LA ONTOLOGIA PERSONAL DEL PRIMER LAIN

Trabajo de Doctorado presentado por

José Arturo de Lorenzo-Cáceres Alvarez

Director: Doctor D. Nelson R. Orringer.

Universidad de Connecticut.

Ponente: Doctor D. Luis Jiménez Moreno.

Universidad Complutense.

Departamento de Filosofía III,

Hermenéutica y Filosofía de la Historia.

Facultad de Filosofía.

Universidad Complutense.

Madrid, 1994.

Para Manely y José Andrés.

In memoriam, Milagro Martínez de Laín.

A G R A D E C I M I E N T O S

Cualquier tipo de trabajo siempre se realiza en compañía. A despecho de la necesaria soledad que el investigador requiere para el estudio y la reflexión, sea egregio o adocenado su resultado, hay en todo momento personas relevantes por su ayuda, su consejo o su sola presencia.

Esta monografía no hubiera sido posible sin la fortuna que tuvo el doctorando de haber encontrado a tales personas relevantes. Quiero agradecer, en consecuencia a mi director, Doctor Nelson R. Orringer la confianza que puso de inmediato en mí y por la la sugerencia del proyecto de realizar un trabajo de investigación sobre la antropología de Laín Entralgo. Sus constantes desvelos, su atención al progreso de mi trabajo, la generosidad con la que puso en mis manos las obras y fuentes de Laín, la ciudadosa delicadeza con que me rescató del "nomadismo" intelectual, las lúcidas y certeras sugerencias y correcciones -ofreciéndome generosamente su tiempo y su saber-, han hecho mucho del trabajo visible y no visible de esta tesis.

Debo agradecimiento, asimismo, al Doctor D. Pedro Laín Entralgo, quien en todo momento ha acogido mi proyecto con benevolencia, y ha sido siempre solícito y generoso de su tiempo y su saber para contestar las preguntas de un insipiente. Su bonhomía, erudición y delicadeza en el trato personal ha sido puertas abiertas a las cuestiones de quien quería saber más de su obra. A Dª Milagro, su mujer, q.e.p.d., por su simpatía y entusiasmo, por su siempre grato acogimiento.

Agradezco, también a la labor de varios amigos y profesionales que han querido colaborar con su ayuda en diversos momentos. A Carlos Bosch Benítez por tomar como preocupación propia la tarea de búsqueda bibliográfica desde Barcelona, enviándome las obras agotadas de Laín que iba encontrando en su pesquisa. A Robert Vrecenak y, por extensión al Interlibrary Loan Department, de la Universidad de Connecticut en Storrs, por su agradable trato, y siempre amable atención y diligencia en mis peticiones de información y bibliografía. Al Doctor D. Luis Jiménez Moreno director del Departamento de Filosofía III, Hermenéutica y Filosofía de la Historia -y, por extensión, a todo el Departamento por aceptarme como "doctorando volante"- por su aquiescencia en ser el tutor de este trabajo, por su ayuda en la realización de los trámites para el traslado de mi expediente a la Universidad Complutense de Madrid, manteniéndome informado en todo momento del estado de los mismos. Al Doctor D. Diego Gracia

Guillén y al Departamento de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, por las facilidades que en todo momento he encontrado para la consulta bibliográfica sobre obras y fuentes de Laín. A la FUNDACION UNIVERSITARIA DE LAS PALMAS por la concesión de una Beca de Doctorado el curso académico 1991-1992, mediante la cual pude realizar mi segundo viaje de estudios a la Universidad de Connecticut. A través de la FUNDACION UNIVERSITARIA DE LAS PALMAS, vaya mi agradecimiento a INFORCASA, empresa editorial del diario CANARIAS 7, que fue la promotora de tal Beca. A Martin Kreutzer, con quien he compartido muchas horas de aprendizaje informático delante del ordenador y quien me ha ido formando en mis rudimentos de alemán. A mi madre, por su preocupación constante, por su apoyo en los buenos y malos momentos. A Carmen Morales Lucena, siempre entusiasta y animadora para mi trabajo. A José Andrés, por tener que soportar que su padre no tenga tiempo muchas veces para él y sus necesidades. A Manely, con todo mi corazón, le debo el agradecimiento profundo y enamorado de su estímulo en mis pesquisas y mi vocación, por todo el tiempo que le he sustraído, por ser la compañera de mi vida.

I N D I C E

SIGLAS 12

INTRODUCCION 15

NOTAS A LA INTRODUCCION 22

CAPITULO I.-

BASES ONTOLOGICAS DEL PRIMER LAIN 24

1.- El ser personal. 25

1.1.- Introducción. 25

1.2.- Realidad humana individual. 31

1.3.- Realidad humana individual que actúa en el mundo. 39

1.4.- Realidad humana que actúa en el mundo desde su centro psíquico espiritual. 58

1.5.- Conclusiones. 59

NOTAS AL CAPITULO I 62

CAPITULO II.-

LOGOS Y SER 86

1.- El habla en el ser personal. 87

1.1.- Análisis de la palabra: su sentido expresivo. 87

1.2.- Ser personal responsable. 91
1.3.- La palabra en el ser personal: a) búsqueda y petición; b) intencionalidad. 95
2.- Temporalidad de la palabra. 104
2.1.- Catarsis *ex ore* y catarsis *ex auditu*. 108
2.1.1.- Catarsis *ex ore*. 108
2.1.2.- Catarsis *ex auditu*. . . . 111
2.2.- La relación médico-enfermo a través de la psicoterapia verbal. 117
3.- Conclusiones. 124
NOTAS AL CAPITULO II 128

CAPITULO III.-
CO - SER 148
1.- Análisis ontológico de la coexistencia. 149
1.1.- El conocimiento del otro y su fundamentación ontológica. . . . 152
2.- Ser personal como existencia histórica coetánea. 155
3.- Ser personal como existencia biográfica pretérita. 162
3.1.- El biógrafo. 164
3.1.1.- La coexistencia con el biografiado: la comprensión biográfica. 169

3.1.2.- Amor creyente: coejecución y coefusión. 174
3.1.3.- Pregunta sobre el amor. . 180
3.1.4.- Clases de amor. 183
3.1.5.- Amor entre biógrafo y ser personal pretérito. 189
4.- Conclusiones. 194
NOTAS AL CAPITULO III 198

CAPITULO IV.-
AYUDA Y MENESTER 231
1.- Ser personal y coexistencia. 232
2.- La enfermedad y el ser personal. 234
3.- El médico. 240
4.- La relación entre el médico y el enfermo. 247
5.- Conclusiones. 264
NOTAS AL CAPITULO IV 270

CAPITULO V.-
ESPAÑA: ONTOLOGIA Y COEXISTENCIA 298
1.-Introducción a la fundamentación ontológica de España. 299
2.- La subfase de "asunción por codestinación totalitaria". 302
3.- La subfase de "asunción de la tradición operativa". 318

3.1.- Biografía e historia. 320
3.2.- El "problema de España". 323
3.3.- La biografía intelectual. 336
3.3.1.- Menéndez Pelayo: el intelectual católico. 339
3.3.2.- Conclusiones sobre Menéndez Pelayo. 350
3.4.- Hombres del 98: Sueño de España. 353
3.4.1.- Amor amargo. 358
3.4.2.- El fracaso colectivo. . . 360
3.4.3.- Sueño de España. 362
3.4.4.- Reflexión y fin del empeño. 367
3.5.- Recapitulación sobre La generación del 98. 370
4.- La subfase de la "asunción transfalangista". 374
4.1.- Fin de la época pística: *Monólogo bajo las estrellas*. 382
5.- Conclusiones. 387
NOTAS AL CAPITULO V 391

CONCLUSIONES GENERALES 480
I.- AREA ANTROPOLOGICA GENERAL: FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DEL SER PERSONAL 484
A) LA EXISTENCIA DEL SER PERSONAL . . . 484
B) TEORIA DE LA PALABRA 485
C) LA COEXISTENCIA DEL SER PERSONAL . . 487

D) TEORIA DEL AMOR 490
E) EL QUEHACER BIOGRAFICO 492
II.- AREA MEDICA: LA RELACION ENTRE MEDICO Y ENFERMO. 495
A) PERSONA Y ENFERMEDAD 495
B) VINCULACION COEXISTENCIAL ENTRE MEDICO Y ENFERMO: PALABRA, AMOR Y REINSTALACION 497
III.- AREA HISTORICO-POLITICA: SER PERSONAL COLECTIVO DE ESPAÑA, COEXISTENCIA E INDEFINICION ONTOLOGICA 505
A) SUBFASE DE LA "ASUNCION POR CODESTINACION TOTALITARIA" 509
B) SUBFASE DE LA "ASUNCION DE LA TRADICION OPERATIVA" 512
C) SUBFASE DE LA "ASUNCION TRANSFALANGISTA" 523

BIBLIOGRAFIA 529
I.- OBRAS DE LAIN ENTRALGO CONSULTADAS. . . 530
1.- ETAPA PISTICA. 530
2.- PERIODO ELPIDICO. 540
3.- FASE FILICA. 544
II.- FUENTES EXAMINADAS DEL LAIN PISTICO. . 546
III.- OTROS AUTORES CONSULTADOS. 549
1.- OBRAS Y ARTICULOS SOBRE LAIN ENTRALGO. 549

1.1.- Libros y artículos. 549

1.2.- Volúmenes colectivos. . . . 550

2.- SOBRE OTROS AUTORES. 552

IV.- BIBLIOGRAFIA SUMARIA DE LAIN ENTRALGO. 553

TERMINOS 576

INDICE ONOMASTICO 592

S I G L A S

SIGLAS UTILIZADAS

OBRAS DE LAIN ENTRALGO:

AM: *Antropología médica para clínicos.*

AFL: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada.*

MH: *Medicina e Historia.*

CA: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano.*

CEA: *Creer, esperar, amar.*

CHTA: *El cuerpo humano. Teorría actual.*

DC: *Descargo de conciencia.*

DM: *El diagnóstico médico.*

ECP1: *España como problema* (ed., 1949).

ECP2: *España como problema* (ed., 1956).

EE: *La espera y la esperanza.*

EEP: *En este país.*

EHM: *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica.*

"**Eepm**": "El escrito «de prisca medicina» y su valor historiográfico.

"**Ehpc**": "La enfermedad humana en la patología contemporánea".

GEH: *Las generaciones en la historia.*

G98: *La generación del noventa y ocho.*

HRF: *Hacia la recta final.*

MP: *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales.*

PM: *Palabras menores.*

RME: *La relación médico-enfermo.*

SCE: *Sobre la cultura española.*

SLA: *Sobre la amistad.*

"**SsE**": "Sobre el ser de España".

TRO: *Teoría y realidad del otro.*

V: *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad.*

VMN: *Los valores morales del nacional sindicalismo.*

VS: *Viaje a Suramérica.*

DE OTROS AUTORES:

Viktor von Weizsäcker:

ÄF: *Ärztliche Fragen.*

AK: *Arzt und Kranker.*

SbSf: *Seelebehandlung und Seelenführung.*

Max Scheler:

FEW: *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik.*

WFS: *Wesen und formen der Sympathie.*

Xavier Zubiri:

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios.*

Martin Heidegger:

SZ: *Sein und Zeit.*

I N T R O D U C C I O N

La obra de Laín Entralgo está orientada, desde sus comienzos, hacia el estudio del problema del ser del hombre. Esta cuestión antropológica se ha articulado, en su producción, en tres facetas bien diferenciadas. En primer lugar, desde su labor de historiador de la Medicina, el problema del ser del hombre se le ha planteado como la investigación en torno a las respuestas que los médicos, anatomistas, patólogos e investigadores han dado a lo largo de la historia, en sus vertientes somática y psíquica. En segundo lugar, y simultánea a su labor de historiador, su trabajo se ha centrado en los problemas filosóficos y antropológicos que el ser del hombre plantea. La elaboración, en consecuencia, de una antropología filosófica general ha corrido paralela con la construcción conceptual de una antropología médica que considera al hombre como ser sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal. En tercer lugar, el ser del hombre y su problema se manifiesta también, en la obra de Laín, en una circunstancia histórica concreta: España. La reflexión sobre España y su problema ontológico y, al mismo tiempo, la circunstancia antropológica del hombre español, se ha plasmado en estudios sobre España y la ejecución de

biografías intelectuales de algunos españoles egregios.

La producción lainiana en estas tres áreas ha sido periodizada por Orringer en tres épocas intelectuales -pística, elpídica y fílica-, dominadas cada una de ellas por la orientación preponderante de una de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y amor[1]. Llama Orringer etapa pística a la comprendida entre 1935 y 1948. Esta época intelectual está dominada por el imperativo de la fe. Laín concibe sus escritos desde la afirmación de la creencia católica y la mirada al pasado, en busca de los fundamentos ontológicos del ser personal. La segunda época intelectual, denominada período elpídico, abarca desde 1948 hasta 1961 y está orientada desde la virtud de la esperanza. Predomina en esta segunda época la preocupación por el futuro, la construcción de la historia y la esperanza en el logro de los objetivos vitales de los seres personales. La tercera, desde 1961 hasta la actualidad, es llamada fase fílica por Orringer, y en ella el amor tiene predominancia intelectual. Nuestro autor cumple el propósito de vivir la realidad presente y la relación amorosa al prójimo que diviene amigo. Laín mismo ha aceptado tal distinción[2]. *Pistis*, *elpís* y *philía* son, pues, las orientaciones dominantes de su producción intelectual. Sin embargo, aun cuando una de ellas -la fe, la esperanza y el amor- es dominante en cada período correspondiente de su quehacer intelectual, no por eso han dejado de estar presentes las otras dos, aunque acentuadas

en menor medida.

