Oviedo, Ediciones Naranco, 1973.
- AREILZA, C., *Diario de una rebeldía*. Prólogo de Pedro Laín. Madrid, Espasa Calpe, 1983.
- ARQUIOLA, E., *La ulcera gastruodenal: historia de una enfermedad*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Doyma, 1987.
- ARQUIOLA, E. MONTIEL, L., *La corona de las ciencias naturales: medicina tránsito s. XVIII al XIX*. Prólogo de Pedro Laín. Madrid, CSIC, 1993.
- AZUELA, A., *El matemático*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, CSIC, 1994.

- BADELL, A.M^a., *Hijos de un largo viento*. Epílogo de Pedro Laín, Fundación Dolores Medio, 1988.
- BABINI, J., *Historia de la medicina*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Gedisa, 1985.
- BAEZA, F. (dir.), *Baroja y su mundo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Arión, Tomo I, 1962.
- BALTASAR, H. Urs von, *El cristiano y la angustia*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1964.
- BANTUG, J.P., *A Short History of Medicine in The Philippines During The Spanish Regime, 1565-1898*. Prólogo de Pedro Laín, Manila, Colegio Médico-Farmacéutico de Filipinas, 1953.
- BARÓN FERNÁNDEZ, J., *Miguel Servet. Su vida y su obra*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1970.
- BARRAQUER I BORDÁS, LL., *La medicina. Actualidad y reflexiones*. Introducción en forma de carta, Barcelona, Humanitas, 1986.
- BARUK y otros, *El conocimiento del hombre en el siglo XX*. Presentación de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama.
- BERNARD, C., *Introducción al estudio de la medicina experimental*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- BLANCO AGUINAGA, C., et al., *La Universidad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ciencia Nueva, 1969.
- BOROBIA MELENDO, E., *Instrumental médico quirúrgico en la Hispania Romana*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Borobia Melendo, 1988.
- BUSTINZA LACHIONDO, F., *Diez años de amistad con Sir Alexander Fleming*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, M.A.S., 1961.
- CAGIGAL, J.M., *Deporte, pulso de nuestro tiempo*, Carta-prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional, 1972.
- CALVO HERNANDO, M., *Las puertas del futuro*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, CSIC, 1968.
- CAMBÓ, F., *Por la concordia*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Alianza, 1986.
- CAMUS, A., *El estado de sitio*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Alianza, 1994.
- CARBÓN, D., *Libro del arte de las comadres o madrinas, del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, compuesto en 1541. Prólogo de Pedro Laín Reproducción del original que obra en el Instituto Wellcome de Historia de la Medicina de Londres, Madrid, Ganoso-Wellcome, 1970.
- CARNER, J., *Bestiari*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Nauta, 1964.
- CASARES, J., *El humorismo y otros ensayos*. Prólogo de Pedro Laín Madrid, Espasa Calpe, 1961.
- CASARES RODICIO, E., *Cristóbal Halffter*. Prólogo de Pedro Laín, Ed. Instituto de Estudios Bercianos, 1980.
- CASARIEGO CÓRDOBA, P., *Maquillaje* (letanía de pómulos y pánicos). Presentación de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional.
- CASTILLO DE LUCAS, A., *Folkmedicina: medicina popular, folklore médico, etnomedicina, demoiatría, etnoiátrica y otras denominaciones de la ciencia dedicada al estudio de la sabiduría popular y tradicional*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Dossat, 1958.

- CEREZO GALAN, P., *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia de Miguel de Unamuno*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Trotta, 1996.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Carroggio, 1988.
- CHEJOV, A., *Las tres hermanas*. Adaptación castellana de Milagro Laín y Pedro Laín. Madrid, MK, Colección Escena, 1974.
- CIENFUEGOS, F., *Jovellanos. Antología*. Prólogo de Pedro Laín, Gijón, Ediciones del Autor, 1969.
- COHEN, R., *Atenas, una democracia. Desde su nacimiento a su muerte*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Aymá, 1961.
- COMAS CONTRERAS, J., *Bases ético científicas de la publicidad farmacéutica*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Talleres del Instituto Geográfico y Catastral, 1962.
- CONILL SANCHO, J., *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Tecnos, 1997.
- CONTRERAS DUEÑAS, F., *Historia de la lepra en España*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Hergón, 1973.
- CORNEJO, C., *Momentos para la palabra más tensa*. Carta-prólogo de Pedro Laín, León, Celarayn, 1980.
- CORONEL URTECHO, J., *Rápido tránsito (Al ritmo de Norteamérica)*. Nota preliminar de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1959.
- *CORPUS Hippocraticum*. Prólogo de Pedro Laín, 5 vols., Laboratorios Meranini, 1995.
- CORROCHANO, G., *Tauromaquia: obra completa*. Prólogo de Pedro Laín. Madrid, Espasa Calpe, 1989.
- CORTE IBAÑEZ, L. de la, *Memoria de un compromiso: la psicología social de Ignacio Martín Baró*. Prólogo de Pedro Laín, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- CORTEJOSO, L., *Los otros. Biografía Lírica de una enfermedad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Gráficas Orión, 1968.
- CORTS GRAU, J., *El hombre en vilo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1958.
- CUMELLA, A., *Camella*. Prólogo de Pedro Laín, Sala de exposiciones de la Dirección General del Patrimonio Artístico.
- DALMAU, M., *Cachi Soler: rutas para la paz*. Prólogo de Pedro Laín, UNESCO, 1990.
- DAMON, J., *Visió històrica de l'hospital general de Santa Creu de Barcelona*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Fundació S. Vives Casajuana, 1978.
- , (Coord), *La enseñanza de la medicina en España*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Fundación Uriach, 1998.
- DANÓN i BRETOS, J., *Visió històrica de l'Hospital General de Santa Creu de Barcelona*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1978.
- DEMERSON, J., *La Real Sociedad Económica de Amigos del País de Ávila (1786-1857)*, Diputación Provincial de Ávila, 1968.

- *DICCIONARIO Enciclopédico Carroggio*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona Carroggio, 1987.
- *DICCIONARIO Ilustrado Durvan*. Prólogo de Pedro Laín, Bilbao Durvan S.A. de Ediciones.
- DIOSCÓRIDES, P., *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos: edición de 1566*. Estudios introductorios de Pedro Laín, Fundación de Ciencias de la Salud, 1999.
- DOMÍNGUEZ, M^a. J., *Pasajes para la conciencia. Cuentos de una psicoterapeuta*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Mandala Ediciones, 2000.
- DUBOS, R., *Pasteur*. Prólogo de Pedro laín, Barcelona, Salvat, 1984.
- DURAN MUÑOZ, G., *Cajal*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Ed. Científico Médica, 1983.
- ENCICLOPEDIA Temática Ciesa Presentación general de Pedro Laín, Barcelona, Compañía Internacional editora, 1967-76.
- *ESPAÑA, nuestro siglo. Texto, imágenes y sonido*. Introducción de Pedro Laín, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.
- ESCOSURA, C., *Vida, hombre, trabajo*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Aunat, 1955.
- ESCRIVÁ, M., *Juventud y mundo moderno*. Prólogo de Pedro laín, Bilbao, editorial Mensajero, 1970.
- FERNANDEZ DE BUJAN, F., *La vida: principio rector del derecho*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Madrid, 1999.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, J. y CASTILLO, A., *La medicina popular española*. Prólogo de Pedro Laín, Oviedo, Imp. D.G.M., 1998
- GALA, A., *Paisaje con figuras*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1985.
- GANIVET, A., *Idearium español*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Fe, 1942.
- GARCIA BALLESTER, L., *Galeno, en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1972.
- GARCIA- DIEGO, J.A., *Antonio Machado y Juan Gris: dos artistas masones*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, 1990.
- GARCÍA DURÁN, F., *Cajal*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Ediciones Científico Médica, 1983.
- GARCIA FÉREZ, J., *Cómo debemos tratar y cuidar a una persona con enfermedad de Alzheimer: perspectiva bioética*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Madrid, AFAL, 2001.
- GARCÍA GUERRA, D., *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*. Prólogo de Pedro Laín, La Coruña, Fundación “Pedro barrie de la Maza”, 1983.
- GARCÍA MAZAS, J., *El poeta y la escultora. La España que Huntington conoció*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Revista de Occidente, 1962.
- GARCÍA SAN MIGUEL, L., *Notas para una crítica de la razón jurídica*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Tecnos, 1969.
- GARCÍA SUELTO, *Hipócrates. Aforismos*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Elmu, 1969.