Nuestro trabajo lo circunscribimos a la etapa pística de Laín. Queremos probar que el concepto de ser personal ocupa un lugar básico. Hasta ahora se ha supuesto que la inquietud del ser humano constituye la base del pensamiento lainiano (Soler Puigoriol). Pero el sujeto de esta inquietud, en cuanto «hecho» y en cuanto «suceso», es precisamente el ser del ente humano. Esto supone ya, de antemano, una ontología del hombre. Además, Soler se limita con preferencia a la consideración de la antropología de Laín, sin dar igual atención a todas las ramas de su pensamiento (antropología filosófica, antropología médica, historia de la medicina, historia cultural de España). Aquí, ciñéndonos a la primera época de Laín tenemos en cuenta toda su producción en una aproximación interdisciplinar. De modo que nuestro estudio supone un nuevo nivel de radicalidad en la interpretación de Laín, a la vez que una amplitud de disciplinas inédita hasta la fecha. Abordamos los modos en que se articula su pensamiento desde la creencia trascendente, católicamente concebida. Fundado en tal creencia, el concepto lainiano de ser personal ocupa un lugar fundamental. Dedicamos nuestra investigación a exponer las diversas facetas que tal concepto adopta en las obras de esta primera época intelectual de nuestro autor. De esta manera, investigamos las tres áreas -antropológica general, antropológica médica e histórico-política- en las que se desarrolla el

pensamiento lainiano de la etapa pística. Establecemos, en el capítulo I, las bases ontológicas del Laín pístico, tal como aparecen en su primera monografía. En este primer capítulo estudiamos el concepto lainiano de ser personal, entendido como dualidad "hecho"-"suceso". Esta dualidad expresa la condición de "centauro ontológico" del ser personal. El ser personal es, para el primer Laín, unidad dual compuesta de naturaleza-psique y biografía, con un centro intencionalmente expresivo y religado *a priori* a Dios. A partir de su existencia en el mundo, el ser personal va estableciendo las coordenadas de su intimidad, va haciéndose "noticia articulada" de ella, a través de la facultad privilegiada del habla. Dedicamos el capítulo II, por tanto, a la doctrina lainiana de la palabra, estudiando en él la teoría de la metáfora de nuestro autor y su visión de la catarsis psicoterapéutica en sus dos variantes, *ex ore* y *ex auditu*. La palabra, aun siendo fundamental en la existencia del ser personal, es sólo una de sus formas de coexistencia con los otros. El ser personal coexiste con los otros de forma correligada *a priori* en codestino, para el Laín pístico. Esta forma de coexistencia cotidiana auténtica la tratamos en el capítulo III, en el cual distinguimos los fundamentos ontológicos lainianos de la coexistencia correligada. Una de las formas de la coexistencia correligada es la que existe, para nuestro autor, entre el médico y el enfermo. El capítulo IV trata, en consecuencia, de la relación médico-enfermo, como modo de coexistencia en la la procura y la humildad -del médico

y del enfermo, respectivamente-, tal como el Laín pístico la prefigura. La coexistencia correligada *a priori* a Dios obra, a través de la procura del médico, para Laín, como un deber de reinstalación del enfermo en sus creencias ontológicas fundamentales. Tanto el médico como el enfermo son seres personales entre otros seres personales, correligados coexistencialmente. Todos son "centauros ontológicos", titulares de una biografía, ejercientes de un proyecto histórico propio, egregio o adocenado. Todos los seres personales, en consecuencia, están vinculados a una determinada tradición histórica esencial, según el Laín pístico. La tradición y circunstancia histórica, desde la que escribe nuestro autor, es España. España aparece a ojos de Laín como un ser personal colectivo necesitado de curación. El problema de España es, para el Laín pístico, su indefinición ontológica, una dolencia a la que él quiere contribuir a curar, a través de su palabra[3]. El capítulo V lo dedicamos a estudiar el problema de España y su dilema ontológico de ser o no ser, según Laín. La **asunción**, concebida por el primer Laín como armonización y superación de entes políticos encontrados, es el concepto fundamental qu articula su reflexión sobre España. Esta es entendida metafóricamente como un ser personal colectivo. En consecuencia, la orientación del Laín pístico es "asuntiva y superadora". Distinguimos, pues, tres modulaciones del ideal pístico "asuntivo y superador", con que nuestro autor creyó que se podía curar el mal de España y erradicar definitivamente el problema de su indefinción ontológica.

Hemos llamado a esas tres subfases, respectivamente, "asunción por codestinación totalitaria", "asunción de la tradición operativa" y "asunción transfalangista".

La división de nuestro trabajo en cinco capítulos diferenciados obedece, por lo tanto, al mismo número de cuestiones principales que hemos podido hallar en la producción del primer Laín. Estas cuestiones tienen como denominador común la pística labor lainiana de fundamentación ontológica del ser personal. Son, correlativamente, en primer lugar, la afirmacion del ser personal como "centauro ontológico". En segundo, la consideración de la palabra del ser personal como actividad suasoria fundada en la verdad. Encontramos, en tercer término, la fundamentación de la coexistencia auténtica correligada en codestino. En cuarto lugar, la reinstalación en las creencias auténticas y posibilitación de la libertad del enfermo. En quinto, la cuestión dilemática del problema de España como ser personal colectivo, y consecuente actividad creyente e iluminadora del primer Laín, para su curación. En estos cinco temas, la doctrina lainiana del ser personal se halla como respuesta fundante.

NOTAS A LA INTRODUCCION

1. Véase su artículo "Faith, Hope and Love: Stages of Laín Entralgo's Scientific Evolution", en *Letras Peninsulares*, Fall 1988, pp. 133-150.

2. En su libro **Creer, esperar, amar.** (**CEA**) Barcelona, 1993, pág. 9. Dice allí: "Ñelson R. Orringer ha distinguido tres etapas, respectivamente caracterizadas por el predominio de cada una de las tres actividades que -de algún modo, en alguna medida- permiten al hombre poseer su propia realidad y la realidad del mundo: la actividad de creer, la de esperar y la de amar...[ ]...Lo que con toda seguridad puedo hoy afirmar es que esas tres actividades psicoorgánicas, diversamente enlazadas entre sí, pero operantes todas ellas sobre un mismo fundamento anímico, el saber, son para mí los modos cardinales de poseer la humana realidad."

3. Véase el artículo de Orringer, "Medicus Hispaniae", *Arbor* CXLIII, 562-563, Octubre-Noviembre 1992, pp. 45-65. Dice allí: ..."yo me atrevería a clasificar a Laín en la subespecie humana *medicus Hispaniae*: intenta curar la

enfermedad de España con su pluma... [ ]...Los españoles, por ejemplo, viven a España como una anomalía, que como toda enfermedad crónica brinda posibilidades de una vida digna con la condición anormal cuando no existen técnicas para su curación. El sabio que colabora con los demás para elaborar un plan de vida en vistas a esas posibilidades nacionales, sirve de médico en un plano metafórico. Al escribir sobre el problema de España, Laín no ha querido hacer otra cosa." (46-47).

C A P I T U L O I

BASES ONTOLOGICAS DEL PRIMER LAIN

"Ese maravilloso centauro ontológico es el hombre"

(**AFL**,128).

1.- El ser personal.

1.1.- Introducción.

Podemos situar las bases ontológicas del primer Laín en torno al problema central de la persona, del ser personal. El hombre, para nuestro autor, es un "centauro ontológico" (**MH**, 44), expresión que toma de Ortega y que usará, al menos en otra ocasión, de forma explícita (**AFL**, 128)[1].

En su primer libro, "**Medicina e Historia**" (1941), la preocupación principal de Laín es combatir los excesos del historicismo y del positivismo en la Antropología, la Psicología y la Historia (**HRF**, 38-39)[2]. Se pregunta, además, si es posible el triunfo del relativismo historicista también en Medicina. Y descubre, como mostraremos más adelante, las insuficiencias que, a su juicio, posee tal método relativista.

Creemos que el estudio pormenorizado de las bases ontológicas contenidas en esta sola obra -la primera de su producción metafísico-científica- está justificado. Significa, a nuestro juicio, el punto de partida lainiano de ulteriores investigaciones. En esta obra están, en germen, elementos que serán desarrollados monográficamente por Laín en estudios ulteriores, dedicados a la historia

y antropología metafísico-científica. En ellos aparecerán en detalle cuestiones que plantea a la antropología la atenta consideración que Laín hace de las virtudes teologales de fe, esperanza y amor (caridad).

La actitud combativa de Laín en **Medicina e Historia** (**MH**), se centra en todo aquello que no sea una afirmación de la persona como ser religado a Dios, menesteroso de su salvación. Nos proponemos demostrar que las bases ontológicas del Laín de **MH** están puestas a partir de la doctrina cristiana de la persona. Laín se encuentra, así, combativamente instalado en el campo de la beligerancia pística, en contra del relativismo del pensamiento científico y filosófico del siglo XX, hasta los años cuarenta[3]. En síntesis: el ser personal, "centauro ontológico", es una dualidad cuerpo-alma, que está religado *a priori* a Dios, y que lo busca a través de su creencia en él, mediante la Revelación apostólica. Las insuficiencias de tal acercamiento mostradas, a juicio de nuestro autor, por las teorías historicistas, positivistas y psicoanalíticas, le servirán de base para poder afirmar apodícticamente la validez universal de la antropología ontológica cristiana.

En nuestro estudio procederemos a explicar los sucesivos campos en que Laín trata la ontología del ser personal[4]. De modo sumario, tales campos ontológicos son los siguientes: Un primer campo en el que trataría la

ontología del ser personal. Establece Laín la afirmación y fundamentación de la persona como dualidad cuerpo-espíritu. En segundo lugar, un campo dedicado a la temporalidad o historicidad del ser personal. La persona aparece aquí como "hecho" y como "suceso", esto es, como naturaleza y libertad -unión de cuerpo-psique y biografía-, transcurriendo en el tiempo, hacia su salvación. Un tercer campo sería una ontología antropológica general, dentro de la cual aparecen conceptos relacionados con la antropología médica. Esta es entendida como la ciencia metafísica y científica del hombre. Y desde esta doble relación, el hombre es un ser sano, sanable, enfermo, enfermable y mortal. La antropología médica es, así, la ciencia fundamentadora de la medicina[5]. El cuarto campo estaría constituido por la ontología religiosa. Aquí, el ser personal es contemplado como constitutivamente inquieto, creyente, poseedor de la fe, religado, misivo.

Parte, pues, nuestro autor, de la consideración del hombre como ser personal, esto es, tanto como sujeto de la historia cuanto sujeto de su existencia concreta. Esto le lleva a afirmar que llamar al hombre "ser personal" equivale a decir que es un "individuo dotado de intenciones... Esta intencionalidad... es considerada como peculiar acto psíquico-espiritual". La intencionalidad, el "tender hacia", se encuentra apoyada en la constitutiva abertura de volcarse hacia fuera del ser personal. Esta abertura es según Laín "nota característica de la persona

en el límite de su concreta existencia" (**MH**, 27)[6].

No basta con afirmar la realidad personal del hombre, ya que éste posee cuerpo en primer lugar. Sin cuerpo no habría mundo[7]. Para Laín, el hombre es, pues, alma en un cuerpo. La intencionalidad es ese movimiento del alma que lleva al ser personal a hacerse preguntas sobre lo que le rodea; de modo recíproco, además, acerca de sí mismo. El mundo es resistencia[8]. La intencionalidad -preguntar es preguntar sobre algo, conocer es conocer algo- dota de sentido al contenido de las situaciones vitales del ser personal. Para nuestro autor, el hombre, como "suceso", vive intencionalmente la realidad. La biografía aparece, pues, como apropiación inteligible y emocional de los "hechos" del mundo -cosas- y de los "sucesos" del mundo, entendidos éstos como acontecimientos, encuentros, relaciones. De la misma forma, la biografía es tiempo vivencial, esto es, propio. Por lo tanto, los sucesos del ser personal poseen contenido intencional en forma de libertad, creación y apropiación[9].

Vengamos, pues, al ser personal como individuo, como suceso, intención, biografía. Laín afirma que el hombre es "una figura en el sentido de la *Gestaltpsychologie*. Más aún, si se quiere, un individuo en la más pura semántica del vocablo. Pero también un perro es una figura y un individuo. Lo que a través de aquellos hechos [el estudio del hombre por parte del pensamiento científico] no alcanzó

a ser todavía el hombre es algo que tiene un nombre muy preciso: una persona" (**MH**, 24-25). La plenitud semántica a que alude Laín se debe, a nuestro juicio, a su concepción dualista del ser personal; esto es, Laín considera al hombre como conjunto armoniosamente trabado de alma y cuerpo. La unidad figural deviene dualidad por obra de la afirmación ontoantropológica transcrita más atrás (**MH**, 28-30). El individuo es, permítasenos el vocablo, "indivi"-"duo": dualidad indivisible, unidad armoniosa de dos realidades existenciales.

Así, entonces, el ser personal como individuo es una unidad existencial en el mundo natural e histórico[10]. Esta unidad existencial del ser personal está dotada, en primer lugar, de un centro intencional de actos, que es la conciencia, y que se expresa como "tender hacia" (**MH**, 28-29). En segundo lugar, un estrato o estructura de actos y subactos ontológicos abiertos a la trascendencia (**MH**, 23; 29; 66-67)[11]. El ser personal, por lo tanto está abierto a la superación de la historia a través de su constitutiva inquietud (**MH**, 118). También se encuentra abierto a la comprensión de los seres personales ajenos (**MH**, 154). La abertura también se manifiesta en la dualidad revelación-misterio (**MH**, 161-163). Por último, la abertura del ser personal implica la coejecutiva religación del destino comunal en Dios (**MH**, 326).

Basándonos, por tanto, en la conceptuación lainiana

del ser personal como "centauro ontológico", creemos poder deducir los elementos ontológicos que caracterizan al ser personal, tal como aparece en las páginas de **MH**. De esta forma, el ser personal es para Laín, a nuestro juicio, la realidad humana individual que actúa en el mundo, desde su centro psíquico-espiritual. Mostraremos la justificación pormenorizada de este aserto.

1.2.- Realidad humana individual.

El hombre, el ser personal, es un cuerpo natural dotado de intencionalidad (**MH**, 27). Su realidad histórica le instala como ser en el mundo. Pero el ser personal, para Laín, no es sólo realidad psicofísica (**MH**, 26). Su instalación en el mundo se realiza a través de la convivencia con otros seres personales. De ahí que la intencionalidad sea un verterse hacia fuera de sí, pues en el hombre, para Laín, la intencionalidad es constitutivamente "abertura hacia fuera" (**MH**, 28).

La intencionalidad, pues, se refiere siempre a lo exterior, desde el ser personal. El acto de preguntar a otro ser exige una respuesta. Según nuestro autor, la realidad del ser personal es el diálogo con los otros seres en función de su constitutiva abertura. Afirmar, pues, la realidad del ser personal como intencionalidad es afirmar la constitución del ser en centro espiritual vivenciador de su instalación en el mundo, de la historia. en pocas palabras, en biografía (**MH**, 45)[12]. La biografía es, pues, para Laín, **apropiación** inteligible y emocional del ser personal. Apropiación, en primer lugar, de los hechos del mundo (cosas), para *explicarlos*. En segundo lugar, de los sucesos del mundo (acontecimientos históricos comunales y el encuentro con los seres personales ajenos), para *comprenderlos* (**MH**, 206-207; 215-216). En tercer lugar,

tal apropiación, se manifesta también para nuestro autor, en la vinculación religiosa del ser personal a la trascendencia. Esta vinculación religiosa se expresa, por un lado, mediante la actualización de la existencia *a priori* de la religación a Dios. Por otro, por el descubrimiento que el ser personal hace de la correligación (**MH**, 197-198). Actúa el ser personal, así, en tanto que "hombre radicalizado... que descubre que coexiste en Dios con los otros hombres" (**MH**, 236).