- GIL, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo*. Presentación de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1969.
- GOMAR, F., *Patología quirúrgica osteoarticular*. Prólogo de Pedro Laín, Valencia, Saber, 1973
- GÓMEZ ACEBO, I., *Dios también es madre. Reflexiones sobre el antiguo Testamento*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, San pablo, 1994.
- GOMEZ SANTOS, M., *Cinco grandes de la ciencia española*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- GÓMEZ TABANERA, J.M., *Teoría e historia de la Etnología*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1964.
- GONZÁLEZ, M., *Psicodinamismo evolutivo de la personalidad: contribución a una antropología filosófica*, Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Herder, 1991.
- GONZÁLEZ-BALADO, J.L., *Ruiz Jiménez, talante y figura*. Introducción de Pedro Laín, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia: rostros personales frente a poderes anónimos*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- GONZÁLEZ SANTANDER, R., *La escuela histológica española. I. Comienzo y antecedentes*. Prólogo de Pedro Laín, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- , *La escuela histológica española. III*. Prólogo de Pedro Laín, Universidad de Alcalá de Henares, 1998.
- GORROTXATEGUI, P., *Luis Martín Santos, historia de un compromiso*. Textos introductorios de Pedro Laín, San Sebastián, Kutxa, 1995.
- GRAN Diccionario Enciclopédico Asuri, Prólogo de Pedro Laín, Bilbao, Asuri, 1989 a 1996.
- GRAN Diccionario Enciclopédico Durvan. Prólogo de Pedro Laín, Bilbao, Durvan S.A. de Ediciones.
- GRAN Diccionario Enciclopédico Siglo XXI. Prólogo de Pedro Laín, Bilbao, Durvan S.A. de Ediciones.
- GRAN Diccionario Enciclopédico Universal. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Club Internacional del Libro, 1992
- GRANJA, J.L. y REIG TAPIA, A., *Manuel Tuñón de Lara: el compromiso con la Historia. Su vida y su obra*. Prólogo de Pedro Laín, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.
- GRIAULE, M. et al., *Hombre y cultura en el siglo XX*. Presentación de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama.
- GULLÓN, R, MARÍAS, J., et al, *El legado cultural de España al siglo XXI*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992.
- HERNANDO, T., *Dos estudios históricos (vieja y nueva medicina)*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa calpe, 1982.
- HERRERA, J.L., *La hechura del Camino de Santiago*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Círculo de Lectores, 1986
- HIERRO, J. y MUÑOZ, J., *Emblemas neurorradiológicos*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Endimión, 1995

- HIPOCRATES, *La medicina hipocrática*. Estudio preliminar de Pedro Laín, Madrid, CSIC, 1976.
- , *De morbo sacro, o El tratado de la epilepsia*. Prólogo de Pedro Laín, Parke-Davis, 1999.
- HISTORIA DE ESPAÑA Ramón Menéndez Pidal, *La edad de plata de la cultura española*. XXXIX. Vol.I: Letras, arte, ciencia, sociedad y cultura. Coordinación y advertencia preliminar de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1993
- *HOMBRE y cultura en el siglo XX*. Presentación de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1957.
- HORNO LIRIA, L., *Lo aragonés en algunos escritores contemporáneos*. Prólogo de Pedro Laín, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1978
- ISCLA ROVIRA, L., *Refranero de la vida humana*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Taurus, 1989.
- JAVIERRE, J.M., *Soledad de los enfermos: Soledad Torres Acosta*. Prólogo de Pedro Laín, Editorial Católica, 1970.
- JIMÉNEZ LOZANO, J., *Retratos y soledades*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ediciones paulinas, 1977.
- JIMÉNEZ QUESADA, M., *La voz*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Prensa Española, 1969.
- JIMENO, E. y MORRAL, F.R., *Metalurgia general, extractiva, física, mecánica y química*. Nota preliminar de Pedro Laín, Madrid, Publicaciones de la Universidad de Madrid, 1955.
- KHOURY, S., *Cáncer: los grandes especialistas responden*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1981.
- KOWARSCHIK, J., *La diatermia*. Traducción de la séptima edición alemana de Pedro Laín.
- LAGO CARBALLO, A., *América en la conciencia española de nuestro tiempo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Trotta, 1984.
- LAGUNA, A., *Pedacio Dioscórides: acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Prólogo de Pedro Laín, Fundación Ciencias de la Salud, 1999.
- *LA MEDICINA popular española* (dedicada al Dr. Antonio C. de Lucas en el centenario de su nacimiento). Prólogo de Pedro Laín, Gijón, 1998.
- *LAS LEYES de la vida: enciclopedia monográfica de biología*. Prólogo de Pedro Laín.
- LERICHE, R., *Recuerdos de mi vida: memorias del cirujano del dolor*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editorial Cultura Clásica y Moderna, 1958.
- LOPEZ ALONSO, A., *Molimientos, puñadas y caídas acontecidas en el Quijote*. Introducción de Pedro Laín, Alcalá de Henares, Universidad, 1996.
- LOPEZ PIÑERO, J.L. y otros, *Medicina y sociedad en la España del siglo XIX*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964.
- , *Neurosis y psicoterapia: un estudio histórico*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1970.
- , *Santiago Ramón y Cajal*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Salvat, 1985.

- LOREN ESTEBAN, S., *Cajal. Historia de un hombre*. Prólogo de Pedro Laín Barcelona, Editorial Aedos, 1954.
- LORENZO, P. de, *Y al oeste, Portugal*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional, 1946.
- *LOS ESTUDIOS de un joven de hoy*. Coordinación y prólogo de Pedro Laín, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1982.
- LLORCA, C., *Europa, ¿en decadencia?* Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Prensa Española, 1949.
- MARAGALL, J., *Obras Completas*. Prólogo de Pedro Laín (vol.II), Barcelona, Ed. Selecta, 1960.
- *Epistolario y escritos complementarios Unamuno-Maragall*. Prólogo de Pedro Laín, Guadalajara, Gráficas Carcavilla, 1971.
- MARAÑÓN, G., et al., *El médico y su ejercicio profesional en nuestro tiempo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional, 1952.
- , *Obras completas*. Introducción de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1966.
- , *Viaje a las Hurdes*. Contiene textos de Pedro Laín y otros, Madrid, El País Aguilar-Fundación Gregorio Marañón, 1993.
- MARCO MERENCIANO, F., *Ensayos médicos y literarios. Antología*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1958.
- MARTÍN HERRERO, R., *La crisis del sentimiento nacional*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Tecnos, 1987.
- MARTÍN de los PRADOS, A., *En las fronteras de la medicina. Aspectos médicos de la obra literaria del noventa y ocho*, Madrid, paraninfo, 1963.
- MASSAN, J.CL., *Cent ans de littérature en Espagne*. Préface de Pedro Laín, Bruxelles, Labor, 1985.
- MAYOR ZARAGOZA, F, *Mañana siempre es tarde*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Espasa Calpe, 1987.
- MEDINA, M., *Juan Carlos I, un rey para la humanidad*. Prólogo de Pedro Laín, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1988.
- MIQUEL, R., *La soledad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Temas de hoy, 1988
- MINGOTE, A.A., *Historia de la medicina*, (con dibujos). Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Garsi, Madrid.
- MUÑOZ HIDALGO, A., *De Juan ciudad a Juan de Dios: psicohistoria de un gran amante*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Ediciones 29, 1990.
- MURIACH JULIÁN, M.D., *El hombre de hoy*. Prólogo de Pedro Laín, Ayuntamiento de Castellón, 1994.
- NARANJO, CL., *El eneagrama de la sociedad: males del mundo, males del alma*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Temas de Hoy, 1995.
- *NESTLÉ en la industria española de la alimentación*. Introducción de Pedro Laín, Barcelona, Sociedad Nestlé, 1976.
- ORTEGA CAMPOS, P., *Introducción y edición de Hombre en crisis y relación de ayuda*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Asetes, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Ensayos escogidos*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1960.
- ORTIZ VILLALBA, J., *Sevilla, 1936: del golpe militar a la guerra civil*. Prólogo de Pedro Laín, Córdoba, Librería Vistalegre Publicaciones, 1998.

- ORWELL, G., 1984. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Salvat (Colección RTVE), 1970.
- OYARZUN, R., *Vida de Ramón Cabrera y las guerras carlistas*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Aedos, 1961.
- PABLOS de, B., *El tiempo en la poesía de Juan Ramón Jiménez*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Gredos, 1965.
- PANIAGUA ARELLANO, J., *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova*. Nota preliminar de Pedro Laín.
- PERAZA DE AYALA, T., *La psiquiatría española en el siglo XIX*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, CSIC, 1947.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, F., *La juventud de Marañón*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Trotta, 1997.
- PÉREZ OLIVARES, R., *Anecdotario pintoresco*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Gráficas Uguina, 1944.
- PESET, M. y J.L., *Muerte en España. Política y sociedad entre la peste y el cólera*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- PLA PALLEJA, J., *Castilla, dieciocho grabados al buril de Jaume Pla*. Prólogo de Pedro Laín, Rosa Vera, 1960.
- PORCEL, B., *Las sombras chinescas*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Taber, 1968.
- , *Crónica de atolondrados navegantes*. Epílogo de Pedro Laín, Barcelona, Ediciones 62, 1973.
- PORRAS GALLO, M^a I., *Un reto para la sociedad madrileña: la epidemia de gripe de 1918-1919*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Complutense, 1977.
- PRAT, J., *Medio milenio del Nuevo Mundo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Editora Nacional, 1985.
- PRIETO, C., *La minería en el Nuevo Mundo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Revista de Occidente, 1968. Traducción portuguesa: Sao Paulo, Cultrix, 1969.
- *PROPUESTAS Culturales para la juventud* (2^a edición de Los estudios de un joven de hoy). Coordinación y prólogo de Pedro Laín, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1985.
- PUERTA LOPEZ-COZAR, J., *Manual para la redacción, traducción y publicación de textos médicos*. Prólogo de Pedro Laín, Masson, 1995.
- REPARAZ, C., *María Malibrán (1808-1836). Estudio biográfico*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1976
- REVERTE COMA, J.M., *Antropología médica I*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Rueda, 1981.
- RIOBÓ GONZÁLEZ, M., *Psicodinamismo evolutivo de la personalidad: contribución a una antropología filosófica*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Herder, 1991.
- RÍOS, S., et al., *Julio Rey Pastor. Matemático*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Instituto de España, 1979.
- RIVERA PÉREZ, L., *La juventud malograda: Ensayos sobre el gamberrismo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1970.

- ROMEO CASABONA, C.M^a., *El derecho y la bioética ante los límites de la vida humana*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1994.
- ROSALES, L., *Antología poética*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Mondadori, 1988.
- ROYO-VILANOVA, R., *Crisis de la salud y defensa de la enfermedad*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1963.
- RUBIO GINER, J.M^a., *Orígenes de la especialidad gastroenterológica*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, ELMU, 1987.
- RUBIO Y GALI, F., *Mis maestros y mi educación*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Giner, 1977.
- SAENZ DE PIPAÓN Y TEJADA, M., *Arte y psicología de la boca*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ifa, 1988.
- SALCEDO, E., *Vida de Don Miguel*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Anaya, 1964.
- SANCHEZ GRANJEL, L., *Historia de la medicina española*. Prólogo de Pedro Laín, Barcelona, Sayma, 1962.
- , *La medicina española antigua y medieval*. Nota prologal de Pedro Laín, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.
- SANDI, M., *Meditación del enigma. Sendas para el diálogo entre América y Europa*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, seminario de Estudios Hispánicos, 1966.
- SEGUÍN, C.A., *La enfermedad, el enfermo y el médico*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ediciones Pirámide, 1982.
- SOLER, C., *Rutas para la paz*. Prólogo de Pedro Laín, UNESCO, 1990.
- SOLER PUIGORIOL, P., *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Guadarrama, 1966.
- SOLÍS, R., *Obras escogidas*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Prensa Española, 1952.
- STARZL, T.E., *El hombre puzzle. Memorias de un cirujano de trasplantes*. Prólogo a la edición española de Pedro Laín, Barcelona, J.R. Proas Editores, 1994.
- STEINBERG, R., *El hombre, el médico y Dios*. Prólogo de Pedro Laín, Buenos Aires, Colección El Ceibo y La Encina, 1964.
- TORO, L. de, *Descripción de la ciudad y obispado de Plasencia*. Prólogo de Pedro Laín, Plasencia, La Victoria, 1961.
- TORRENTE, G., *La muerte dormida*. Prólogo de Laín Entralgo, Barcelona, Luís de Caralt, 1963.
- TRESGUERRES, J., *Fisiología humana*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Interamericana, McGraw-Hill, 1992.
- TURIN, I., *La educación y la escuela en España: de 1874 a 1902*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Aguilar, 1967.
- TURRIANO, J., *Los veintiún libros de los ingenios y máquinas*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Fundación Juanelo Turriano, 1996.

- UNAMUNO, Miguel de, *Extremadura*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Incafo, 1992.
- UÑA JUAREZ, O., *Castilla, plaza mayor de soledades*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ed. Vox, 1980.
- URRACA, S., *Eutanasia hoy: un debate abierto*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Noesis, 1995.
- VALCARCE ALFAYETE, E., *Las cosas como son: explosión y control*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Studium, 1968.
- VALENCIANO GAYA, L., *El doctor Lafora y su época*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Morata, 1977.
- VALVERDE DE HAMUSCO, J., *Historia de la composición del cuerpo humano*. Estudio Preliminar de Laín Entralgo, Madrid, Emisa, Fundación de Ciencias de la salud y Sociedad Estatal, Quinto Centenario, 1991.
- VESALIO, A., *Epitome*. Introducción de Pedro Laín, Madrid, Ediciones deArte y Bibliofilia, 1985.
- VESALIUS, A., *De humani corporis fabrica libri septem*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Ebrisa, 1997.
- VIDAL, D., *Siete ensayos aragoneses y un apócrifo*. Prólogo de Pedro Laín, Alcañiz, Ayuntamiento, 1986.
- VITORIA ORTIZ, M., *Epidemias de cólera en Vizcaya en el siglo XIX*. Prólogo de Pedro Laín, Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca, 1978.
- WEIZSÄCKER, V., *Casos y problemas clínicos*. Trabajo preliminar de Pedro Laín, Barcelona, Pubul, 1950.
- WILDE, O., *Una mujer sin importancia (y otras)*. Presentación de Pedro Laín, Barcelona, Carroggio, 1982.
- ZAPATER, A., *Historia de la jota aragonesa*. Prólogo de Pedro Laín, Zaragoza, Ed. Aguaviva, 1988.
- ZARCO GUTIERREZ, P., *Bases moleculares de la cardiología clínica*. Prólogo de Pedro Laín, Madrid, Médica Panamericana, 1996.

C. CONFERENCIAS, DISCURSOS Y OTROS

- 1939/40** Cursillo sobre *Psicología de la percepción y Caracterología*.
Curso de conferencias semanales sobre *El hombre, la enfermedad y la curación*.
Ambos en la Facultad de Medicina de Madrid.
- 1941** *La medicina en la época romántica*. Facultad de Medicina de Madrid.
- 1943** Conferencia: *La idea falangista del hombre*, recogida en ABC el 28 de febrero
- 1945** Conferencia: *La patología general de Galeno*, pronunciada en la Facultad de Medicina de Barcelona.
- 1946** Discurso: *La anatomía humana en la obra de Fray Luís de Granada*, leído el 14 de mayo con motivo de su recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina
- Discurso: *Europa, España, Iberoamérica*, pronunciado el día de la inauguración de la Asociación Cultural Iberoamericana en Madrid.
- Presentación: *Degeneración y regeneración de las reunitis. Hablar con los muertos*, de José M^a Villaverde.
- 1948** Conferencia: *Modos de la esperanza: tres clásicos españoles ante la vida perdurable*, dentro de los Cursos de Cultura católica celebrados en Buenos Aires. La conferencia de Laín se pronunció el 11 de agosto.
- 1950** Conferencia: *La Psicoterapia en el mundo antiguo*. Conferencia pronunciada en la Facultad de Medicina de Roma, en la primavera de este año.
- *Curso sobre la esperanza*, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander
- Discurso con ocasión de la sesión necrológica en memoria de los Excmos. Sres. D. Enrique Fernández Sanz y D. Antonio García Tapia.
- 1951** Contestación al discurso de J.J. López Ibor, *La responsabilidad penal del enfermo mental*, para la recepción pública como Académico electo de la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 5 de junio.
- Conferencia: *Cajal y el problema del saber*, pronunciada en El Ateneo de Madrid, el 30 de octubre
- Conferencia: *Anatomía, Biología, Antropología: tres notas históricas*, conferencia pronunciada el nueve de marzo en el Instituto Luís Vives de Filosofía.

- 1952** Discurso: *Notas para una teoría de la lectura*, con motivo de la Fiesta nacional del libro español, leído el 23 de abril en el Instituto de España.
- 1953** Discurso: *Sobre la Universidad hispánica*, pronunciada el día cinco de octubre en la sesión inaugural de la Asamblea de Universidades Hispánicas.
- 1954** Discurso: *La memoria y la esperanza*. Leído el día 30 de mayo con motivo de su ingreso en la Real Academia Española. Contestación de Gregorio Marañón.
- 1955** Conferencia: *Lengua y ser de la hispanidad*, pronunciada en Barcelona el 12 de octubre.
- 1958** Homenaje a Víctor von Weizsäcker en el Instituto “Arnaldo de Vilanova” de Historia de la Medicina. Laín Entralgo pronunció la conferencia: *Víctor von Weizsäcker en la historia del pensamiento médico*.
- 1960** Discurso: *Gregorio Marañón*, leído en la sesión necrológica que le dedicó la Real Academia Española el día 31 de marzo.
- 1962** Contestación al discurso de ingreso en la Real Academia Nacional de Medicina de Rafael Vara López, *El problema del edema cerebral*. Leído el 24 de mayo
- 1963** Respuesta a Juan Rof Carballo, con motivo de un homenaje con que un grupo de amigos de Laín Entralgo quiso celebrar la terminación de su curso: *Historia y teoría de la relación entre el médico y el enfermo*.
- 1964** Discurso: *La amistad entre el medico y el enfermo en la Edad Media*. Leído el 7 de junio con motivo de su recepción pública en la Real Academia de la Historia. Contestación de Dámaso Alonso.
- 1965** Comunicación: *Galileo y la ciencia moderna*, dirigida a la Sociedad Española de Historia de la Medicina, el 2 de junio.
- Conferencia: *Hipocratismo, neohipocratismo y transhipocratismo*, pronunciada en la Sesión de clausura del VI Congreso Internacional de Medicina. Septiembre. Madrid-Ávila.
- 1966** Contestación al discurso leído por Primitivo de la Quintana López, *Sociedad, cambio social y problemas de salud*, con motivo de su ingreso en la Real Academia de Medicina. Leído el 13 de diciembre.
- 1968** Contestación al discurso de ingreso de Antonio Tovar en la Real Academia Española: *Latín de Hispania. Aspectos léxicos de la romanización*.

- Curso: *Tres reflexiones sobre la investigación biológica*, dictado en el centro de Investigaciones del CSIC, el 16 de mayo.

- 1969** Contestación al discurso de Juan Rof Carballo, *Hacia una nueva endocrinología*, con motivo de su recepción en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 4 de marzo.
 - Contestación al discurso de Agustín Pedro Pons, *Final de etapa: nuevas perspectivas*, con motivo de su recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 18 de marzo.
 - Discurso con motivo del acto de clausura del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina, celebrado en Valencia del 10 al 12 de abril.

- 1972** Discurso para la recepción pública del académico electo Ilmo. Sr. D. Carmelo Gil Turner en Real Academia de Medicina de Bilbao que hizo un discurso sobre *La cirugía del futuro, cirugía del año 2000*.
 - Contestación al discurso de Luis Cifuentes Delatte, *Origen y desarrollo de los cálculos renales*, con ocasión de su recepción en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 30 de mayo.
 - Contestación al discurso de Antonio Buero Vallejo pronunciado en la Real Academia Española
 - Conferencia: *Historia del experimento científico*, pronunciada en el Centro de Investigaciones Biológicas de CSIC el 16 de mayo. (No publicada)
 - Conferencia: *La teoría científica del cuerpo humano*, dictada en la Sociedad de Estudios y Publicaciones en febrero-marzo

- 1973** Contestación al discurso de José Pérez Llorca, *La evolución de los métodos habituales de exploración oftalmológica en los últimos cincuenta años*, con motivo de su recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 27 de febrero.
 - Contestación al discurso de Luis Sánchez Granjel, *Médicos novelistas y novelistas médicos*, con ocasión de su recepción pública en la Real Academia Medicina. Salamanca.
 - Discurso: *Estructura y función de la biología actual*, pronunciado con motivo de la clausura de la reunión Plenaria de la División de Ciencias Matemáticas, Médicas y de la Naturaleza del CSIC el día 8 de junio.