La individualidad del ser personal se halla religada a Dios y tiene que ejecutar su correligación. ¿En qué consiste tal correligación? La inquietud radical del ser personal, el acto de verterse hacia fuera, le hace encontrarse con los otros, las "personas exteriores" (**MH**, 148). Laín sigue aquí a Dilthey en su descripción del encuentro con los otros. Distingue nuestro autor, en consecuencia, en la persona y su encuentro con los otros, una serie de características. La primera será el considerar al ser personal como "resistencia" y "unidad volitiva" (**MH**, 147). En segundo lugar, la persona es contemplada como "fin autónomo" (**MH**, 148). A continuación, como "acción creadora y expresiva" (**MH**, 151). Por último, el encuentro es entendido como comprensión personal de lo "más escondido y profundo" (**MH**, 155). Sin embargo, Laín encuentra insuficiente la formulación diltheyana ya que, según su criterio, Dilthey no da respuesta a la pregunta por el ser personal, por su realidad ontológica radicada en la

historia. Afirma, en consecuencia, que a despecho de lo valioso de la formulación diltheyana se echa en falta, en el mundo histórico, "la certeza de lo sustancial humano" (**MH**, 163). ¿Cómo podrá resolverse, en consecuencia, el conocimiento del prójimo en orden a establecer su relación ontológica con el ser personal?

Arranca Laín de la consideración diltheyana de la persona como unidad volitiva (**MH**, 147). Critica, a continuación, en este autor, la utilización del razonamiento por analogía que viene empleándose, desde Descartes, para dar razón del conocimiento de las personas exteriores. Este razonamiento consiste en suponer que los otros son semejantes al sujeto personal, en cuanto éste es sujeto intencional que advierte la resistencia de lo exterior. El ser personal, siguiendo este argumento en forma deductiva, inferirá la existencia de los otros -de su fondo personal-, a partir de la suya propia. Esto, para Laín, es insuficiente. Tampoco le parece suficiente el concepto diltheyano de *comprensión*, ya que para Laín *comprensión* significa el acceso del ser personal a la esencia intemporal del espíritu (**MH**, 156). En el concepto diltheyano de *comprensión*, según Laín, el ser personal del otro sólo aparecerá como probable. Para nuestro autor, sin embargo, sólo será genuina la *comprensión* de los actos del otro cuando el sujeto advierte que "existe una certidumbre anterior e indestructible acerca de la realidad de tales actos" (**MH**, 161). Con otras palabras, cuando el otro se

descubre -esto es, se revela- ante el ser personal como "una «cierta» realidad personal, actualizada y vertida al suceder histórico espiritual a través de unos actos perceptibles de intención y sentido «inciertos»" (**MH**, 162).

En la existencia humana se revela necesaria la presencia de otros, incluso en las existencias solitarias como las de un Robinson[13]. En éste, la esfera del tú o del nosotros aparece como fruto de una insatisfacción y vacío de la propia soledad (**MH**, 177). Junto a ésta tiene lugar la inquietud, entendida por Laín como constitutivo verterse hacia fuera del ser personal. Verterse hacia fuera es, para nuestro autor, ponerse en marcha -ser *homo viator*- hacia la meta del ser personal que es la religación.

Sin embargo, en el análisis del fenómeno del encuentro con los otros tiene lugar, para Laín, diversos niveles o mecanisnos de aparición del "tú", según el grupo a que el "tú" singular pertenezca y lo profundo de su "projimidad" (**MH**, 182). Es valioso para el estudio de la antropología de nuestro autor las consideraciones fenomenológicas que establece en el estudio del fenómeno del encuentro. Advierte Laín, en primer lugar, que muchas de las viviencias son compartidas; esto es, que el otro existe en mí como reminiscencia o recuerdo (**MH**, 184). En segundo lugar, que en el ser personal hay vivencias propias y auténticas; o lo que es lo mismo, que "lo mío" es

irreductiblemente personal. En tercer lugar, afirma Laín la existencia de vivencias "apoyadas" en el ser personal; esto es, vivencias existentes en una zona de lábil pertenencia, dadas pero no poseídas. En otras palabras, lo "en mí" (**MH**, 185)[14]. Por último, nuesto autor asegura que a través de la expresión se perciben "genuinos datos espirituales" de otros seres personales; esto es, en sus propias palabras, que "el «sentido» de la expresión se percibe independientemente de su soporte anatómico y con anterioridad a él" (**MH**,186). Armado con estas puntualizaciones, intentará Laín el análisis de la relación intencional del ser personal propio con el ser personal ajeno.

En primer lugar, el otro aparece frente al yo precisamente por ser el otro un individuo "y no individuo por ser otro" (**MH**,188). Para Laín, el ser personal aprehende la realidad exterior denominada "otro", no por ser un cuerpo ajeno ni por inferir contenidos vivenciales o intencionales en el otro, al modo como lo hace el razonamiento por analogía. Por el contrario, según nuestro autor, el ser personal es una "conciencia de no-participación" de las circunstancias personales del otro. El otro es el centro individual de un "torbellino vivencial" (**MH**,188). En consecuencia, para Laín, "cada uno de tales vórtices es un yo exterior, un tú" (**MH**, 189)[15].

Ese torbellino vivencial desde el cual el otro se

expresa puede ser, según nuestro autor, revelado al ser personal. La expresión del otro puede ser comprendida, pues tanto los actos como el ser personal del otro son intencionales. Tales actos intencionales expresivos pueden ser comprendidos mediante la intuición interna, ya que entre el ser personal y el otro está dada, para Laín, la coexistencia fundamental como seres religados. Así puede decir nuestro autor que el papel que desempeña la intuición interna es el "cumplimiento de actos espirituales del propio yo como el de otros referidos a un yo ajeno" (**MH**,191). Por otro lado, como se mencionó anteriormente, Laín afirma que al cuerpo no son referidos todos los objetos, sino que éste actúa de mera *conditio sine qua non* para la comprensión de los actos del otro. El papel del cuerpo, según Laín, es de analizador de las vivencias, catalizador de ellas por efecto de la discriminación y limitador de la vida histórica[16].

Sin embargo, Laín piensa que esto es sólo un análisis superficial del problema. Al hilo del pensamiento de Scheler, afirma nuestro autor que el fenomenólogo muniqués no se ha dado cuenta de la gran profundidad que tiene el problema del análisis sobre la real percepción del tú (**MH**, 191). Se pregunta Laín, en consecuencia, acerca de la esencia de la convivencia con el otro, en orden a afirmar la certeza de la existencia de alguien ajeno y autónomo, de la seguridad sobre la percepción y comprensión de las vivencias propias del otro. Rechaza, por incompletos, los

conceptos de movimiento expresivo (Buitendijk y Plessner) y de resistencia (Dilthey). La existencia auténtica del otro viene dada, entonces, según Laín, por dos descubrimientos, "la esfera de lo autónomo" en cuanto la percepción y comprensión del otro es inaprensible, y la "personal libertad" del otro, que modula la expresión con la que el otro aparece al ser personal que trata de comprenderle en su intimidad (**MH**,193). El fondo real del otro, su intimidad "transinteligible e inaccesible" se ofrece al ser personal, en consecuencia, como libertad (**MH**, 195). Y es esa libertad, según Laín, la que cerciora al ser personal sobre la existencia del otro, la que se modula mediante la revelación y el ocultamiento. Esto es, el ser personal del otro se expresa; pero puede no hacerlo usando de su libertad. La libertad, para Laín, "permite a la persona el acto fundamental de «poder callar»" (Scheler)[17].

¿Es suficiente, para Laín, la comprensión del ser personal del otro como libertad? Aun a pesar de su fondo inaccesible y susceptible de ensimismamiento, ¿puede comprenderse al otro como ser intencional únicamente? La respuesta de Laín viene de la mano de Heidegger y de Zubiri. Para Heidegger el *Dasein* es *Mitsein*. En términos del primer Laín, antropologizando los conceptos heideggerianos, el ser personal es constitutiva coexistencia. Con Zubiri, afirma nuestro autor que el hombre está religado *a priori* al principio "que hace que

haya", y también con los otros seres personales y con el mundo como totalidad óntica. Coexistencia intramundana y religación se dan la mano en orden a establecer una teoría del ser personal como coexistencia plena. Tal coexistencia se manifiesta, según Laín, en el aspecto intramundano como "cuidado", y en la esfera extramundana como religación con "lo que hace que haya". La "procura" heideggeriana sirve a Laín para afirmar el acercamiento amoroso al otro. Este acercamiento no debe ser confundido con la condición instrumental que un hombre pudiera tener para otro. La procura es para Laín "aquello por lo que el hombre no se encuentra existencialmente solo, a pesar de consistir su ser en la co-existencia" (**MH**, 200)[18]. Laín trata de deslindar, pues, la procura intramundana de la procura espiritual. Coexistir es más que meramente estar en el mundo con el otro.Procura con el otro es ofrecerse al otro. Esto es, la procura es el ofrecimiento amoroso del ser personal al otro, en tanto que éste es, también, ser personal. La procura es, en fin, oblación, y atañe "a la existencia misma del otro" (**MH**, 201).

1.3.- Realidad humana individual que actúa en el mundo.

¿Cuál es el modo propio de actuar en el mundo del ser personal, en tanto que realidad espiritual? Laín -como hemos mencionado más atrás- antropologiza la antinomia heideggeriana de existencia auténtica-existencia inauténtica. Y la refiere al problema de la coexistencia con el otro. Las esferas de conocimiento se refieren, según nuestro autor, a los tres órdenes siguientes: el primero es el mundo exterior, entendido como hecho natural. El segundo a la coexistencia con el fenómeno expresivo, esto es, con el otro. Esta coexistencia se basa en la certeza acerca de la real existencia del otro. El tercero de los órdenes de conocimiento se refiere a la existencia de un "algo por cuya virtud o «fuerza» es enviada o arrojada al ser nuestra existencia y que, consecuentemente, constituye el fundamento necesario del «ir haciéndose» que es el existir humano", esto es, Dios (**MH**, 203)[19]. Estas tres esferas de conocimiento se refieren a los tres órdenes de "resistencia" con que la realidad se presenta al ser personal. Pero el existir del ser personal se da en el mundo, en la historia. El ser personal del hombre, según Laín, es biografía, en cuanto que es vivencia del espacio y del tiempo. En tal espacio y tiempo también coexiste con los otros, fundándose en la certeza, ya lo vimos, de su existencia real basada en la religación.

Laín quiere ir más lejos en la consideración

pormenorizada de la esencia de la coexistencia. Quiere profundizar, además, en el orden inteligible, acerca del fundamento que da existencia real a la coexistencia. Dicho de otra forma: quiere establecer su base ontológica. Para ello, como hemos dicho, nuestro autor distingue la "existencia inauténtica" de Heidegger, el existir en la historia como uno de tantos (*das Man*), de la existencia auténtica del hombre en cuanto co-existe, co-es con el otro. El ser personal y la persona exterior son, para Laín, sucesos, biografías, intencionalidades expresivas con un núcleo espiritual. En el encuentro con el otro el ser personal sale de sí, "se desvive", según nuestro autor. El desvivirse del ser personal por el otro, se pregunta Laín, ¿es la pérdida únicamente de "vida temporal en favor de una sobreautenticidad de su misma existencia aniquilándose para realmente ser?" (**MH**, 212). Y se pregunta también si ese salir de sí es co-estar, existencia cotidiana e inauténtica, como el pensador de Friburgo afirma. ¿Cómo podría, pues, conservarse la autenticidad del ser personal en su coexistencia con el otro? La respuesta, tomada de Heidegger, pero ontológicamente modificada por Laín, dice que la existencia cotidiana puede ser vivida auténticamente siempre que "sea realizada con ánimo o intención de destino, esto es, de historia o de salvación". La coexistencia cotidiana del ser personal cristiano estará referida, pues, a un destino de salvación con el prójimo, "a la vez suyo y comunal". Esto es, la salvación coexistencial del ser personal con el otro ser personal se

dará, para Laín, "en el cuerpo místico y a su través" (**MH**, 215).

Resumiendo: según nuestro autor, el ser personal, en tanto intencionalidad expresiva, es un ser abierto al mundo y a la comprensión de los otros, los prójimos. Su co-existencia en el mundo sólo será auténtica en el amoroso vivir cotidiano con el otro, procurando su salvación -la salvación de su cuerpo y de su alma-, en la consecución de un destino comunal basado en la revelación. Revelación que es singularmente cristiana. La existencia auténtica del hombre es, pues, para Laín, aquella que ejecuta el destino comunal desde su confesión de ser cristiano.

Una vez apuntado lo anterior, vengamos a lo que para Laín es una intención complementaria de esta primera obra de su producción antropológico-metafísica. En ella quiere establecer una ontología del ser personal que, existiendo en la historia, se salve de ella y la supere a través de la coexistencia amorosa con los otros seres personales. La existencia del ser personal, habitante de la historia, es soteriológicamente considerada por nuestro autor. De esta forma, el sentido de la existencia del ser personal es catarsis y curación, tanto en el plano religioso como en el que se refiere directamente a su cuerpo. Esta es la razón, a nuestro juicio, de que aborde con intención de escudriñamiento ontológico el caso singular de la Medicina.

La Medicina ha venido siendo a lo largo de la historia, según Laín, más técnica que arte. Esto es, la preocupación principal del médico por el "hacer" ha estado fundada en un saber teórico, deficiente en lo que toca a la consideración del sujeto, del ser personal en la Medicina. La ausencia de mención acerca de la posibilitación de la existencia auténtica del otro, cuando el otro es un ser personal enfermo, es la crítica fundamental que Laín dirige contra la práctica habitual del médico[20]. Vengamos, pues, al hombre como arrojado a la existencia, "vocado" a la acción y, singularmente, a la acción de ser médico. Nuestro autor tiene implícitas en su texto las siguientes preguntas: ¿Cuál es la realidad esencial del ser personal en tanto que médico? ¿En qué consiste -o debe consistir- su actuación en el mundo? Y, complementariamente, ¿en qué consiste la realidad del ser enfermo?