- 1974** Contestación al discurso de Jesús García Orcoyen, *El factor riesgo en la descendencia humana*, con motivo de la recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 12 de noviembre.

- 1975** Contestación al discurso de Antonio Gallego Fernández, *Las células horizontales en la retina de los vertebrados*, con ocasión de la recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 18 de marzo.

- Contestación al discurso de Luis García Ballester, *El ejercicio médico morisco y la sociedad cristiana*. Granada. Real Academia de Medicina. Leído el 25 de enero.
- 1976** Discurso: *Los orígenes de la experimentación biológica*, leído en el acto de su recepción pública como académico en la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid; leído el 14 de mayo
- Lecciones: *La experimentación biológica en el mundo antiguo*, el 3 de marzo, y *El experimento biológico después de Claudio Bernard*, el 17 del mismo mes, dentro del Curso: *El método experimental en Biología: aproximación histórica*, dictado en el Seminario de Historia de la Medicina y de las Ciencias de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid.
- 1977** Discurso: *Medicina y sociedad en la obra de Federico Rubio*. Sesión de apertura del Curso Académico 1977-78
- 1980** Contestación al discurso de Manuel Díez Alegría -*Efímero esplendor. La escuela militar de La Gloriosa y La Restauración*- en la Real Academia Española
- 1981** Contestación al discurso de Francisco Giral, *Evolución de la farmacia como profesión sanitaria*, leído en la Real Academia Nacional de Medicina.
- 1982** Contestación al discurso de Rafael Alvarado Ballester, *De nomenclatura juxta praeceptum aut consensu biologorum: tecnicismos, cultismos, nombres científicos y vernáculos en el lenguaje biológico*, con motivo de su ingreso en la Real Academia Española
- 1983** Conferencia: *Relación entre la medicina y el lenguaje*, pronunciada a instancias de la sociedad de Historia de la Medicina de Colombia, en el mes de octubre.
- 1985** Conferencia: *El diagnóstico como problema*. Pronunciada el 6 de junio en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de La Plata.
- Ponencias: *La nueva frontera del medicamento*, celebradas en el Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, entre el 22 y el 24 de abril.
- 1986** Conferencia: *Vida, muerte y literatura en 1936*, con ocasión de los cincuenta años de la guerra civil. En la Biblioteca Nacional.
- Ciclo de cuatro conferencias en torno a Unamuno, en el cincuenta aniversario de su muerte, entre el 21 y el 30 de octubre, en la Fundación Juan March.

- 1987** Presentación de Severo Ochoa. Sesión celebrada el 3 de febrero en la Real Academia Nacional de Medicina.
- 1988** Conferencia: *Sentir la realidad*, pronunciada en Alicante en el mes de abril.
- 1989** Contestación al discurso de José Antonio Clavero Núñez, *Medicina fetal*, con motivo de la recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 6 de junio.
- 1990** Conferencia: *El cerebro y sí mismo*. Celebrada el 26 de noviembre en el Aula Cajal del Ilustre Colegio Oficial de Médicos de Madrid.
 -Contestación al discurso de Diego Gracia Guillén, *Primum non nocere: el principio de no maleficencia como fundamento de la ética médica*, con ocasión de la recepción pública en la Academia Nacional de Medicina. Leído el 3 de abril.
 - Conferencia: *Mi Xavier Zubiri*, leída el 16 de noviembre en la sede de la Fundación Xavier Zubiri
- 1991** Presentación de la *Historia de la composición del cuerpo humano*, de Juan Valverde. Anales Real Academia Nacional de Medicina.
 - Contestación al discurso de Antonio Fernández de Molina, *El camino cerebral de la emoción*, con motivo de su recepción pública en La Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 15 de octubre.
 - Conferencia inaugural del curso 1991-92 de la Universidad Complutense de Madrid: *La tecnología de la información en el ámbito de las Humanidades Médicas*. Pronunciada el 13 de noviembre.
- 1992** Conferencia: *La esperanza de los hombres en este fin de siglo*, 12 de noviembre.
 - Conferencia: *Las fronteras de la técnica*. Bilbao, 17 de noviembre.
- 1993** Curso de conferencias: *Esperanza en tiempo de crisis*, pronunciadas en el Colegio Libre de Eméritos
 - Sesión necrológica en memoria de Orts Llorca.
- 1994** Contestación al discurso de Luis Pablo Rodríguez Rodríguez, *Rehabilitación y memoria*, para la recepción pública en la Real Academia Nacional de Medicina. Leído el 24 de mayo.
 - Conjunto de Lecciones: *A vueltas con el alma*, impartidas en el Colegio Libre de Eméritos en el primer trimestre del año.
- 1995** Conferencia: *Génesis de Naturaleza, Historia, Dios*, pronunciada el 15 de agosto dentro del curso de verano de El Escorial: *Filosofía, Ciencia y Religión*, (en torno a Zubiri, con motivo del cincuentenario de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*) organizado por Diego Gracia y

que la Fundación General de la Universidad Complutense incluyó en el citado curso de verano.

- Conferencias sobre Aranguren, impartidas en la Residencia de Estudiantes los días 6, 13 y 21 de marzo.

1996 Contestación al discurso de Rafael Lapesa Melgar, *Crisis históricas y crisis de la lengua española*, leído en la Real Academia de la Historia.

- Contestación al discurso de Eliseo Álvarez Arenas, *Canto al mar*, leído el 4 de febrero en la Real Academia Española

- Conferencia dentro del ciclo: *Las lenguas de España*.

- Discurso con motivo del Acto de Investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Sevilla.

- Curso de conferencias: *El problema de ser cristiano*, pronunciadas en el Colegio Libre de Eméritos.

1997 Presentación de los libros *Ser y conducta del hombre* e *Idea del hombre*.

- Intervención de Laín Entralgo en la sesión necrológica en memoria de Excmo. Sr. D. Luís Bru Villaseca.

- Palabras con motivo del Homenaje a la Excmo. Sra. D^a Gabriela Morreale de Escobar, con motivo de la concesión del premio de investigación médica “Gregorio Marañón”.

1998 Curso: *Ciencia y Humanismo*, 12 lecciones, impartido en el Colegio Libre de Eméritos (El curso había de constar originariamente de catorce lecciones; problemas de salud le obligaron a suspender las que había de dar sobre Unamuno y Zubiri)

1999 Ciclo de conferencias: *La empresa de envejecer*, pronunciadas en la Biblioteca Nacional.

2000 Conferencia: *Espiritualidad en el mundo actual*, dentro del Ciclo *Dios y la cultura*, celebrado en Zaragoza entre el 14 y el 30 de marzo, organizado por el Centro de Estudios Sociales de Acción Social Católica

D. FONDO LAÍN ENTRALGO

Se hace aquí una somera descripción de lo que constituye el Fondo Laín Entralgo, expresión acuñada por el grupo de investigadores del Instituto de Historia del C.S.I.C. que han inventariado todo el material entre octubre y diciembre de 2002, al frente de los cuales hay que situar a Patricia de la Hoz y a Samuel Ruiz.

Según relatan ambos, en el mes de septiembre de 2002, la familia de Laín Entralgo se puso en contacto con el Instituto de Historia del C.S.I.C. con el fin de “estudiar la posibilidad de la mejor ubicación que se pueda dar” a los numerosos documentos que se encuentran en el Departamento de Historia de la Ciencia de dicho Organismo.

La misma propuesta se hace respecto a los numerosísimos documentos existentes en el domicilio familiar de Pedro Laín Entralgo en la Residencia de Profesores de la Universidad Complutense de Madrid, “con la previsión de que algún día se juntarán ambos fondos”.

En la actualidad, los documentos procedentes de ambos espacios se encuentran juntos en la Real Academia de la Historia.

I. Respecto a los documentos de su domicilio particular, escribe Patricia de la Hoz que “Juan Padilla realizó una primera ordenación de la documentación en cajas de archivo. Había un total de 73 cajas o unidades de instalación”. Tras un nuevo inventario se redistribuyó parte de ese material, aumentando el número de cajas en 23, lo que hace un total de 96. Todas ellas de color azul. Este material está dividido en seis secciones y algunas de ellas en series, según se indica, con expresión del número de las cajas correspondientes en que se localiza:

1. Producción científica y literaria

- 1.1.1. Monografías (de la caja 1 a la 21 y la 90)
- 1.1.2. Artículos breves (de la caja 22 a la 47 y 55, 89, 91 y 92)
- 1.1.3 Conferencias y cursos (de la caja 48 a la 54 y de la 80 a la 82)
- 1.1.4. Obras de teatro (caja 56)
- 1.1.5. Obras inéditas (caja 78)

2. Correspondencia (de la caja 57 a la 64 y de la 94 a la 96)

3. Artículos de prensa (de la caja 65 a la 77 y la 83 y la 93)

- 3.1. Entrevistas (caja 65)
- 3.2. Artículos de autoría ajena (de la caja 66 a la 72)
- 3.3. Artículos de autoría propia (de la caja 73 a la 75)
- 3.4. Varios (cajas 76, 77, 83 y 93)

4. Eventos (de la caja 84 a la 87)

5. Óbito (caja 79)

6. Varios (caja 88)

II. Respecto a los documentos procedentes del Centro de Humanidades del C.S.I.C., escribe Samuel Ruiz que este material está distribuido en 51 unidades de identificación, de las que 28 son cajas modelo “Libro”, de color rojo; 22 son cajas de archivo de cartón y superficie semiplastificada de color marrón y 1 carpeta con gomas.

A la “Correspondencia” están dedicadas un total de 19 unidades; a asuntos del “Rectorado de la Universidad Central”, 5 unidades; a “Trabajos y publicaciones, 7; a “Congresos, Centenarios, Conferencias y Viajes”, 3 y, finalmente, a “Varios”, 3.

Samuel Ruiz en su informe destaca el “gran valor histórico que (este Fondo) tiene para el C.S.I.C.” y, por su particular importancia, destaca “la correspondencia mantenida con Camilo José Cela, Severo Ochoa, Gregorio Marañón, Manuel Fraga, Miguel Delibes, Antonio Buero, Antonio Gala, etc.”

La relación de la práctica totalidad de los documentos existentes nos ha sido facilitada por este investigador del Instituto de la Historia (Teléfono: 91.4290626; extensión: 1013). La relación de los documentos procedentes de su domicilio particular ocupa una extensión de 172 folios, mientras que la procedente del C.S.I.C., ocupa 76, lo que hace un total de 248 folios, lo cual viene a dar una idea de la gran cantidad de información existente en el Fondo Laín Entralgo.

Finalmente, a título personal, queremos destacar que, sin duda, todo ese material es susceptible de ser ordenado mucho más minuciosamente y con mayores garantías de que el uso de los investigadores no modifique el orden ni llegue a ser causa de una posible alteración significativa, pérdida o sustracción.

E. AUDIO Y VIDEO

Se citan a continuación una relación de Grabaciones sonoras de Laín Entralgo existentes en la Biblioteca Nacional.

- Antología general en prosa...	1982
- Diccionario manual e ilustrado...	1983
- Manuel de diagnóstico etiológico...	1984
- Biblioteca de la cultura catalana	1986
- Américo Castro...	1988
- Amor siempre asediado...	1989
- El cuerpo humano, teoría actual...	1989
- Médicos y hombres de ciencia españoles	1990
- Historia de la mística	1994
- La diversidad cultural de España...	1997
- Ciencia y humanismo en el Renacimiento	1998
- Ciencia y humanismo en el siglo XV-¿?	1998
- Ciencia y humanismo en la Edad Media	1998
- Ciencia y Humanismo en la Grecia antigua	1988
- Ciencia y Humanismo en Ortega	1998
- Ciencia y Humanismo en Unamuno	1998
- El positivismo...	1998
- Qué es ciencia y qué es humanismo	1998
- Sopeña y la religiosidad en España	1998
- En qué mundo histórico vivo	1999
- El hombre como ser íntimo	1999
- El hombre como ser personal	1999
- El otro como objeto y como persona	1999
- La pregunta y la respuesta en la vida del hombre	1999
- Qué veo en el mundo: hombres...	1999
- Qué veo en el mundo: objetos inanimados	1999
- Qué veo en el mundo: seres vivos	1999

Se destaca, asimismo, la última entrevista televisada a Laín Entralgo para el programa *Epílogo* de Canal Plus, emitida el 7 de junio de 2001 (dos días después de su fallecimiento) y el video *Pedro Laín Entralgo y Aragón*, en el que distintos personajes hacen una semblanza de la figura de Laín y su familia en relación con Aragón; especialmente, con Urrea de Gaén.

2. ESTUDIOS SOBRE LAÍN ENTRALGO

A. MONOGRAFÍAS

- 1966** SOLER PUIGORIOL, P., *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Guadarrama.
- 1966/67** AA.VV., *Asclepio*, Homenaje a Pedro Laín Entralgo con motivo de sus bodas de plata en la cátedra, XVIII-XIX, Madrid, CSIC.
- 1987** AA.VV., *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a Pedro Laín Entralgo, 446-447, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- 1988** ALBARRACÍN TEULÓN, A., *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- 1992** AA.VV., *Arbor*, Homenaje a Pedro Laín Entralgo, 562-563, octubre-noviembre, tomo CXLIII.
- 1994** ALBARRACÍN TEULÓN, A., *Pedro Laín, historia de una utopía*, Madrid, Espasa Calpe.
- DE PARADA, M^a R., *Pedro Laín Entralgo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- 1997** ORRINGER, N., *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- 2002** AA.VV., *Turia*, 61, agosto, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses
- 2003** GRACIA GUILLÉN, D. (Dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores
- AAVV., *Boletín Lainiano*, publicación de carácter anual realizada por el S.P.I.L. (Seminario Permanente de

Investigación Lainiana), cuyo director es José A. García Fernández (*Antonio Villanueva*). Se edita junto a Rujar.

2004

GRACIA GUILLÉN, D. (Ed.), *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri.

REDONDO MARTÍNEZ, C., *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso.

2007

PIÑA MESA, A., *Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.

B. ARTÍCULOS

ABELLÁN, J.L., “Laín en el panorama de la posguerra española”, en *La cultura en España*, Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, (1971), pp. 75-87.

--, *Panorama de la filosofía actual*, Madrid, Espasa-Calpe, (1978), pp. 78-80.

--“Laín, filósofo de la cultura española”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 421-456.

--, y MONCLÚS, A., (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y las ideas de América*, 2 vols., Barcelona, Anthropos, (1989), vol. 1, pp. 207-284.

--, “El tema de las generaciones ‘en’ Laín y la generación ‘de’ Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp.35-43.

--, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa, (1996), p. 622.

ALBARRACÍN TEULÓN, A., “La persona de Pedro Laín”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 45-50.

--, Pedro Laín Entralgo. Biografía”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 61-77.

--, “Los supuestos teóricos de la experimentación biológica”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, (1987), pp. 363-380.

--, “La historia como sistema. Las grandes mentalidades en la obra historiográfica de Pedro Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 215-226.

--, “La España posible de Pedro Laín”, *Insula*, 616, (1998), pp. 26-27.

--, “La salud, la enfermedad y la muerte en la obra de Pedro Laín”, *Eidón*, 8, (octubre 2001-enero 2002).

--, “En la muerte de Don Pedro Laín”, artículo en versión digital: www.diariomedicocom/entorno/ent050601comcinco.html, (2001).

--, “La condición humana de Pedro Laín”, *Medicina e Historia*, 3, (2001), pp.1-15.

ALFIERI, C., “Una mirada al siglo XX. Entrevista con Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 594, (1999), p. 21.

ALONSO DEL REAL Y RAMOS, C., “Notas sin importancia para un libro importante”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 11, pp. (1959), 117-126

ÁLVAREZ BOLADO, A., “Un católico en la España del siglo XX”, en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 153-181.

ÁLVAREZ DE MIRANDA, A., “Recensión de una actitud: Pedro Laín”. *Alférez*, (junio de 1948).

AMORÓS, A., “Teatro y vida”, en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 231-246.

ANSÓN, L.Mª., “Concluye la semana santa”, www.elimparcial.es (2008).

ARANGUREN, J.L., “Pedro Laín Entralgo, el problema de España y la esperanza española”, *Papeles de Son Armadans* II, 6, (1956), pp. 325-335.
--, “Pedro Laín, español”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 7-58.

ARQUIOLA, E., “Los conceptos fundamentales del saber anatómico establecidos por Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 403-417.
--, “El hombre enfermo en la obra de Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 227-233.

ASTORGA, A., “Laín Entralgo: la filosofía se agota a sí misma cuando pierde contacto con la ciencia”, *ABC*, (22-septiembre-1999), p.53.

AYALA, J.M., “¿Quién es el hombre? Responden cuatro antropólogos aragoneses”, *Anales*, I, (1993), Calatayud, UNED, pp. 99-132.
--, “El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”. *Xavier Zubiri Review*, Vol. 1, (1998), pp. 49-56.
--, “Pedro Laín Entralgo”, en *Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza, Huesca, Teruel, Institución Fernando el Católico, Instituto de Estudios Turolenses, (2001), pp. 662-691.
--, “Descargo de conciencia”, *Turia*, 61, (2001), pp. 198-208.
--, “la relación amistosa, analizada por Pedro Laín Entralgo”, *Rujar VI. Boletín Lainiano*, 3, (2005).

BALAGUER PERIGÜELL, E., “El método histórico como instrumento de análisis”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 357-361.
-, “Don Pedro Laín Entralgo, in memoriam”, *Dynamis*, 22, (2002), pp. 509-514.

BARCIA, D., “La significación de la antropología médica de Laín Entralgo para la psiquiatría actual”, *Asclepio*, 32, (1980), pp.19-45

BARONA VILAR, J.L., “Salud y enfermedad en el pensamiento de Claudio Bernard”, *Asclepio*, XLI, 1, (1989).

BARRAQUER, LL., *El sistema nervioso como un todo*, Barcelona, Paidós.

BARTOLOMÉ, A., “Homenaje a Pedro Laín, amigo y nuestro”, *Diario médico*, (26 de noviembre de 2001).

BENEYTO, J.M^a., “Pedro Laín Entralgo: la esperanza de Europa desde la crisis”, en Id., *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Taurus, (1999), pp. 197-225.

BERMEJO, V., “Pedro Laín y la introducción de las ideas de Sigmund Freud en España”, *Revista Historia de la Psicología*, (1998), pp. 261-276.

BLEZNICK, D., “El teatro de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 219-23.

BOLADO, G., “Laín Entralgo”, en *Transición y recepción: la filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo-Centro asociado a la UNED en Cantabria, (2001). También en edición digital: www.ensayistas.org

BOTELLA, J., “Un hermano mayor”, *Turia*, 61 (2002).

BUERO VALLEJO, A., “Un hombre ante su espejo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 113-126.

BUJOSA HOMAR, F., “El concepto de ciencia en la obra de Pedro Laín Entralgo”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 201-213.

--, “Ciencia, técnica y medicina”, Mesa redonda en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pero Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (24 de abril de 2008).