Habíamos mencionado que, para Laín, la coexistencia plena del ser personal con el otro se manifiesta en forma de acercamiento amoroso. Dicho de otra forma, de "procura"[21]. Distingue nuestro autor, con Heidegger, dos modos de procura: la de sustitución, en la cual el otro "queda en situación de dependencia o dominación respecto al que por él procura" (**MH**, 200); la de prevención, en la que se cuida al otro, "en orden a su «poder ser» existencial". Este último modo de procura queda ejemplificado por "el consejo del sacerdote en el confesionario y...el del médico al neurótico" (**MH**,201). El

acto médico es, para Laín, una situación mixta entre ambos modos de procura. La procura médica sustitutiva es, en principio, el tratamiento del otro como objeto, en tanto el enfermo se convierte en súbdito y el médico en guía o conductor[22]. La procura preventiva, por otro lado significa, también provisionalmente, el ahondamiento por parte del médico en la personalidad del enfermo, esto es, tratarle en cuanto ser personal. Consecuentemente, ahondamiento en su biografía y ofrecimiento de nuevos ámbitos para su libertad[23].

¿Qué significa todo ello en orden a la consideración ontológica del ser personal? Como anteriormente apuntábamos, el trato del médico con el enfermo es, asimismo, coexistencia. ¿De qué forma se manifiesta esta coexistencia entre dos seres personales, singularmente médico y enfermo?, ¿Cuál será el desarrollo ulterior de ambas formas de procura en el acto médico?, ¿Hacia dónde tiende, pues, la relación médica auténtica, no meramente adjetiva? Laín afirma que "la procura del médico por su paciente será un modo de existir auténtico en tanto sea cumplida en el marco de un destino comunal a los dos; esto es, dentro de un entendimiento religioso o histórico-nacional del acto de curarle" (**MH**, 215-216). La definición de Laín es tajante, pero con todo y con eso, tal definición requiere ulterior análisis. Nos preguntábamos anteriormente por la constitución ontológica de la autenticidad de la relación entre médico y enfermo y, consecuentemente, por

su estructura, dinámica y final. Analicemos, pues, con algún pormenor, el aserto de Laín.

A.- He aquí al médico, poseedor de saber y vocado a su quehacer. Ante él viene un enfermo que demanda ayuda terapéutica, esto es, le habla. El médico reconoce en el otro, no meramente un cuerpo sino, en principio, a un ser personal dotado de intencionalidad expresiva. Pero el médico, según Laín, va más lejos. En el acto médico existe también por parte del curador, "primariamente y siempre un irreductible fenómeno intuitivo y activo" de ayuda a ese ser le que habla (**MH**, 12). Esto quiere decir que el quehacer médico es, ante todo, "vocación", ya que el médico acude a tratar al otro como ser personal. Afirma Laín que el médico debe comprender al ser personal *sub specie aeterni*. Es decir, el médico debe atender al hombre desde una postura religiosa, reconociéndole como ser personal religado *a priori*. Sin esa comprensión religiosa, dice Laín, "no hay posibilidad de comprender el dolor de otro hombre; sin comprender ese dolor...no hay acto médico posible" (**MH**, 47). Aquí vemos operar el sentimiento del "nosotros", de forma primaria, sobre la posterior separación entre el "tú" y el "yo" del médico y el enfermo. Además, en la comprensión de este dolor del paciente, el médico debe adelantarse existencialmente al enfermo (**MH**, 276). Quiere esto decir que el médico debe ir por delante del curso de la enfermedad, para prevenir y conducir a quien demanda su ayuda. La procura del acto médico es, para Laín, un desvivirse por el ser personal del enfermo. El

desvivirse significa, pues, cuidado amoroso del curso de la enfermedad y el restablecimiento de la salud. ¿Qué es, pues, según hemos visto en Laín, ese acto de intuición primaria del médico sino un acto de amor y ayuda? Pero esto se tratará en detalle más adelante. Vayamos ahora con el siguiente paso del acto médico.

B.- En cuanto el enfermo se presenta al médico, no aparece ante éste, según Laín, como sólo un cuerpo sufriente, sino como un ser personal aquejado de una dolencia. Así, pues, el médico no ejercerá sobre él una única visión objetivadora de la realidad corporal que tiene delante. No podrá verlo, en consecuencia, sólo como objeto. A los objetos se los contempla a distancia. Para Laín, tal modo de contemplación, gozosa en el caso de ser una cosa bella, recibe el nombre de "amor distante" (**MH**, 218). Pero, según nuestro autor, la persona no puede ser reducida a objeto, en tanto que la persona es una conciencia intencional que se expresa. Y manifiesta, singularmente, dolor. El amor a una persona tiene que ser "un penetrar activo dentro de ella... coejecutando con ella actos valiosos" (**MH**,219). A este movimiento amoroso del ser personal hacia el otro lo denomina Laín "amor instante". En el "amor instante" se verifica la comprensión del otro como ser personal, en un sentido a la vez revelador y oculto. Esto es, el otro se abre a nosotros y manifiesta su ser de forma patente. Sin embargo, al mismo tiempo lo oculta, ya que para Laín las esferas de lo autónomo y lo

personal del otro abren y cierran a la vez la comprensión de aquello en que su ser personal pueda consistir.

C.-Por lo tanto, el reconocimiento del otro como ser personal enfermo no puede quedar en ese estado de ambigüedad. La coexistencia auténtica entre médico y enfermo, reconocidos ambos como seres personales, se manifiesta desde su instalación en la creencia. Afirma Laín que "la creencia, unida al «amor instante» da todos los tipos posibles de lo que habitualmente se conoce con el nombre de amor personal" (**MH**, 224). A esta clase de amor lo denomina nuestro autor "amor de revelación o creyente". En síntesis: en una primera aproximación, el acto médico debe ser más que contemplación y más que coejecución de dos seres personales, el curador y el enfermo. Tiene que ser, según Laín, creyente, en orden a su autenticidad. Debe respetarse, de forma paralela, las esferas de autonomía y libertad del otro.

Pero, a todo esto, ¿qué es la creencia? Necesitamos saberlo para comprender dónde está instalado el ser personal respecto al mundo en tanto que real y, por esto mismo, en tanto está religado. Laín responde que la creencia "consiste en una suerte de secreta evidencia por cuya virtud se nos revela intuitivamente la realidad en un destino comunal... que codetermina nuestro singular y auténtico destino"[24]. Por tanto, prosigue Laín, el amor creyente "supone el descubrimiento de un destino, de un co-

destino y su aceptación" (**MH**, 230). Podemos inferir de lo expuesto que la coexistencia entre médico y enfermo tiene su base en el descubrimiento de un destino común. El asentimiento personal a tal co-destino lo entiende Laín como la aceptación de una creencia "rectora y reveladora...una revelación" (**MH**, 232). En el amigo, como en el enfermo, el ser personal descubre un "nosotros". Añade más adelante Laín, que no podemos detenernos en el destino singular del hombre, esto es, en su temporalidad, cuando emprendemos el análisis profundo de la existencia del ser personal. Antes bien, hay que ir al fondo de la indagación fenomenológica, esto es, hay que llegar al "polo íntimo suyo de donde le viene el fundamento de ir siendo en el tiempo y su misividad, su condición de ser enviada o lanzada a ese ir siendo. En definitiva, de lo sobretemporal, de Dios" (**MH**,234). De este modo, la visión del hombre *sub specie aeterni* muestra la radicalidad de la existencia del ser personal. Ese "hombre radicalizado" ejecuta su codestino con los otros seres personales, y descubre que la coexistencia con los otros es "correligación en Dios". En otras palabras, para Laín, tanto el fundamento del vivir comunal humano, así como su meta es la divinidad. De esta manera, el amor creyente del ser personal hacia el otro, efundido y donado en el destino común es, en el tiempo "un polo de contacto de la temporalidad del existir con el fundamento «que hace que sea»" (**MH**, 236). Para Laín, entonces, tanto la creencia como el amor creyente se basan en una norma objetiva: la

revelación religiosa. De este modo, dice nuestro autor que "sólo la norma objetiva salva de la cotidianidad" (**MH**, 243). En síntesis: el ser personal, para Laín, se encuentra co-rreligado a Dios en el destino comunal con el otro, a través de la creencia. Esta creencia se funda en la revelación, singularmente cristiana, como norma objetiva de acción en el mundo.

Volvamos, pues, a nuestra pregunta inicial y formulémosla de nuevo: ¿En qué consiste la auténtica relación entre médico y enfermo en tanto que seres personales?, ¿Cuál es su estructura, su dinámica y su final? Hemos repasado las afirmaciones de Laín acerca del codestino y la existencia auténtica del ser personal en Dios, y hemos visto que Laín dice que la correligación es la meta final de los seres personales. ¿Cómo debe actuar, pues, el médico auténtico en orden a la consecución de la correligación mutua entre él y el enfermo? En conexión con esta pregunta, otra viene a las mientes, que creemos debe ser contestada con anterioridad. ¿Qué es el "estado de enfermedad"? Dicho de otro modo, ¿Qué es "ser enfermo"? Debemos comenzar por intentar la contestación de esta última pregunta y, desde ella, abordar la respuesta de las dos anteriores.

Existir como ser personal enfermo es, según Laín, existir en primer lugar como totalidad personal menesterosa. El ser personal del enfermo demanda ayuda como

primera instancia del acto médico. El acto médico ha de comenzar con el diálogo entre el médico y el enfermo (**MH**, 265). El acto intuitivo del médico -ya lo vimos- que se produce ante la visión del enfermo es, por otra parte, previo al inicio del diálogo. El médico, entonces debe poner atención a la demanda de ayuda del enfermo y, luego del diálogo, llega a la creencia de "este hombre está enfermo" (**MH**, 266). Diálogo y creencia fundan, pues,la coexistencia entre médico y enfermo. El médico advierte dos instancias en el ser del enfermo. La primera de ellas se refiere a que el síntoma es expresión o manifestación de un «estar enfermo» patente a la conciencia del paciente u oculto a ella. La segunda dice que la enfermedad es propia del ser personal del enfermo, esto es, la enfermedad es su enfermedad. La consideración médica auténtica es, pues, para Laín, el tratamiento -manejo, manipulación- del enfermo como ser personal. El enfermo es, para nuestro autor, intencionalidad expresiva dotada de centro espiritual, desde el cual brota la demanda de ayuda.

La enfermedad es biográfica, asegura Laín, ya que el enfermo la vive como "amenaza contra su destino existencial". El médico, por consiguiente, instalado en la creencia amorosa y reveladora -ya que para nuestro autor la procura ejercida por el médico es preventiva-, coejecuta el destino del enfermo. Este destino, ya lo hemos mencionado, es comunal, y "sólo en cuanto lo es puede el médico «coejecutar», por obra de su amor creyente, el

«estar-enfermo» del hombre desvalido que le busca". "Estar-enfermo", esto es, la existencia del ser personal como ser enfermo, añade Laín, es "una forma de existir desvalidamente en el destino" (**MH**, 273). Esta existencia desvalida, menesterosa de ayuda es tratada por el médico, según nuestro autor, mediante la procura preventiva. El médico coejecuta la enfermedad de ese ser personal sufriente y, adelantándose a él en curso de su biografía de ser enfermo, advierte "los cuidados que a éste le acechan, sin que él lo sepa, en su amenazado porvenir". La previsión existencial del médico con respecto al enfermo es posible ya que, para Laín, el médico es superior al enfermo "en el destino comunal que la existencia revela" (**MH**, 276). ¿Por qué el médico es superior al enfermo en el destino comunal? Ya hemos aludido a ello: por obra de su saber y su quehacer. El médico se convierte en "curador", ya que la raíz ontológica de su ser médico es la procura preventiva y sustutitiva. De esta manera, puede afirmar Laín que el médico posee "preeminencia existencial ante el paciente" (**MH**, 277). El médico, mediante la coejecución de la enfermedad de otro, convierte tal encuentro en "destino comunal". En síntesis: la autenticidad del acto médico y de la relación ontológica entre médico y enfermo descansa, según Laín, en la coejecución de la biografía del enfermo por parte del médico y, consiguientemente, la conversión del acto médico en destino comunal[25]. Cita nuestro autor a Freyer, quien recoge el concepto, original de V. von Weizsäcker, de *Weggenossenschaft*. Laín lo traduce como

"camaradas de un mismo camino", y en este concepto ve nuestro autor claramente expresada su afirmación de codestino entre médico y enfermo[26]. Al mismo tiempo recoge una frase de von Weiszäcker que dice: "Nosotros -los médicos- tenemos que... *posibilitar hombres*"[27]. Con ello Laín se refiere a la acción que la procura preventiva del médico ejerce sobre el destino del enfermo, al adelantarse existencialmente a él mediante su saber. La coejecución del médico con el paciente no sólo se efectúa en el acto de hacer suya la enfermedad, sino en el adelantamiento existencial dentro del destino común. En pocas palabras, en el acto médico, al curador corresponde, en primer lugar la preeminencia debido a su saber; en segundo lugar, corresponde la coejecución, por modo de coexistencia biográfica con el ser personal del enfermo, ese que pide ayuda y se entrega a su ser desde la menesterosidad de su dolencia. Esta entrega activa del enfermo al médico es oblación del ser personal a la procura del médico. La entrega es, pues, una invitación a hacer patente la religación entre los dos seres, a desvelarla y coejecutarla en forma de correligación. Esta supone, para Laín, la trascendencia del destino comunal en Dios.

Pese a todo lo anterior, subsiste la pregunta inicial a esta serie de pesquisas. Esto es, ¿cómo es el acto médico genuino, la auténtica relación entre seres personales, singularmente médico y enfermo? Para Laín el médico, en primer lugar, debe estar vocado a su quehacer, ya que para la ejecución concienzuda de la vocación de ser médico, es

necesario el "heroísmo habitual de la coexistencia" (**MH**, 284). El enfrentamiento cotidiano y valeroso del médico con el ser personal enfermo es heroísmo, ya que el curador debe coejecutar amorosamente su dolor físico y espiritual. El desvalimiento angustioso del enfermo ante la muerte sería el ejemplo egregio, según Laín, de la cojecución heroica habitual del médico. Por eso, el médico debe coejecutar con el enfermo el nivel en que se halle situada la existencia de éste. Cotidiana o egregiamente, la existencia personal del enfermo debe ser, según nuestro autor, aprehendida amorosa y creyentemente, para que la cojecución y coexistencia auténticas tengan expresión. Dice, así, que hay que librarse de pensar que "la autenticidad requiere gestos solemnes... en cualquier enfermedad puede revelarse un auténtico «estar enfermo»" (**MH**, 289). Como vemos, Laín enfatiza la importancia que debe tener la relación genuina entre seres personales que coejecutan un destino común basado en la revelación y la correligación. Esto es posible, según nuestro autor, porque el médico vive intencional y alertadamente instalado en la época histórica en la que le ha tocado vivir.

La procura del médico por el ser personal del enfermo, coejecutada en el destino comunal, entrena y adiestra al enfermo a "autentificar su existencia". Esto significa para Laín, la posibilitación de su existencia[28]. Quiere con ello decir nuestro autor que mediante el tratamiento se consigue "la reinstalación o reinstitución -que no

restitución- de ese hombre a la vida histórico social" (**MH**, 298). El tratamiento, para Laín, consiste en técnicas diagnósticas y técnicas terapéuticas. Las primeras son medios por los cuales el médico puede conseguir "una cabal comprensión de la situación de la persona enferma en su destino" (**MH**, 300)[29]. Las segundas son medios, al servicio de la reinstalación que el médico efectúa en el enfermo, en su propio destino como ser personal. Sólo ejecutando estas técnicas con amor creyente en el enfermo podrá el médico, para Laín, obrar de manera genuinamente personal. Esto es, el médico dará corroboración ontológica a su acción instintiva y creyente en el enfermo como ser personal.

Laín entiende que las técnicas que el médico debe poner en ación en orden a la reinstalación del enfermo en su destino son "consuelo, consejo y conducción por obra de la coexistencia" (**MH**, 303). Recoge, en este sentido, una idea de Sigerist para quien la enfermedad es soledad[30]. El enfermo, instalado en la menesterosidad y desvalimiento pide ayuda al médico. El <u>consuelo</u> es proporcionado, para Laín, en forma de "apoyo crencial que acompañe a la existencia en el vacío del enfermo" (**MH**,304). El consuelo es, junto a la prescripción médica, un acto de procura a la cual el médico auténtico -y, singularmente, cristiano- ha de encaminar su coexistencia cojecutiva con el enfermo. El <u>consejo</u> es la segunda de las técnicas que, para Laín, el médico debe emplear en la coejecución coexistencial con

el ser personal del enfermo. Su autenticidad se revela como "una voz allende nuestra finitud existencial". Esto es, para Laín, el consejo tiene su origen en el misterio. El consejo desvela y oculta, ya que la palabra es al mismo tiempo transparente y opaca en el desarrollo del quehacer existencial. El desvalimiento del enfermo es, ya se ha visto más atrás, inseguridad ante la muerte y, por tanto, ante la trascendencia. El consejo del médico al ser persona el enfermo descansa, para Laín, sobre una creencia religiosa. Así, la reinstalación del enfermo en la correligación se verificará para nuestro autor "en el descanso de la existencia sobre su divina sustentación" (**MH**, 308). Sólo así, según Laín, el desvalimiento desaparecerá.

Vengamos a la última de las técnicas, la <u>conducción</u>, que para Laín es "consejo en acción, su verificación transitiva y facticia" (**MH**,309). La conducción es, como antes podíamos ver, posibilitación de la existencia del ser personal del enfermo. Así, según nuestro autor, el curador conduce al enfermo a nuevas posibilidades de vida. La conducción tiene como fundamento las procuras sustitutiva y preventiva. Asegura Laín por otro lado, al hilo de la concepción weberiana de autoridad, que la procura sustitutiva médica se ejerce desde el mando carismático, es decir, el mando "excepcionalmente revelado: héroe o caudillo" (**MH**,310)[31]. La conducción del médico sobre el ser personal del enfermo se realiza de esta forma, para

nuestro autor, desde su instalación en la revelación. El médico, según Laín, viene a ser "un poco representante de algo en que consiste el total apoyo de la existencia: de Dios" (**MH**,310). Asegura, además, que "la coexistencia religada conduce a Dios" (**MH**, 310-311). Teniendo en cuenta lo anterior, advierte Laín que no hay que perder de vista que la Medicina se ejerce sobre un cuerpo personal enfermo. Los síntomas empíricos son, pues, los que revelan el estado de enfermedad del ser personal. El médico, en consecuencia, debe atender a la consistencia y significación del síntoma, desde tres niveles distintos. El primero se atendrá a la reacción física, "referible a una causa exterior" (**MH**, 309). El segundo a la reacción viva, que el hombre como cuerpo opone a la "total constelación morbógena". El tecero es la reacción personal, que es biográfica, y en la cual surge la pregunta sobre el sentido del síntoma[32]. Esto quiere decir que la reacción personal es la significación que posee para el médico que sea la persona concreta a quien atiende, quien muestre un determinado síntoma. Será, en consecuencia, la reacción personal la que atraiga hacia el médico al ser personal del enfermo. Mediante ella el médico, según Laín, a través del diálogo y la procura preventiva coejecuta coexistencialmente la enfermedad. El acto de coejecución médica es, para nuestro autor, una instalación del ser personal del médico en el amor creyente y la religación; desde ella velará por el destino existencial del enfermo.

Enfatiza Laín, sin embargo, la atención que debe poner el médico a los tres niveles de análisis del síntoma, ya que éste se presenta como unidad. La actividad del médico en el trato con el ser personal del paciente debe consistir, para nuestro autor, en la "consoladora y comprensiva coexistencia, empiria positiva y teoría racional" (**MH**, 326). Al hilo de su consideración del síntoma, hace Laín un breve excursus histórico acerca de lo que han sido las composiciones de las historias clínicas: *de visu*, en el médico griego; "tipo morboso" en el Renacimiento; "funcional", a principios del siglo XX. Menciona que, ya a mediados de este siglo, se va imponiendo una concepción personalista adecuada pero insuficiente, de la mano de Viktor von Weizsäcker, en la elaboración de las historias clínicas. Dice el médico de Heidelberg que la historia clínica es "testimonio de la subjetividad de dos hombres, el médico y el enfermo; los cuales, en trabajo común, se esfuerzan por una meta objetiva, la salud del último" (**MH**, 331). Pero, como decimos, para Laín esto no es suficiente. El trato al ser del enfermo como ser personal consiste, para nuestro autor, en la coejecución amorosa, en destino comunal y correligación en Dios. Tal es, para Laín, el acto médico genuino. La teologización de la medicina personalista de von Weizsäcker la hace Laín de mano de las consideraciones ontológicas de Xavier Zubiri[33].

En síntesis: al hilo de la pregunta por la

autenticidad de la relación médico-enfermo, en tanto que seres personales, inquiríamos lo que para Laín es, en este ensayo, la realidad ontológica del estado de enfermedad. Esta última quedaba expresada, en afirmación de nuestro autor, como desvalimiento y petición de ayuda. El acto médico genuino, la auténtica relación entre médico y enfermo la mostraba Laín como consuelo, consejo y conducción, según la coejecución coexistencial amorosa del médico con el enfermo. El médico, una vez considerados los síntomas y su significación personal, reconduce al ser personal del enfermo hacia nuevas posibilidades existenciales. El acto médico genuino se ejecuta así, para nuestro autor, fundado en la revelación, la creencia y la correligación.

1.4.- Realidad humana que actúa en el mundo desde su centro psíquico espiritual.

La consideración ontológica del ser personal nos ha llevado a descubrir que, para Laín, el ser del hombre posee un fondo personal supratemporal y supraespacial religado *a priori* a Dios[34]. Por consiguiente, su existencia en el mundo le viene dada por la caracterización ontológica de co-ser y co-estar con los otros seres personales. La coexistencia auténtica se manifiesta, para nuestro autor, en la procura amorosa por el otro. La coejecución de la coexistencia y la procura amorosa se patentiza en el descubrimiento de un destino comunal, personal o histórico que tiene su meta en la correligación. Las bases de la correligación son, para Laín, la revelación y la creencia. Revelación singularmente cristiana apostólica, y creencia en un Dios personal en cuyo cuerpo místico el ser personal se halla instalado *a priori*. El centro psíquico espiritual del hombre es pues, para nuestro autor, el alma menesterosa de salvación de que habla la doctrina cristiana. Desde estos presupuestos implícitos, patentizados a lo largo de **MH**, trata Laín la singular relación médico-enfermo desde una base ontológica y un fin evidentemente teológico.

1.5.- Conclusiones.

A.- En nuestro análisis de las bases ontológicas de **Medicina e Historia**, hemos descubierto los siguientes elementos de la antropología metafísica de Pedro Laín Entralgo. En primer lugar, la existencia de un yo personal, que es dualidad alma-cuerpo y criatura divina. En segundo, que para nuestro autor existe la apertura del ser personal al mundo y a los otros. Dicho de otro modo, la vida es acontecer histórico-espiritual. En tercer lugar, para Laín se manifiesta la autenticidad de la religación en la vida del hombre. Singularmente, la religación se manifiesta en la relación médico-enfermo a través de la procura,la coexistencia, el codestino y la correligación. En cuarto, para nuestro autor existe una neta separación, en el ser personal, entre el «hecho» de su cuerpo -susceptible de explicación científica y contemplación-, y el «suceso» de su persona, esto es, su biografía, que ha de ser comprendida, coejecutada y coexistencializada. En quinto lugar, Laín afirma la presencia del destino comunal del ser personal, ontológicamente instalado en la coexistencia y codestino de su comunidad existencial e histórica. En sexto, la fundamentación ontológica de la comunidad histórica y del ser personal en la trascendencia; por tanto, fundamentación ontológica de la existencia en la religación *a priori* a Dios. En séptimo lugar, y como

consecuencia de lo anterior, la fundamentación de la creencia en la Revelación cristiana; por consiguiente, autenticidad del ser personal y su salvación en una comunidad que tiene como base la existencia religiosa y como destino la salvación de la historia en Dios. En octavo, el esbozo de una teoría del amor, al servicio de la salvación trascendente. En noveno y último, la consideración histórica de la Medicina, en orden a la construcción de una teoría antropológica médico-existencial comprensiva y omniabarcadora.

B.- Todo lo considerado más arriba nos lleva a afirmar que las bases ontológicas del primer Laín están fundadas en una consideración católica del ser humano, de su vocación, misión e historia. Estas bases ontológicas pertenecen a la etapa "pística" antes aludida, en la cual Laín se vierte al pasado, buscando los fundamentos ontológicos de la existencia del ser personal del hombre. A lo largo de ella podemos estudiar a un Laín apodícticamente creencial y antirrelativista, que combina la fe, el rigor y la voluntad de diálogo mientras combate simultáneamente el relativismo historicista, positivista y científico. Al tiempo que realiza esta actividad, teologiza a pensadores como Dilthey, Scheler, Heidegger y Zubiri. Todo ello en orden a establecer una fundamentación religioso-totalitaria de la existencia del hombre como ser personal religado a Dios. No obstante, el intento

integrador en vistas a lograr una antropología médica comprensiva, es notable. Los elementos de la antropología médica -junto a la cual podemos encontrar ya algunos de una antropología general- serán desarrollados por Laín en obras y épocas posteriores con mayor detenimiento y, al mismo tiempo, con mayor grado de secularización. El paso desde un dualismo filosófico y religioso como el que aparece en **Medicina e Historia** (1941), hasta el "monismo materista" que es desarrollado tanto en **El cuerpo humano. Teoría actual** (1989), como en **Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del cuerpo humano** (1991), así lo atestigua[35].

NOTAS AL CAPITULO I

1. Laín cita de Ortega el concepto de "centauro ontológico" aproximándolo, a nuestro juicio, al establecido por Fray Luis de Granada. Dice éste último que: "Se tiene por una de las grandes maravillas de Dios haber dado tal virtud y facultad a nuestra ánima, que por una parte entienda las cosas altas como un ángel, y por otra engendre como un caballo; por ser ella la que da facultad para esta generación. De suerte que esto es como si hiciera Dios una criatura que fuera juntamente caballo y ángel" (**Símbolo**, I, XXXIV, cit. por Laín). Tras la cita directa, afirma nuestro autor: "Este maravilloso centauro ontológico es el hombre, sin mengua de la fundamental unidad de su ser: un microcosmos real animado desde dentro por un espíritu creado por Dios a su imagen y semejanza" (**AFL**, 128). Por su parte, Ortega en "Meditación de la técnica" (**OC**. V, 334; 1ª ed., 1947) expone que "el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella". Matiza, a continuación el pensador escurialense que lo que el hombre "tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico

ser. En cambio su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida... No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos".

A nuestro juicio, el Laín pístico no se hace eco de las precisiones cismundanas de Ortega, debido a que el punto de partida lainiano es el ser personal tal como lo concibe la religión católica. Para nuestro autor, el pregnante concepto de "centauro ontológico" define la condición natural del ser personal -naturaleza y psique- y su condición propiamente personal -biografía y espíritu transhistórico- que le es dada al hombre como creación a imagen y semejanza de Dios. El ser personal posee, pues, para Laín tanto naturaleza como historia. Indisolublemente unido a ellas se encuentra el espíritu, ápice del alma inmortal. El ser personal, como indivisible dualidad, se encuentra religado *a priori* a Dios.

2. Sin embargo, tal preocupación aparece ya, en germen, en el Laín joven. Véase artículos publicados en los dos únicos números que conoció -el tercero fue destruido ante la inminencia de la Guerra Civil- la revista *Norma. Revista*

de exaltación universitaria -"El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad", núm. 1, marzo de 1935; "Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual", núm. 2, abril de 1936. En ambos, Laín se muestra partidario de una lucha dialéctica en contra de las actitudes filosóficas mencionadas.

3. Combativo, sí, pero dialogante con lo que de provechoso pueda tener para el estudioso pístico ambas posturas filosóficas. La afirmación de la fe en el Dios cristiano, el apoyo que da al hombre su instalación en una creencia soteriológica son, sin embargo, armas dialécticas de ataque contra una ciencia abusivamente positivista y relativista, para nuestro autor.

4. Estos campos ontológicos no son abordados por nuestro autor de forma separada y sistemática, al menos en esta primera monografía. Sin embargo, sí tratará de hacerlo en el futuro cuando adopte el método, que Laín denomina siguiendo a Ortega "historia como sistema" (**HRF**, 150). Se trata de dividir el estudio del problema -antropológico y ontológico- en una primera parte histórica de revisión de fuentes, seguida de una segunda teórica de diálogo con las fuentes y consecutiva construcción teórica propia.