CALVO, T., “La amistad en Aristóteles y Laín”, conferencia pronunciada el 25 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

CAMARASA, M., “Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo. El otro como prójimo”, *Anales Valentinus*, 10, pp.137-188. (Extracto de una tesis doctoral presentada en 1960).

CAMPANA, S.J., “Don Pedro Laín Entralgo, forjador de encuentros”, *Rujiar VII. Boletín Lainiano*, 4, (2006).

CANO, J.L., “La espera y la esperanza”, *Insula*, 126, (1957), pp. 6 y ss.

CARPINTERO, H., “Pedro Laín Entralgo o el afán de convivir”, en *Cinco aventuras españolas*, Madrid, *Revista de Occidente*, (1967), pp. 63- 108.

--, “El pensamiento antropológico de Pedro Laín”, *Revista de Occidente*, 32, (1968), pp. 221-225 (Crítica del Libro de Soler Puigoriol).

--, “La estructura de la intimidad”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp.133-153.

--, “Laín, lector de Freud. Una primera versión antropológica”, *Turia*, 61 (2002), pp. 175-189.

CASTILLA DEL PINO, C., “Una polémica para el futuro”, *El País*, (6 de junio de 2001), p. 36.

CEREZO GALAN, P., “Alteridad y comunicación en el pensamiento de Pedro Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 67-88.

--, “La idea del hombre en Pedro Laín”, *Insula*, 616, (1998), pp. 27-30.

--, “En Memoria de Pedro Laín Entralgo. Pedro Laín: humanismo y reconciliación cultural”, *Isegoría*, 25, (2001), pp.341-359.

--, “Ética y existencia moral”, conferencia pronunciada el 22 de abril en el *Congreso: Humanismo, Ciencia y Filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

C.H.LL. “Pedro Laín Entralgo: El campo de aplicación de la democracia”. *Cuenta y Razón*, 91, (1994), pp.109-112.

CID, F., “Pedro laín, su obra como sistema y existencia”, en *Seis testimonios de la medicina ibérica*, Barcelona, Oikos-Tau, (1967), pp. 47-68 y 140-141.

CONCEJO, P., “Humanismo y sociabilidad en Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 157-163.

CONILL SANCHO, J., “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano”, *Pensamiento*, vol.58, 221, (2002), pp. 177-192.

--, “La ética en el pensamiento de Laín Entralgo”, *Turia*, 61, (2002), pp. 190-197.

--, “Pensar la vida desde la historia”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2004), pp. 107-133.

CORTE de la, L., “Antropología para psicólogos. Homenaje a Pedro Laín Entralgo”, *Estudios de Psicología*, 22/2 (2001), p. 137-154.

CRUZ, J., “Un aragonés director de la Real Academia de la Lengua”, *Zaragoza*, 35, (1982), pp. 18-20.

CRUZ HERNANDEZ, M., “El hombre religado a Dios”, en *El problema del ateísmo*, Salamanca, (1967), pp. 231-248.

CUENCA, J.M. y MIRANDA, S., *Familia y educación en cuatro representantes de la generación de 1936. Laín Entralgo, Julián Marías, Julio Caro Baroja y Francisco Ayala*, Revista Hispania Sacra, 50, pp. 343-354.

CUÑAT, C. y REDONDO, M., “Entrevista a Pedro Laín Entralgo”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 2/5, (1982), pp. 43-55.

CHURRUCA, S., “Entrevista. El hombre que tenía la medicina en la cabeza”, *Diario Médico*, (12 de febrero de 1999).

DIARIO MÉDICO, “Don Pedro Laín Entralgo, padre de la Historia de la Medicina”, www.sidme.org/institucion/lain.htm

DÍAZ, C., “Pedro Laín”, en Id., *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, (2006), pp. 94-97.

DIAZ, E., “Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)”, *Cuadernos para el diálogo*, (1974), p. 138.

DÍAZ DÍAZ, G., “Laín Entralgo, Pedro”, en *Hombres y documentos de la Filosofía española*, IV, Madrid, CSIC, (1991), pp. 573-581.

DIEZ ALEGRIA, J.M., “La filosofía de la esperanza de Pedro Laín”, *Revista de Estudios Políticos*, 104, (1959), pp. 157-186.

DOMÍNGUEZ, J., “Laín Entralgo y Aragón”, *Turia*, 61, (2002), pp. 249-254.

DUCAY, T., “Laín Entralgo. En torno a la esperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 16, (1950).

ESCUADERO, J., “Entrevista. Pedro Laín Entralgo”, *Diario Médico*, (5 de noviembre de 1999).

ESPINOSA, L. “La evolución como síntesis de naturaleza e historia”, *Themata*, 24, (2000), pp. 57-70.

FERRARO, C.L., “La concepción filosófica del cuerpo en la obra de Pedro Laín Entralgo”, en *Actas del XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza, (1977) pp. 1899-1901.

FIERRO, R., “La escritura en la Historia de las Ciencias en Hispanoamérica”, *Cuadernos Hispanoamericanos*., 446-47, (1987), pp. 283-300.

FORCANO, B. y VILLAR, E., “Entrevista. Pedro Laín Entralgo”, *Éxodo*, (1999), pp.12-19.

FRAIJÓ, M., “Esperanza y trascendencia en Pedro Laín”, conferencia pronunciada el 22 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

GARAGORRI, P., “Dos prólogos”, *Revista de Occidente*, 36, (1966), pp. 415-425.

GARCIA BALLESTER, L. y TERRADA, M^a L., “Principales publicaciones del profesor Doctor Pedro Laín Entralgo”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 599-613.

--, “La historia de la medicina, disciplina médica para la formación del médico. Reflexiones sobre la actualidad de un programa lanzado por Pedro Laín en 1950”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, (1987), pp. 343-355.

--, “La aportación de Laín al conocimiento de la obra de Galeno”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp.183-200.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E., “Mis deudas con Pedro Laín”, *Turia*, (2002).

GARCIA GUAL, C., “La medicina hipocrática”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp.167-174.

--, “Pedro Laín Entralgo y la medicina griega”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri (2003), pp. 41-58.

GARCIA NIETO, J., “Romance para Pedro Laín con alguna ayuda de Lope”, *Cuadernos Hispanoamericanos*., 446-47, (1987), pp. 57-58.

GARCIA SABELL, D., “Laín, antropólogo”, *La Voz de Galicia* (23 de abril de 1967).

--, “Laín y la Medicina”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, (1978), pp. 235-240.

--, “La fecundidad especulativa de Laín Entralgo”, *Insula*, 616, (1998), pp.22-23.

GARCÍA SANTESMASES, A., “¿A que llamamos España?”, Mesa redonda en el *Congreso Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (23 de abril de 2008).

GIL, L., “La curación por la palabra en la Antigüedad clásica”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 175-181.

--, “Pedro Laín Entralgo y la filología griega”, *Turia*, 61, (2002), pp. 235-241.

GÓMEZ CAFFARENA, J., “Homilía en el funeral de D. Pedro Laín Entralgo”, Inédito, (2 de julio de 2001).

GONZÁLEZ ARNÁIZ, G., “Teoría y realidad del otro”, Mesa redonda en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (25 de abril de 2008).

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Encuentro, memoria, esperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 183-194.

- , "Pedro Laín Entralgo", *El País*, (15 de agosto de 2001).
- , "La espera y la esperanza", en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 183-227.
- GRACIA GUILLÉN, D., "A qué llamamos España", *Revista de Occidente*, 105, (1971), pp. 347-355.
- , "Antropología de la amistad", *Revista de Occidente*, 116, (1972), pp. 222-234.
- , "Aproximación histórica a la antropología médica", *Asclepio.*, 24, (1972), pp. 145-224.
- , "Antropología médica", en *Historia Universal de la Medicina*, Tomo VII, Barcelona, Salvat, (1972), pp.113-119.
- , *Persona y enfermedad. Una contribución a la historia de la Antropología médica*, Universidad Complutense, Madrid, (1973).
- , "La estructura de la antropología médica", *Realitas I*, Madrid, (1974), pp. 293-397.
- , "Religión y psicología profunda", *Naturaleza y Gracia*, 18, (1981).
- , "Conversación con Pedro Laín Entralgo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 400, (1983), pp. 11-32.
- , "Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad", *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, (1985), pp. 113-148.
- , Prólogo a la 2ª edición de *Sobre la amistad*, Laín Entralgo, P., Madrid, Espasa Calpe, (1986).
- , "El nacimiento de la clínica y el nuevo orden en la relación médico-enfermo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 269-282.
- , "El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo", *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 89-107.
- , Prólogo a la 2ª edición de *Cuerpo y Alma*, Laín Entralgo, P., Madrid, Espasa Calpe, (1995).
- , "Laín Entralgo o la excelencia profesional", *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 3, (1997), pp. 701-706.
- , "En la muerte de Don Pedro Laín Entralgo", www.diariomedico.com
- , "El humanismo de Pedro Laín Entralgo", *Isegoría*, 25, (2001), pp. 351-357.
- , "La figura jánica de Pedro Laín Entralgo", *Jano*, LXI, 1394, (2001).
- , "El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo", *Turia*, 61, (2002), pp. 133-155.
- , "Psiquiatría y psicoanálisis en la obra de Pedro Laín Entralgo (1908-2001)", *Clínica y análisis grupal*, 23/2, pp. 63-67.
- Prólogo, *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp.15-17.
- , "Las afinidades electivas: Zubiri y Laín", en Id, *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 107-126.
- , "Genio y figura de Pedro Laín Entralgo", en Id., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 19-42.

--, "Laín Entralgo, historiador de la medicina", en Id., *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2004), pp. 59-106.

--, "La ética en la obra de Laín Entralgo", en de los Reyes, M.; Rivas, J.; Buisán, R.; García Férez, J. (editores): *La Bioética, un puente inacabado*, Madrid, V Congreso Nacional de Bioética, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, (2005), pp. 35-66.