5. Para el Laín pístico la medicina es considerada como una

"antropología del hombre enfermo". Considerada así -afirma nuestro autor- la Medicina "adquiere un puesto concreto en la jerarquía de las ciencias" (**MH**, 44-45). La antropología médica debe tener *a radice*, para nuestro autor, una orientación personalista. La consideración del ser personal, en relación con la antropología médica que quiere esbozar Laín en **MH**, no se encuentra estricta y enumerativamente definido por las características de sano, sanable, enfermo, enfermable y mortal que hemos indicado -a modo de categorización sistemática- en el texto. Sin embargo, sí que podemos encontrar tales características en diversas páginas de **MH**: salud y enfermedad (102-103); curación del hombre enfermo como problema para la antropología médica (163); salud, enfermabilidad, enfermedad, curación y muerte, en las páginas destinadas al acto médico entendido como navegación por bordadas (339-341). Tendremos que esperar a su fase fílica para encontrar una definición sistemática de la antropología médica, entendida como "conocimiento científico del hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal" Matiza nuestro autor, sin embargo, que la antropología médica deberá fundarse en la antropología general, "o conocimiento científico y filosófico del hombre en cuanto tal" (**AM**, XXXI). En su época pística, sin embargo, preocupa a Laín de forma perentoria el establecimiento de los fundamentos de una antropología médica a la vez superadora del historicismo, personalista y cristiana. El hombre es, pues, para nuestro autor, un ser personal ontológicamente

centáurico, poseedor de un centro espiritual intencional y religado *a priori* a Dios.

6. El vocablo "nota" es frecuentemente usado por Husserl y por Zubiri para referirse a lo diferenciador y específico humano. Estos dos pensadores influyen decisivamente en Laín. El primero en lo que se refiere al método fenomenológico. Nuestro autor lo utiliza como método para hacerse preguntas por la esencia de los problemas que se plantea. El segundo, fuente reconocida por nuestro autor, ha influído de forma decisiva en la orientación de cuestiones metafísicas cardinales. (Cfr. prólogo de Laín al libro de Soler Puigoriol "**El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo**; Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966).

7. Cfr. el ensayo de X. Zubiri "En torno al problema de Dios", **NHD** 9ª ed. Alianza Editorial, Madrid, 1987, págs. 421-433.

8. Cfr. **MH**, las referencias a Dilthey y a Scheler. La idea de mundo como resistencia es tomada de ellos por nuestro autor.

9. En una extensa nota (**MH**, 29), Laín hace suya una definición de Scheler sobre el ser personal. El hombre

dentro de sí puede decir "yo mismo". Véase nota 11 infra.

10. En otras palabras, el *ser-en-el-mundo* de Heidegger. Laín critica a este pensador porque se atiene a una consideración puramente intramundana del ser. Por otro lado, es de observar que Laín antropologiza al pensador de Friburgo (**MH**, 65-66). Esto es, el *Dasein* ontológico -ser arrojado a la existencia- se convierte en "persona", en un "quién" para Laín. El ser, entonces, es un "yo mismo": el ser personal. Además, afirma Laín su sospecha -apoyándose en **Das Wesen der Stimmungen**, de Bollnow, págs. 22-29- de que la meditación ontológica de Heidegger posee supuestos antropológicos. Véase, en este sentido, la reseña al libro de Ortega **Historia como sistema**, titulada "Notas marginales al último libro de Ortega" y aparecida en la revista *Escorial*, cuaderno nº 7, Madrid, 1941, nota 2, pág. 309. La misma reseña, levemente modificada está recogida en **Vestigios** (1948), en el artículo titulado "Tres notas sobre Ortega y Gasset, donde reproduce, palabra por palabra (pág. 344, nota 4) el texto de la nota antes señalado.

11. Recoge Laín (**MH**, 29) la definición esencialista de Scheler sobre la persona: "unidad entitativa de actos diferentes en su esencia; unidad concreta y con esencia propia, que en sí misma precede a todas las diferencias esenciales de estos actos"(**FEW**, 397-398). Añade Laín a continuación su desacuerdo con dos argumentos de Scheler.

El primero tiene que ver con la negación que este pensador hace de la sustancialidad de la unidad personal. El segundo con la referencia total de los objetos al mundo personal (**MH**, 30). La matización que Laín hace a Scheler se basa en dos argumentos que ha de desarrollar a lo largo de **MH** de forma complementaria. El primero de estos argumentos afirma la religación -sustancial unidad espiritual- *a priori* del hombre, en tanto ser personal, a Dios (**MH**, 197-198). El segundo tiene que ver con la identificación que establece nuestro autor entre "cosa" y "hecho". Ambos son "naturaleza", mundo objetivo, susceptibles de tratamiento científico y, por lo tanto, de medida. Al "hecho" opone Laín la biografía eventual del ser personal (el "centauro ontológico", tomado de Ortega). El ser personal es portador de sentido, sustancialmente unido a Dios por la religación.

De estos dos argumentos deduce Laín la imposibilidad ontológica del solipsismo del ser personal. Como consecuencia, y en contra de lo que Scheler afirma, si las "cosas" estuvieran totalmente referidas al mundo personal, dice Laín, quedaría abierta la puerta al razonamiento por analogía, que utiliza con tanta frecuencia el solipsismo. Esta postura filosófica y su razonamiento consiguiente son imposibles desde la ontología de la religación y del ser personal (**MH**, 183-184). El ser personal es entendido por Laín como "centro de contemplación y acción... sólo desde el cual puedo decir «yo mismo»" (**MH**, 29). No puede haber

para nuestro autor, por consiguiente, un mundo único desde el "mí" personal.

12. Idea tomada de Dilthey, como reconoce nuestro autor, de "Die Biographie", en **Ges. Schr.** VII, pág. 247 (**MH**, 45, cit. por Laín).

13. Cfr. M. Scheler, **FEW**, 542-543. Citado por Laín (**MH**, 248).

14. Existe una acotación de puño y letra de Laín en el ejemplar de **MH** que estamos utilizando que dice, en la página 185, lo siguiente: "Dif. radical entre «en mí» y «mío»". Tal diferencia ontológica indicada en este ejemplar será expresamente formulada en obras posteriores (Cfr. **EE**, **TRO**, **DM**, **RME**, **Mh**). Agradecemos al profesor Orringer el préstamo de este ejemplar con acotaciones originales de Laín Entralgo.

15. Repárese en la utilización de las palabras "vórtice" y "torbellino". A pesar de rechazar el razonamiento por analogía de Descartes, Laín utiliza términos similares a los del pensador francés. Por otro lado, nuestro autor se encuentra en estos momentos en su etapa "pística" (1935-1948), y mantiene una postura dualista en cuanto a la constitución ontológica del ser personal.

Vimos más atrás que Laín afirma que la veraz comprensión de los actos del otro podría ser puesta en duda. Pero que más allá de toda duda, "por debajo" de ella, existe para Laín la certeza, "anterior e indestructible acerca de la realidad de tales actos"intencionales del individuo (**MH**,162). Tal certeza obra en el ser personal que percibe al otro de forma previa. En otras palabras: según Laín, el ser personal percibe al otro ya religado a Dios,en cuanto sus actos son reales porque se apoyan en el fundamento previo de la existencia de los hombres en Dios.

Por otro lado, en la concepción dualista de nuestro autor puede apreciarse el esfuerzo de superación del historicismo, así como un deseo de integración del concepto orteguiano de hombre como vida en curso. Dice Ortega que el hombre "no tiene naturaleza, sino que tiene... historia" (**OC**, VI, 41). Laín relacionará posteriormente la noción antropológico-historicista de Ortega con el concepto teológico de *homo viator* (Cfr. **MP**, 81; 90). El yo del aserto orteguiano es ese centro individual hacia el cual son atraídas las vivencias, las circunstancias. Para Laín, en consecuencia, se puede percibir y comprender al otro pues, como ser personal religado *a priori* a Dios, como centro intencional de actos y como *homo in via*. En otras palabras, el ser personal puede comprenderse como hombre en marcha, en juego dinámico con su circunstancia (torbellino de vivencias que son atraídas hacia el ser

personal). El concepto de "torbellino" sugiere -aparte de su parecido con el concepto cartesiano-, por vez primera una intuición en germen, que el propio Laín desarrollará más tarde conceptualmente. Nos referimos a su noción de vida humana como "espiral figural", modificación que Laín hace del concepto de "círculo figural" de Viktor von Weizsäcker (Cfr. **EE**, **TRO**, **CHTA**).

Con referencia al estudio de las diversas épocas intelectuales de Laín, véase el excelente artículo, citado en la introducción, de Orringer, N. R.: "Faith, Hope and Love: Stages of Laín Entralgo's Scientific Evolution", en *Letras Peninsulares*, v.1 nº 2, Fall 1988, págs. 133-150. El profesor Orringer propone una, a nuestro juicio acertada, triple división de las etapas intelectuales de Laín, basada en las virtudes teologales, de la manera siguiente: a la primera la denomina "pística", esto es dominada por la preocupación fundamental de la fe, y la periodiza desde 1935 -fecha del primer artículo de Laín- hasta 1948, cuando tiene lugar el abandono de las creencias falangistas de nuestro autor sobre el papel del Estado en cuanto encarnación del ideal "asuntivo y superador". La segunda época, dominada por la esperanza, la llamará Orringer "elpídica", y en ella se manifiesta la mirada esperanzada hacia el futuro propio y del país. Tiene lugar esta segunda etapa desde 1949 hasta 1961. En esta etapa hay un hito importante, a nuestro juicio, en 1956. Este año es la fecha de la salida del rectorado de la Universidad de

Madrid, y está marcada en su final por el desengaño definitivo del régimen de Franco y de la "mayoría por representación" en la esfera política. En la tercera es el amor la virtud manifestada de forma preponderante. Es la etapa "fílica",que dura hasta la actualidad. En esta es la vivencia del presente lo que importa. Y en el presente es donde hay que ejercer la filía, el *agápe* cristiano con los demás. Por otro lado, en el pensamiento político de Laín, la democracia plena ocupa ya un lugar principal. Es de observar, sin embargo, que las tres virtudes teologales están presentes en su primera época. Laín mismo lo reconoce de forma explícita en 1993 (**CEA**, 9). Así también las virtudes de la fe, la esperanza y el amor se encuentran desarrolladas epistemológicamente de modo variable en sus dos etapas subsiguientes. Sin embargo cada una de las vitudes teologales posee dominancia sobre las otras dos, del modo indicado más arriba en la clasificación de Orringer.

16. Más adelante, en su fase fílica, Laín cita a Scheler como fuente de la idea del cuerpo como analizador, catalizador y limitador, añadiéndole la característica de mediador (**TRO**, 197-201).

17. Para el fenomenólogo muniqués, el hombre es un "«libre» centro de actos moralmente responsable" (**Esencia y formas de la simpatía** (**EFS**, 302). Creemos que Scheler es la fuente

fenomenológica que, junto con la noción pística cristiana de intimidad del hombre, que determinan la consideración lainiana del ser personal como "esfera de lo autónomo".

18. Intramundana, hemos de entender. Apunta Laín en nota a pie de página que el autosuficiente está solo porque "no le falta nada"; y que el hombre también está "existencialmente solo" si no tiene a nadie por quien ejercer la procura, el cuidado del ser del otro.

19. Podemos observar aquí que Laín hace una lectura propia del ensayo de X. Zubiri "En torno al problema de Dios" (**NHD**, 417-454). En este ensayo Zubiri enfatiza que lo que va a tratar es, precisamente, el problema y no la solución de la existencia de Dios. Y llama "lo que hace que haya" a esa esfera prepotente que arroja al ser del hombre a la existencia. La sustitución de la expresión zubiriana mencionada por la palabra "Dios" por parte de Laín obedece, a nuestro juicio a un intento de dar un énfasis personalista a la correligación del ser personal humano con el Ser Personal divino. Conviene recordar, además, que esta época intelectual de Laín está dominada por la fe, y que su intento es establecer unas bases ontológicas firmes para la ciencia en general y la medicina en particular. Dentro de ésta, por otro lado, la coexistencia a que da lugar la relación médico-enfermo ocupa un lugar destacado en sus preocupaciones ontológicas. Efectivamente, para Laín, sólo

siendo seres personales religados por una creencia común, podrá tener lugar una auténtica coexistencia. De nuevo referimos al artículo del profesor Orringer mencionado en nota 15 supra.

20. La idea de la posibilitación de la existencia del enfermo la podemos encontrar en una fuente muy manejada, y mencionada por Laín. Se trata del médico de la Escuela de Heidelberg, Viktor von Weizsäcker. En su **Ärtzliche Fragen** (**ÄF**), pág. 49, dice: "Es wird auch ein wesentlicher Unterschied der ärztichen gegenüber der erzieherischen und geistlichen *Führung* sein, daß sie in diesem Sinne nicht von einer Idee abgeleitet werden darf; wir würden der natürlichen und zeitlichen Ordnung sonst zu nahe treten. *Wir haben nicht Menschen zu bilden, sondern zu ermöglichen*" (**Ärztliche Fragen, Vorlessungen über allgemeinen Therapie**; Zweite, durchgesehene Auflage. Leipzig: Georg Thieme Verlag, 1935). (La cursiva, en el original):

["Hay una diferencia esencial entre la conducción médica y la conducción educadora y espiritual, porque esa (la conducción médica) no puede ser deducida de una idea. De otra forma violaríamos el orden natural y el orden del tiempo. Nuestra tarea no es construir hombres, sino posibilitarlos"].

21. Si bien el concepto de "procura" original (*Fürsorge*),

que Laín toma de Heidegger, es más amplio. Incluye, junto con el sentimiento de cuidado amoroso, sentimientos "anímicos" (odio, resentimiento), e incluso indiferentes (**SZ**, 1ª sección, capítulo IV, parágrafo 26). A despecho de sus otras significaciones, Laín elegirá la del cuidado amoroso. Ello le permitirá teologizar el concepto, poniéndolo, por un lado, al servicio de la fundamentación ontológico-religiosa del ser personal; por otro lado, además, le servirá para establecer las bases de autenticidad que deberían guiar las relaciones entre el médico y el enfermo, de modo que cumplan su designio biográfico e histórico.

22. La noción del médico como conductor, del acto médico como conducción -*Führung*- aparece también en von Weizsäcker, op. cit., pág. 57. Dice el médico personalista: "Führung bedeutet beim Arzt, daß er dem Kranken einen neuen Spielraum für seine Freiheit gibt -nicht mehr" ["La conducción significa para el médico dar al enfermo un nuevo ámbito para su libertad, nada más"].

La conducción del enfermo por el médico establece una relación de distancia entre ambos que no debe ser rota. El médico -conductor- debe ser para el enfermo un "camarada", no un amigo. Von Weizsäcker llama a esta relación *Weggenossenschaft*, que Laín traduce por "camaradería itinerante" (**MH**, 227). Esta última idea será adoptada por Laín en obras posteriores, cada vez que describa la

relación entre médico y enfermo (Cfr. **EE**, **TRO**, **DM**). En síntesis: médico y enfermo serán camaradas que realizarán juntos el camino de la enfermedad y de la salud del enfermo. No podrán ser amigos en la relación médica, ya que el papel del médico como curador y conductor lo impide.