--, "El abrazo asuntivo", *El País*, (15 de febrero de 2008).

--, "Los maestros de Pedro Laín", conferencia pronunciada el 22 de abril, dentro del *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con ocasión del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

--, "Laín Entralgo 'desde dentro'", *Turia*, 85/86, (2008), pp. 141-159.

GRAN ENCICLOPEDIA ARAGONESA, vol. VII, pp. 1986-1988.

GRANJEL, L.S., *Historia de la medicina española*, Sayma, 1962

--, Pedro Laín, escritor, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 41-44.

--, "Laín creador en España de una historiografía médica profesional", *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 155-166.

GUY, A., *Filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires, (1966).

--, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos, (1985), pp. 374-376.

HERNÁNDEZ SANDOICA, E., y PESET, J.L., "Laín en la Universidad de Madrid", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 87-112.

HIGUERA, J. de la, "Crear, esperar, amar". Mesa redonda en el *Congreso Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (22 de abril de 2008).

IDOATE, V., "La teoría del cuerpo a través de los escritos de Pedro Laín", Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, (1996).

IRIARTE, J., "Medicina e historia de Laín Entralgo", *Razón y Fe*, 536/537, (1942), pp. 248-262.

JIMÉNEZ, A., "¿A qué llamamos España?", Mesa redonda en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (23 de abril de 2008)

JIMÉNEZ MORENO, L., "Utopía y esperanza, dimensión antropológica", *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 109-131.

--, "El tema de Dios en la obra de Pedro Laín Entralgo", en *Dios en el pensamiento Hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, (2002), pp. 203-225.

JORDÁN, T., “El IES Pedro Laín Entralgo refleja el espíritu del humanista”, *Rujiar VIII. Boletín Lainiano*, 5, (2007).

JOVER ZAMORA, J.M., “A que llamamos España”, *Insula*, 616, (1998), pp. 17-19.

LAFUENTE, F.R., “Muere Pedro Laín, el humanista”, *ABC*, (6 de junio de 2001).

LAGO CARBALLO, A., “El tema de América en la obra de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 82, (1956), pp. 5-17.

--, “Pedro Laín: el diálogo con Hispanoamérica”, *Insula*, 616, (1998), pp. 31-32.

--, “El Curso 1950”, en *La Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Crónica de 30 años: 1936-1966*, Santander, (1999), pp. 80-86.

--, “La última lección de Don Pedro”, *Alfa y Omega*, (7 de junio de 2001), p.19.

--, “Pedro Laín e Hispanoamérica”, *Turia*, 61, (2002), pp. 242-247.

--, “Laín e Hispanoamérica”, conferencia pronunciada el 23 de abril, dentro del *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con ocasión del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

LAÍN MARTÍNEZ, P., “Recordando a José Laín Entralgo”, *Rujiar VII, Boletín Lainiano*, nº 4, (2006), pp. XXV-XXXVIII.

--, “Pedro Laín habla de su padre”, *Rujiar VIII, Boletín Lainiano*, nº 5, (2007), pp. LXI-LXX.

LANDA, C.R., “Influencia de Pedro Laín Entralgo sobre la clínica médica argentina”, *Cuadernos Hispanoamericanos.*, 446-47, (1987), pp. 301-334.

LASCARIS, C., “Laín Entralgo y la Universidad Hispánica”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 7, (1954), pp. 98 y ss.

LÁZARO, J., “Las múltiples dimensiones de Pedro Laín Entralgo”, *Jano*, 1396, (2001), pp. 428-429.

--, “Pedro Laín Entralgo: de la Psiquiatría a la Filosofía de la mente”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-fundación X. Zubiri, pp. 151-182

--, “Las humanidades médicas en la obra de Laín”, conferencia pronunciada el 24 de abril dentro del *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con ocasión del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

LOMBARDERO ALVAREZ, J., “¿Laín liberal? A los veinticinco años de un descargo de conciencia”, *El Catoblepas*, 2, (2002), También: www.nodulo.org

LÓPEZ, M^a A., Entrevista: “Pedro Laín Entralgo”, *Reinado Social*, (octubre de 1999), pp. 18-23.

LÓPEZ ARANGUREN, J.L., “Pedro Laín, el problema de España y la esperanza española”, *Papeles de Son Armadans*, 6, (1956), pp. 325-335.

--, “Pedro Laín, español”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 7-19.

LÓPEZ PIÑERO, J.M^a., “Pedro Laín Entralgo, historiador de la medicina”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 25-33.

--, “El estudio histórico de la medicina”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 335-341.

--, “Pedro Laín Entralgo, historiador de la medicina”, *Insula*, 616, (1998), pp. 23-26.

LÓPEZ QUINTÁS, “Vida humana e intersubjetividad”, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid, Editorial Católica, (1970), pp. 272-287.

--, “La intimidad personal. Qué significa y cómo es posible”, *Diálogo Filosófico*, 51, (2001), pp. 473-490.

LORENZO ALQUEZAR, R., “Laín y las bases humanísticas del proceso educativo”, *Turia*, 61, (2002), pp. 209-222.

LORENZO CÁCERES, J.A. de, “El concepto de ser personal en la antropología de Laín Entralgo”, Tesis doctoral, Universidad Complutense, (1994).

--, “Crear, esperar, amar”. Mesa redonda en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (22 de abril de 2008).

LLANOS, F., “Pensamiento antropológico de Laín Entralgo. Ser humano y estar enfermo”, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, (2000).

MACEIRAS, M., “Teoría y realidad del otro”, Mesa redonda en el *Congreso Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (25 de abril de 2008).

MAESTRE, A., “El incomprendido Laín Entralgo”, *ABC*, 6 de abril de 2002.

MAINETTI, J.A., “La crisis de la razón médica”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 255-260.

MANENT, M., “Cómo conocí a Laín”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 59-60.

MARIAS, J., “El español Pedro Laín”, *ABC*, 14 de junio de 2001.

--, “Laín Entralgo, su magnitud real”, *ABC*, 22 de junio de 2001.

MARTÍN, F. J., “La apropiación mediadora de la cultura española en Laín Entralgo”, conferencia pronunciada el 23 de abril en el *Congreso Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, Madrid, (2008).

MARTÍNEZ de CODES, R.M., “Medicina e Historia. Homenaje a Pedro Laín Entralgo en su jubilación”, Madrid, Universidad Complutense, (1978).

--, *El pensamiento argentino (1853-1910). Una aplicación histórica del método generacional*, Madrid, Universidad Complutense, (1986), pp. 153-163.

MATAMORO, B., “El hombre, esa enfermedad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp.165-182.

MATE, R., “Nostra culpa”, www.filosofia.org, (2001).

MAYOR ZARAGOZA, F., “Un ejemplo de constancia”, *Turia*, (2002), pp. 261-63.

MEINKE, H., “Mi último recuerdo de Pedro Laín Entralgo”, *Eidón*, 10.

MÉNDEZ, J.M., “La antropología de Laín Entralgo”, en Id. (ed.), *Cómo educar en valores*, Madrid, Síntesis, (2001), pp. 99-122.

MEREGALLI, F., “Pedro Laín en 1948”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 79-86.

MERMALL, T., “Laín Entralgo y los tópicos del Humanismo”, en Id., *La retórica del humanismo*, Madrid, Taurus, (1978), pp. 37-65.

MIGUEL, M.E. de, “La obra histórico-médica de Laín Entralgo”, Tesis doctoral, Universidad Complutense, (1986).

MONASTERIO, F., “El pensamiento médico de Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 241-253.

MONTIEL, L., “Tiempo e historia en la obra de Pedro Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 235-243.

--, “Entre el silencio y el silencio...”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, (2001), pp. 393-401.

--, “Acerca de Don Pedro Laín”, *Dynamis*, 22, (2002), pp. 515-519.

MORALES, J.M^a., “Teoría de la medicina y antropología médica en la obra de Pedro Laín Entralgo”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), p. 3 y pp. 35-40.

MUÑOZ, J., “La filosofía de la mente en Laín”, conferencia pronunciada el 25 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario de su nacimiento, Madrid, (2008).

MUÑOZ ALONSO, A., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Guadarrama, (1959), pp. 403-404.

MUÑOZ ALONSO, G., “Pedro Laín Entralgo: el encuentro interhumano”, *Anales Seminario Metafísica.*, 18, (1983), pp.127-135.

NAVARRO CORDÓN, J.M., “Ipseidad y alteridad (Sobre un diálogo entre Laín y Ricoeur)”, conferencia pronunciada el 25 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

OROZCO ACUAVIVA, A., “Aproximación al hispanoamericanismo de Laín”, *Cuadernos Hispanoamericanos.*, 446-447, (1987), pp. 457-466.

ORRINGER, N., “Zubiri en la antropología médica de Lain Entralgo”, *Actas del VI seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, (1988), pp. 473-485.

--, “Paith, Hope and Love: Stages of Laín Entralgo’s Scientific Evolution”, *Letras Peninsulares* 1.2, (1988), pp. 133-150.

--, “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, (1990), pp. 473-485.

--, “Medicus Hispaniae”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 45-65.

--, *La aventura de curar. La antropología médica de Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (1997).

--, “Pedro Laín Entralgo: educador, humanista, hombre”, *Turia*, 53, (2000), pp. 146-163. También en *Rujiar VIII. Boletín Lainiano*, 5, (2007), pp.XVII-XXXIII.

--, “El proyecto filosófico de Pedro Laín Entralgo: las cambiantes relaciones entre metafísica y ciencia”, XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca, (2002).

--, “El puesto de Laín en la cultura española”, conferencia pronunciada el 23 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

ORTEGA SPOTTORNO, J., Laín y el teatro, *El País*, (19 de abril de 1995)

OSACAR, J., “Arnaldo de Vilanova y Pedro Laín Entralgo”, *Rujiar V. Boletín Lainiano*, 2, (2004).