Por último, creemos ver en el concepto de *Weggenossenschaft* de von Weizsäcker una versión médica de la *Achtung* kantiana, de la distancia de respeto debido entre las personas en cuanto sujetos morales. Sin embargo, para el Laín de los primeros años cuarenta, la "camaradería itinerante" es, además de distancia respetuosa, una forma de ejecución del acto médico en el cual el curador está siempre por encima del enfermo debido a dos razones: la actitud menesterosa de ayuda que manifiesta el enfermo, y el saber propio del médico. La interpretación de von Weizsäcker por parte del Laín de la época pística se hace al servicio de un ideal teológico: el acto médico, como tratamiento y eventual curación, tendría su correlato en la religión. En ésta, la salvación se realiza a través de la catarsis purgativa del pecado y el reconocimiento del ser personal como ente religado a Dios. La salud fisica, así, está en estrecha relación con la salud espiritual (Cfr. también, **EP** (1961), ya perteneciente a la época "elpídica", donde Laín habla de la consideración teológica cristiana de la enfermedad).

23. De nuevo, esta idea la recoge Laín de von Weizsäcker, en **Ärztliche Fragen** (**ÄF**), op. cit., pág. 57. Cfr. nota 22 supra.

24. En su ensayo **Ideas y creencias** Ortega dice que la creencia es "aquello en lo que se está" (**OC.** V, 380). En su construcción de la definición de creencia, parece advertirse en Laín una heideggerización de Ortega, en el sentido de añadir al componente personal y vital de la creencia orteguiana el sentido comunal que toma del pensador de Friburgo. Al mismo tiempo, Laín teologiza la creencia, en cuanto utiliza las palabras "secreta evidencia" en alusión directa no sólo a la instalación personal en una opinión o modo de ser sino, más abiertamente, en un modo de entender y de existir del ser personal en la trascendencia. Por otro lado, la utilización de la palabra "intuición" se refiere, por lo que llevamos expuesto, a la realidad trasmundana a la que el hombre se halla constitutivamente religado, de modo individual (ser personal, "centauro ontológico") y comunal (*in ecclesia*). Por último, el "destino auténtico" del ser personal es, según hemos visto anteriormente, la salvación de la historia en la religación a Dios.

25. En la página 276 de **MH** hay una acotación manuscrita de Laín que dice lo siguiente: "Die Krankheit soll dem Arzt

zuerst so erscheinen, wie sie dem Kranken selbst erscheint- Ärztliche Fragen, 41". ["La enfermedad debe parecerle en primer lugar al médico como le parece al paciente mismo"].

Yéndonos al libro de von Weizsäcker encontramos que el texto es mucho más complejo, ya que incluye también la posibilidad de libertad del paciente, la noticia articulada de su propio proceso morboso y la catarsis de sosiego producida por sus propias palabras, de la siguiente forma: "Die Krankheit soll dem Arzt zuerst so erscheinen wie sie dem Kranken selbst erscheint, nicht wie sie nach bekannten klinischen Bildern und nach Gesetzen der Pathologie vermutlich «*ist*». Die Darstellung der Enttehung und des Wesens der Krankheit wie sie ihm erscheinen, darf nicht gestört werden, weil dieses subjektive Bild des Kranken etwas zeigt, was in ihm vorsichgeht: es hat somit einen objektiven Wert; ihm entspricht eine Realität im Kranken. Stellen wir dagegen Fragen, die sich der Kranke selbst nicht stellt, so verstummt diese Realität in ihm: er fängt an, auf unsere Frage zu reagieren wie ine Sehne bei der Reflexprüfung, also auf eine künstliche, in der Natur sonst nicht vorkommende Weise; so verscheuchen wir ein Stück Natur.

Die Art, wie der Kranke in seiner Selbstdarstellung z. B. sein *kausales Bedürfnis* befriedigt, hat mehr als nur psychologischen Wert, da ja sein psychologisches Verhalten ein Teil des Geschehens seiner Natur ist".

["La enfermedad debe parecerle en primer lugar al médico como le parece al paciente mismo, y no como "*es*", probablemente, según los síntomas conocidos y según las leyes de la patología. El relato de la génesis y de la naturaleza de la enfermedad como le parece al enfermo no se debe perturbar, porque esta imagen subjetiva del paciente demuestra algo que está pasando en su interior: es decir, tiene un valor objetivo. A este valor objetivo corresponde una realidad dentro del enfermo. En cambio, si le hacemos preguntas al paciente que él no se hace a sí mismo, esa realidad se calla, desaparece: el enfermo empieza a reacccionar a nuestras preguntas como reacciona un tendón en un reflejo rotuliano. Es decir, reacciona de una manera artificial, que no existe en la naturaleza. Así alejamos un trozo de la naturaleza.

La manera como el paciente está relatando su enfermedad satisface una *necesidad causal*, es decir, tiene más que sólo un valor psicológico, ya que su comportamiento psicológico es una parte de los acontecimientos en la naturaleza"].

26. En obras posteriores Laín traducirá *Weggenossenschaft* como "camaradería itinerante". En **MH**, 349, la nota 28 dice: "Las *Ärztliche Fragen* de v. Weizsäcker son sólo agudos apuntes iniciales...". Laín vuelve a traducir en **TRO** (1961)

el concepto del médico de Heidelberg como "amistad itinerante", con lo cual no es sólo camaradería la relación médico-enfermo para el Laín de la etapa "fílica", sino también amistad, lo que implica el concepto de "cuasi-díada" utilizado para describir la esencia de la relación entre médico y paciente en **RME**. Mientras no llega Laín a su formulación final de *Weggenossenschaft* como "amistad itinerante", o "cuasi-díada", en la relación médico-enfermo, nuestro autor seguirá utilizando el concepto heideggeriano de co-ser (*Mitsein*).

27. Cfr. **MH**, 278. La nota 10 de este capítulo dice: "V.v. Weizsäcker: *Ärztliche Fragen*, pág.49". Esta cita aparece dos veces en **MH** y con múltiples variantes en las obras posteriores de Laín. (En **HC** Laín dice que el médico existe para descubrir posibilidades del enfermo y darle esperanza). La frase completa de von Weizsäcker es "Wir haben nicht Menschen zu bilden, sondern zu ermöglichen" ["Nosotros no tenemos que construir hombres, sino posibilitarlos"].

28. Véase V. von Weizsäcker, **Ärztliche Fragen**, pp. 48-49.

29. Veáse nota 20 supra donde traducimos el párrafo completo de von Weizsäcker. Creemos que tal libro ejerce una fuerte influencia en el Laín de la época pística,

aunque él no cite a veces algunas de las ideas originales de v. Weizsäcker modificadas y enriquecidas por su reflexión personal. No obstante esto, debemos llamar de nuevo la atención sobre el proyecto lainiano de esta época, que estriba en encontrar una fundamentación ontológico-religiosa a la vida en comunidad y, de modo particular, a la peculiar relación comunal entre el médico y el enfermo, entendida como pareja o dualidad "en camino", que vive en una comunidad histórica concreta.

30. L. Sigerist, **Introduction à l'étude de la Medecine**, París, Payot, 1922. También del mismo autor "Die Sonderstellung des Kranken", en *Kyklos*, Bd. 2, 1929, pág. 13. Ambos trabajos son citados por Laín en **MH**, pág. 350, nota 29.

31. La consideración del médico como ser personal correligador del enfermo se evidencia, para Laín, en el acto carismático de la conducción *(Führung)*. Confróntese el acento puramente médico de von Weizsäcker y la interpretación de Laín (Véase nota 22 supra). Creemos ver en esta afirmación lainiana evidentes resonancias falangistas, acordes con el temple existencial de su época "pística". Laín, en esta etapa de su vida, está vinculado no sólo de manera cordial a la Falange. Pertenece a su "ala izquierda", esto es, a quienes desde un ideal "asuntivo y superador" -que implica una estructura vertical del poder

y la conviviencia- quieren reconciliar a los dos bandos de la guerra civil española. Sus intentos, junto a otros falangistas de esa primera época, se verán fracasados. Se impone la cruda realidad de un sistema político basado en la retórica demagógica y la venganza sobre el vencido. (Cfr. **DC**, cap. VI, págs. 267-381). La vinculación de Laín a una ideología totalitaria, así como la fuerte teologización de su pensamiento son dos coordenadas que, a nuestro juicio, configuran su consideración del médico, del ser personal del "curador", como "hombre providencial" en esta etapa. Esta visión idealista del médico, Laín la reconoce con posterioridad (**HRF**, 52). Asimismo tal concepción del médico se irá securalizando progresivamente a medida que madura su obra intelectual.

32. Tal división tripartita será modificada con posterioridad de la siguiente manera. Donde Laín decía reacción física, hablará ahora de biofísica y bioquímica, para corresponder con los conceptos de la biología molecular. Donde dice reacción viva, dice ahora reacción instintiva. Sin embargo, la reacción personal quedará incambiada en su formulación. (Cfr. **Ee**; **TRO** ; **CHTA**). En esta época, y hasta su etapa "fílica", Laín será ontológicamente dualista. En **CHTA** (1989), se declara "monista materista". Deja, en consecuencia, el aspecto sustentador metafísico-religioso del ser humano como objeto de la creencia personal.

33. Véase, de modo prominente, tales conceptos ontológicos en el ensayo de Zubiri titulado "En torno al problema de Dios", **NHD**, págs. 417-454, 9ª ed. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

34. La idea fenomenológica del ser personal que posee un centro espiritual la toma Laín de Scheler. Véase nota (*), pág 29 de **MH**. Por otro lado, hemos indicado que el concepto de "religación" lo toma de Zubiri. Ambos conceptos le vienen idóneos a Laín para establecer las bases ontológicas del ser personal y de la relación médico-enfermo, desde un punto de vista metafísico.

35. Entre la etapa pística y el período elpídico podemos seguir la trancisión de Laín en dos aspectos. El primero de ellos es la renuncia a la Falange y la suspensión de la creencia en el ideal "asuntivo y superador" de España como ser personal colectivo, correligado y codestinado (Cfr. **DC**, cap. VI; **HRF**, págs. 107-108). El segundo es la composición de **La historia clínica** (**HC**), publicada en 1950. En esta obra se encuentran elementos que recuerdan su etapa pística. Hay otros, sin embargo, que refieren plenamente a la esperanza. De este tenor es el papel que Laín otroga al médico como posibilitador de la esperanza en el enfermo.

Entre el período elpídico y la fase fílica aparece el ensayo "Gregorio Marañón, médico" (*Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XII, 1960), en el cual aparece el tema del amor como predominante en el pensamiento antropológico de Laín, postergando a la fe y la esperanza. Al año siguiente publica Laín **Teoría y realidad del otro** (**TRO**), donde el tema del amor trasparece por cualquier parte del libro.

No obstante la dominancia de una de tales virtudes teologales en cada época de la producción intelectual lainiana, las tres aparecen en diferente medida en relación con las otras dos. En las etapas intelectuales y biográficas de su existencia Pedro Laín ha sido preponderante, aunque no exclusivamente, "pístico", "elpídico" y "fílico". Véase, en este sentido, nota 15 supra.

C A P I T U L O I I

L O G O S Y S E R

"No hay hombre más seguro de sí mismo que el que puede«dar cuenta» de su propia situación, contarla con palabras precisas."

(**EHM**, 157).

1.- El habla en el ser personal.

1.1.- Análisis de la palabra: su sentido expresivo.

En la ontología lainiana la palabra desempeña un papel fundamental. El ser personal, en cuanto existente, posee intencionalidad expresiva. Vertiéndose hacia fuera, desde su apertura hacia las cosas y los seres, la persona expresa su biografía a través del sentido significativo de la palabra.

El hombre vive la realidad en la teoría y en la acción, para nuestro autor. La palabra es el medio que le permite formalizar y expresar la realidad. ¿Qué es la palabra, en un primer análisis, para Laín? Afirma nuestro autor que al hombre hay que comprenderlo ~~*sub specie aeterni*~~ (**MH**, 46-47). Según Laín, junto a la consideración del marco histórico-social del hombre existe una consideración supratemporal, religiosa, que hay que tener en cuenta para la plena comprensión del hombre en tanto que persona. Es a partir de aquí, pues, desde donde hay que considerar el papel de la palabra en la existencia humana.

En primer lugar, para Laín -que en esto sigue a Scheler-, la realidad es resistente al ser (**MH**, 137). Desde su centro personal -el espíritu-, la realidad es

configurada como objeto (**MH**, 138). La palabra cumple, en este momento, un papel designativo, puesto que configura conceptualmente tal realidad en orden a su comprensión ulterior. Pero, al mismo tiempo, la palabra es, según nuestro autor, acción y sentimiento "del cual el vocablo, por imposibilidad de otra cosa debe resignarse a ser símbolo multívoco e impreciso" (**EHM**, 129)[1]. La palabra tiene, además, sentido operativo, en cuanto es capaz de actuar en el ser personal o moverle a la acción.

En segundo lugar, para Laín sólo la *comprensión* - en el sentido que Dilthey da a este término, esto es, interiorización intuitiva en el ser-, será la que dote a ésta de expresión biográfica propia, o sobre las personas ajenas. La comprensión de la palabra propia se efectúa, según nuestro autor, desde el centro personal intencional y espiritual del "yo mismo" (**MH**, 29). Se expresa, pues, mediante símbolos unívocos, surgidos desde la intencionalidad propia. Son contenidos expresivos. La comprensión de la palabra del otro descansa, sin embargo, sobre sentidos no determinados unívocamente y expresados también mediante símbolos. A diferencia de los símbolos propios, los símbolos que recibimos de los otros son equívocos. Los símbolos equívocos son aquellos de los cuales el ser personal no tiene certeza total: son objeto, pues, de duda y creencia. Sobre estas dos características de la comunicación, la pregunta y la creencia, se yergue el hombre y su capacidad de comunicación porque, según

Laín, aquéllas "acaso sean las dos actitudes básicas del hombre" (**EHM**, 129). La capacidad de comunicación descansa para Laín, como vemos, sobre la palabra y, singularmente, sobre el habla. El habla es "el acto de conversión de la vivencia en expresión" (**EHM**, 131). La palabra se fundamenta, para Laín, sobre el fondo de una dualidad ontológica singular: revelación-ocultamiento. Esto es, el problema de la palabra se apoya, para el ser personal lainiano, sobre dos bases: la univocidad de la interpretación de la vivencia y la multivocidad de la expresión. Dicho de otra manera: la palabra encuentra apoyo sobre el dogma y la metáfora.