PADILLA, J., “Laín Entralgo: ideal universitario”, *Turia*, (2002), pp. 223-234.

--, “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”, *Asclepio*, IV, I, (2003), pp. 139-188.

PANIAGUA ARELLANO, J.A., “Don Pedro Laín Entralgo, profesor de Historia de la Medicina”, *Dynamis*, 22, (2002), pp. 495-508

PARADA, M^a R. de, *Pedro Laín Entralgo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, (1994).

--, “Pedro Laín, de siglo a siglo: la difícil biografía de un intelectual aragonés” *Trébede*, 13, (1998), 45-50

--, "El apellido Laín y su origen altoaragonés", *Rujar VII. Boletín Lainiano*, 4, (2006), pp. XXXI-XXXIII.

--, "Pedro Laín Entralgo visto por Parada", *Rujar VIII. Boletín Lainiano*, 5, (2007), pp. LXXXI-CI.

PARDO, J.L., "La filosofía del cuerpo en Pedro Laín", conferencia pronunciada el 25 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

PATIÑO RESTREPO, J.F., "Don Pedro Laín Entralgo", Academia Nacional de Medicina de Colombia, Publicaciones, (2001).

PESET, J.L., "Pedro Laín y la polémica de la ciencia española", *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp. 27-34.

--, "Las polémicas de la ciencia española", en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2003), pp.183-204.

PINILLOS, J.L., "Teoría y práctica de la amistad en Pedro Laín", en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 75-90.

PIÑAS, A., *Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Editorial E. Mounier, (2007).

PORTERA, A., "En la muerte de Don Pedro Laín Entralgo", en versión digital: [www. diariomedico.com/entorno/ent050601comcinco.html](http://www.diariomedico.com/entorno/ent050601comcinco.html)

POSADA, J., "Homenaje póstumo a Don Pedro Laín Entralgo". Exordio del Director de la Academia Colombiana de la Lengua. Academia Nacional de Medicina de Colombia. Publicaciones, (2001).

PUERTA, J.L., "Reflexiones de Laín sobre la ciencia española: el caso paradigmático de Cajal", conferencia pronunciada el 24 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

PUERTO, J., "Las manos de los dioses. Laín Entralgo", en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2003), pp.135-150.

--, "Ciencia, técnica y medicina", Mesa redonda en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (24 de abril de 2008).

REDONDO, C., "Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo", *Revista Española de Teología*, (63, (2003), pp. 499-536.

--, *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, (2004).

--, “El problema conciencia-cerebro según Pedro Laín Entralgo. Valoración epistemológica y teológica”, en A. Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma*, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso, (2005).

RIDRUEJO, D., “Escrito para Pedro Laín”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1996/67), pp. 51-56.

--, “Pedro Laín Entralgo, un español voluntario”, en *Sombras y bultos*, Barcelona, Destino, (1977), p. 149 y ss.

RIERA, J., “Laín, historiador de la medicina”, conferencia pronunciada el 24 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

RIOBÓO, J., “Viaje por la memoria con Pedro Laín Entralgo”, *Alacena*, 29, (1997), pp. 9-12.

ROA, A., “Las formas del saber y del amor y las rupturas del tiempo histórico”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 381-391.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., “Laín, los griegos y algunas reflexiones”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, (1987), pp. 203-210.

RODRÍGUEZ de LECEA, M^a.T., “Pedro Laín Entralgo”, en Id., *Vivir la historia. Reflexiones desde la experiencia*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, (1996), pp. 247-264.

RODRÍGUEZ PASCUAL, E., “El tema de España” (Entrevista), *Diálogo filosófico*, 13, (1997).

ROF CARBALLO, J., *Urdimbre Efectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Madrid, Labor. (1961).

ROJO, A. y MORA, M., “Se apaga la mirada curiosa y múltiple de Laín”, *El País*, (6 de junio de 2001), p. 34.

ROSALES, L., “Acción de gracias”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp.57-58.

RUIZ GIMÉNEZ, J., “Pedro Laín Entralgo, en mi vida”, *Turia*, (2002), p. 264.

RUIZ de la PEÑA, J.L., “A propósito del cuerpo humano. Nota para un debate”, *Salmanticensis*, (1990), pp. 63-73.

RUSSO, M^o.T., “La antropología médica de Pedro Laín Entralgo a la luz de la filosofía de Ortega y Gasset”, *Rujar VIII. Boletín Lainiano*, 5, (2007), pp. XXXV-XLVII.

SABUGO ABRIL, A., “Para una antropología de la otredad”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 139-155.

SAHAGÚN LUCAS, J.de, “La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo”, en Juan de Sahagún (dir.), *Nuevas Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, (1994), pp. 17-41.

SÁNCHEZ, M., “La relación médico-enfermo”, conferencia pronunciada el 24 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

SÁNCHEZ BLANCO, F., “La conciencia del cuerpo: los escritos autobiográficos de Santiago Ramón y Cajal”, *Asclepio*, XXXVI, 1984.

SÁNCHEZ RON, J.M., “Pedro Laín, *Homo Humanus*”, *Eidón*, 1, (1999).

--, “Laín, historiador de la medicina”, *Turia*, 61, (2002), pp. 170-174.

--, “Historia, ciencia y vida en la obra de Pedro Laín”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2003), pp. 17-39.

SÁNCHEZ TORRES, F., “Aproximación a Pedro Laín Entralgo”. Academia Nacional de Medicina de Colombia. Publicaciones, 2001.

SCHIPPERGES, H., “Laín, promotor de una ‘medicina en movimiento’”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 261-268.

SECO, C., “Mi imagen de Pedro Laín”, *Arbor*, CXLIII, 562-563, (1992), pp.15-26.

--, “El mensaje de España como problema”, *Insula*, 616, (1998), pp.20-21.

--, “La gran pasión de Pedro Laín: nuestra problemática España”, *Turia*, 61, (2002), pp. 156-199.

--, “La España posible de Pedro Laín”, en Diego Gracia (ed.), *Ciencia y vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Bilbao, Fundación BBVA-Fundación X. Zubiri, (2003), pp. 93-104.

--, “La herencia cultural de Pedro Laín”, conferencia pronunciada el 21 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008) (Sesión inaugural).

SORIANO, J.C., “Pedro Laín Entralgo”, *Turia*, 14, (1990), pp. 161-167.

SOTELO, I., “La España problemática de Pedro Laín”, *El País*, (5 de septiembre de 2001)

--, “España como problema. La reflexión política de Laín en la España del siglo XX, en Diego Gracia (dir.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, (2003), pp. 129-150.

--, “La idea de España en Pedro Laín”, conferencia pronunciada el 23 de abril en el *Congreso: Humanismo, ciencia y filosofía. Pedro Laín Entralgo*, con motivo del centenario del nacimiento del autor, Madrid, (2008).

TENA, J., “Los Laín en Urrea. Recuerdos de una vida en familia”, *Rujar VII. Boletín Lainiano*, 5, (2006), pp. XXV-XXX.

TIJERAS, E., “El tema de la amistad en Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 25, (1972), pp. 349-352.

TORNOS, A.M., “Antropología filosófica. Panorama general”, en *Historia Universal de la Medicina*, Tomo VII, Barcelona, Salvat, pp. 104-108.

TOVAR, A., “Pedro Laín, universitario”, *Asclepio*, XVIII-XIX, (1966/67), pp. 21-24.

--, “Pedro Laín y la cultura griega”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 211-217.

TRIGUERO, J. (José María Moreno Galván), “La generación de Fraga y su destino”, *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, París, (junio-julio de 1965).

TUSELL, J., “Un intelectual y una época”, *El País*, (6 de junio de 2001).

VAL, J.A. y PÉREZ, D., “Pedro Laín Entralgo. Revisión de una vida intelectual”, *Rujar VI. Boletín Lainiano*, 3, (2005).

VALCARCEL, A., “Lo penúltimo y lo último”, *El País*, (6 de junio de 2001).

VEGA, F., “Al cumplirse diez años de ‘Descargo de conciencia’”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-47, (1987), pp. 127-132.

--, “Zubiri/Laín, el pensamiento médico”, *Jano* I (1988), y II (1988).

VIDAL, J., “Laín Entralgo y su visión del 98”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 466-67, (1987), pp. 467-496.

VILLANUEVA, A. (Seudónimo de José Antonio García Fernández), “Un aragonés de ‘dentro’ y otro de ‘fuera’ (Consecuencias de la guerra civil en la vida y en la obra de Pedro Laín y Ramón Sender)”, *Rujar IV. Boletín Lainiano*, 1, (2003).

--, “*Homo cogitans*. La obra intelectual y humana de Pedro Laín Entralgo”, *Rujiar V. Boletín Lainiano*, 2, (2004).

--, “Pedro Laín visto por Dionisio Ridruejo”, *Rujiar VI. Boletín Lainiano*, 3, (2005).

--, “Urrea de Gaén, pueblo natal de Pedro Laín”, *Rujiar VII. Boletín Lainiano*, 4, (2006).

--, “El patriotismo responsable de Pedro Laín” (Comentario a *En este País*, obra de Laín Entralgo), *Rujiar VII. Boletín Lainiano*, 4, (2006).

YELA, M., “El conductismo explicativo y comprensivo de Laín”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, pp. 195-201.

--, “Yo y mi cuerpo”, en Francisco Mora (ed.), *El problema cerebro-mente*, Madrid, Alianza, (1995), pp. 37-53.

ZADRA ALARCO, F., “El encuentro, camino de realización, en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo”. En versión digital: www.adigital.pntic.mec.es

ZAPATER, A., “Un amigo y paisano”, *Rujiar VI. Boletín Lainiano*, 3, (2005).