En términos de Laín, la metáfora es "el resignado expediente de la expresión humana cuando el hombre cree que la realidad es inefable" (**EHM**, 132). En este sentido podría hablarse de vivencias existenciales expresadas del ser personal, en cuanto *homo loquens*. Según esto, cada palabra manifestaría un determinado "temple existencial", una *Befindlichkeit*, a la manera de Heidegger (**EHM**, 129). La palabra -y, singularmente, el habla- sería, pues, expresión auténticamente biográfica del sujeto, en cuanto ser personal. El dogma, por otro lado, es "toda forma expresa del misterio en cuya unívoca idoneidad se cree" (**EHM**, 132). Por lo tanto, una adecuación de la palabra a la realidad. Más propiamente, a la realidad objetiva. El habla, en este caso, al tener carácter objetivo podría ser, para Laín, determinado en categorías, ya que no trataría de vivencias,

sino de realidades distanciadas del ser personal.

Sin embargo, tanto metáfora como dogma tienen su apoyatura en la creencia. Para Laín, el dogma es creencia positiva y la metáfora una creencia negativa (**EHM**, 132). El dogma, en consecuencia, afirma apodícticamente la realidad de las cosas. La metáfora, por otro lado, vive cuesitiva y dubitativamente la realidad del ser personal y su referencia tanto a él mismo como a lo que le rodea. Ambas formas de expresión son, pues, necesarias al ser personal en cuanto a su instalación auténtica en la realidad. Para Laín, la palabra cumple dos necesidades auténticas del hombre: la primera de ellas consiste en su instalación en una creencia que da fundamento y sentido a su humano existir; la segunda propicia el descubrimiento de su ser personal como inquietud futurizadora. La palabra, entonces, permite al hombre contemplarse en el camino del descubrimiento de su auténtico ser personal, sobretemporal y supraespacial. Le permite, según Laín, descubrir su auténtica dimensión como ser constitutivamente humano.

1.2.- Ser personal responsable.

Decíamos más arriba que, para Laín, el ser personal actúa desde su apertura existencial. Estar abierto a las cosas implica la respuesta del ser personal y, visto que el ser de las cosas y de los otros es resistencia, la respuesta del ser personal es topar con el mundo. El ser personal es, por lo tanto, responsivo, responsable. Esta respuesta consiste, para Laín, en la afirmación del ser como "centro de contemplación y de acción" desde el cual puede afirmar su propia fundamentación y su intencionalidad, de poder decir "yo mismo" (**MH**, 28-29). La capacidad de respuesta intencional que brota desde el mismo centro psíquico espiritual nos lleva al descubrimiento, según Laín, de la intimidad de la persona. El acto de afirmación del ser personal desde su centro se problematiza en el acto de su proferencia. ¿En qué consiste la intimidad del ser personal? Por lo pronto, la intimidad personal se refiere al territorio de los actos, sean éstos psíquicos o biológicos (**MH**, 29). Recordemos que, según Laín, el ser personal es dual, compuesto de naturaleza -cuerpo y psique- y persona -intimidad como biografía y espíritu como centro de su intimidad: esto último implica la afirmación de que el hombre se encuentra religado *a priori* a Dios[2]. Así, pues, todo acto es una respuesta y, en este sentido, expresión de la palabra del hombre. El centro de tales

actos, a los que caracteriza la afirmación del "yo mismo" posee ansias de sobretemporalidad, de trascendencia del espacio y del tiempo (**MH**, 41). Este centro vive inmerso desde su existencia como hombre (singular, concreto) en el mundo (uno de tantos), como biografía intencional y vivenciadora de actos, así como cuerpo físico natural. La intimidad personal, sin embargo, no es algo que aparece en el dominio del pensamiento racional de forma evolutiva. Se descubre, en síntesis, según nuestro autor, a través de la palabra revelada. Para Laín, es el cristianismo quien descubre la intimidad personal auténtica. Dice nuestro autor que la antropología cristiana se caracteriza por afirmar, mediante la palabra revelada, que el hombre posee "un ápice de intimidad rigurosamente intransferible atañente al personal destino de cada hombre en el tiempo y en la eternidad" (**EHM**, 93). La intimidad personal, pues, entendida como centro espiritual del hombre que vive en el tiempo, se dilata más allá de él, hacia la trascendencia, en un viaje en el cual el hombre va modulando sus actos según la vivencia de su biografía y de la realidad objetiva. El tiempo personal del hombre, su biografía, está cargado de intenciones y respuestas, ya que Laín entiende la historia como "historicidad", "suceso". De ahí que el ser que vive la historia personalice biográficamente tales sucesos como respuesta desde el "sí mismo". Además de suceso biográfico, el hombre posee cuerpo y psique, esto es, naturaleza. La persona, en este último sentido, es objeto del mundo, realidad resistente; en definitiva, según

Laín, "hecho".

"Hecho" y "suceso", pues, se engarzan en la realidad del ser personal, en su intimidad. Sin embargo, con este engarce la intimidad personal no será completa. Para Laín sólo será alcanzable y devendrá auténtica cuando el ser personal haga trascender su vida "desde su «naturaleza» a una «sobrenaturaleza» allende todo lo natural e incluso lo histórico". La plena intimidad personal, la respuesta del ser personal a través de la palabra revelada sólo será alcanzada, según Laín, "viviendo en religión, comunicándose con Dios merced a la fe y el amor, convirtiéndose en *alter Christus*" (**EHM**, 94). De esta forma, la intimidad personal plena está constituida por ese elemento sobretemporal y supraespacial al "suceso" y al "hecho", que los ordena y personaliza biográficamente. En otras palabras, para nuestro antropólogo la intimidad personal auténtica está constituida, en el centro del ser personal, por el espíritu, ápice del alma. Es el espíritu quien "decide la jerarquía ontológica del hombre en el orden de los seres" (**EHM**, 94)[3].

La palabra, la capacidad del ser personal para la respuesta y la responsabilidad es, manifiesta Laín, constitutivamente religiosa. Le viene al hombre a través de la correligación con la fuente original de su ser, desde el fondo de su intimidad. El hombre es, así, para Laín, algo más que naturaleza y biografía, es un ente religado

a Dios que busca su reinstalación o correligación con los demás seres -hombres, cosas, Dios- en el ejercicio de su responsabilidad, de su propia palabra. El paradigma cristiano resuelve, según nuestro autor, las incongruencias o relativismos del problema del hombre en cuanto ser dotado de habla. La teoría de la palabra de Laín, apoyada en la fe cristiana, quiere dar respuesta, en síntesis, al problema del hombre como naturaleza y como historia, como ser que busca inquietamente su centro sobretemporal a través de la correligación.

1.3.- La palabra en el ser personal: a) búsqueda y petición; b) intencionalidad.

Decíamos que existir como ser humano es, para Laín, buscar inquietamente, estar siempre en marcha. La inquietud y la búsqueda son elementos ontológicos y antropológicos manifiestamente presentes en la producción lainiana. Dice Laín que existir como ser humano equivale a "existir problemáticamente", añadiendo que cada acto creador del ser personal "es el salto que da el hombre para salir de esa problematicidad que a un tiempo le aherroja y le espolea: la constitutiva *inquietudo*, como diría San Agustín, de su ser falible y trágico" (**MP**, 90)[4]. Existir es, también, estar en marcha, caminar (**V**, 9). Existir es además, para Laín, moverse inquietamente en la búsqueda de la palabra salvadora y del centro personal propio, a través de las acciones ontológicamente ejecutadas como ser personal en el mundo, con los otros. En tal búsqueda y camino, la palabra del ser personal se ejercita de continuo. El ser personal habla, incluso cuando está en silencio (**EHM**, 127). La palabra le viene enviada al ser personal, según nuestro autor, desde su centro personal religado *a priori* a Dios. Comprendemos ahora, con total cabalidad, que Laín hable del ser personal como "responsable". En el sentido biográfico que para el ser personal posee la palabra reside, dice Laín, el meollo de la autointerpretación. Los elementos expresivos de la palabra son de dos clases, para nuestro

autor. En primer lugar, el objetivo, que la mente humana configura en categorías. En segundo -y éste es el más importante para Laín-, el elemento personal, que dota a la palabra de sentido único e intransferible para el ser personal "por ser él quien es, en su inabdicable y singular personalidad y por haberla pronunciado en una determinada y única situación de su vida" (**EHM**, 148)[5]. Queda, sin embargo, un halo de silencio de la palabra, superior y exterior a los elementos objetivo y personal de ésta. Es el "resto inefable", que se refiere al centro personal íntimo, al "yo mismo". Mediante este centro, el ser personal, más allá de toda significación e interpretación objetiva e incluso propia puede decir "yo me entiendo".

El elemento inefable, que surge desde el centro personal muestra, para Laín, lo misterioso y oculto de la palabra, su fondo espiritualmente personal. Por eso mismo, según nuestro autor, no todo puede decirse -en contra de lo sostenido por los racionalistas-, pero tampoco hay regiones exclusivamente ajenas a la expresión (**EHM**, 158). Subsiste, sin embargo, el fondo inefable de la palabra. Tal es, para Laín, como decíamos, el fondo personal que descansa en lo profundo de la personal intimidad. Al mismo tiempo, esta intimidad personal, que consiste en espíritu, está religada a Dios, como habíamos visto con anterioridad. El ápice del alma que personaliza y organiza la biografía personal es autovislumbrada, pero no puede ser articulada de modo plenamente objetivo. En ello descansa, en síntesis,

el empleo de la metáfora[6]. Pero antes de pasar a detallar la teoría lainiana de la metáfora, vayamos primero a lo que Laín entiende por "autosentimiento", "autovislumbre" y "noticia articulada". Desde estos tres conceptos, y teniendo como referencia la inconsistencia que para Laín supone la teoría psicoanalítica de Freud en algunos de sus aspectos, podremos dar cabal cuenta de la importante presencia de la metáfora en el autor que estudiamos[7].

Recogíamos anteriormente la afirmación que nuestro autor hace de la responsabilidad del ser personal, de su capacidad de responder desde el fondo íntimo de su "yo mismo". Pues bien, esta respuesta -que es tanto autocomprensión como intento de comunicación- se manifiesta de tres modos. El autosentimiento es la forma primera y primaria de la autocomprensión. El modo de estar de la persona, según Laín, "se expresa a su titular como una trama informe de puras vivencias de sentido" (**EHM**, 154). El segundo modo es el autovislumbre, que para nuestro autor es una vaga noción de la existencia personal en la cual el conocimiento que la conciencia del ser personal posee es "prearticulada", en cada momento de su existencia (**EHM**, 155). El tercer modo lo refiere Laín a la noticia articulada, que aparece como el conocimiento pleno de la conciencia en cuanto expresión responsiva y responsable. En la "noticia articulada", dice nuestro autor que el hombre puede "«dar cuenta» de sí mismo mediante la expresion hablada o escrita" (**EHM**, 156)[8]. Es en este modo

de respuesta plena donde el hombre, mediante la palabra, esclarece su situación, posee la configuración completa de un suceso biográfico. Así, para Laín, "la misma expresión verbal -hablada o escrita- cataliza considerablemente la ordenación articulada y precisa del «modo de estar» en que se encuentra el hombre" (**EHM**, 157). Subsiste, sin embargo, tras la "noticia articulada", el problema de lo inefable, del fondo último del ser personal. Surge, pues, como problema correlativo, la cuestión de la existencia, importancia y dominio del inconsciente en la vida del hombre. La teoría de la palabra y su correlato metafórico tienen su arranque, por un lado, en el reconocimiento lainiano del inconsciente y, por otro, en su combate contra la ortodoxia pansexualista freudiana. No puede negar Laín la existencia del inconsciente del ser personal, de su fondo oculto. Tomando una postura beligerante ante el psicoanálisis ortodoxo, Laín retrotrae el descubrimiento del inconsciente a los escritos agustinianos, para luego incorporarlo a su ontología. En efecto, nuestro autor encuentra en las **Confesiones**, X, 8, que "San Agustín fue el primero en considerar temáticamente la existencia de un inconsciente psicológico" (**EHM**, 158). Pero en este inconsciente, a diferencia del postulado por Freud, distingue Laín cuatro partes diferenciadas. La primera es el "inconsciente actualizable" que, para Laín, siguiendo a San Agustín, se compone de la distinción entre "*nosse* (saber potencialmente) y *cogitare* (saber en acto)" (**EHM**, 169). O, lo que es lo mismo, entre lo que el ser personal

puede extraer de sí mismo y lo que extrae de modo efectivo como "noticia articulada". La segunda división la denomina nuestro autor "inconsciente no actualizable", y viene a ser aquella parte del inconsciente donde todo se deposita, pero "nada se olvida absolutamente, como San Agustín apuntó". Por otra parte, la relación existente entre memoria y olvido es lo que señala, para nuestro autor, su condición de ser personal en el tiempo. De forma recíproca, esto sólo ocurre al ser que vive en un cuerpo. Historia y Naturaleza se dan la mano, así, en el inconsciente no actualizable y en las diversas formas de olvido, que para Laín se manifiestan por un lado, según el contenido representacional; y por otro, según las "costumbres somáticas y psíquicas" (**EHM**, 169). La tercera parte de la división lainiana del inconsciente recibe el nombre de "inconsciente funcional", en el cual se producen los fenómenos psíquicos, en respuesta a estímulos externos. Cuando se contempla un paisaje, por ejemplo, para Laín se produce "en mi alma una serie compleja de procesos de configuración perceptiva, de los cuales no tengo noticia consciente" (**EHM**, 169-170). La cuarta parte del inconsciente la llama Laín "inconsciente fisiológico", y sería aquella parte del inconsciente responsable de todos los procesos metabólicos, nerviosos, etc. Normalmente mudos, entrarían en el dominio de la conciencia como reflejos instintivos (hambre, sed), y como viviencias patológicas. "Unos y otros constituyen la especie de vivencias que podría llamarse «de la vitalidad» y aparecen

en la conciencia por alteración cualitativa o cuantitativa de los procesos fisiológicos habitualmente mudos" (**EHM**, 170). Aunque el inconsciente personal aparece aquí, por razones heurísticas, dividido en cuatro por Laín, podemos entrever la tripartición del ser personal que utiliza nuestro autor en otros estudios (Cfr. **MP** y **AFL**), en los cuales el ser personal posee naturaleza -cuerpo físico y psique-, biografía y espíritu -persona, religada a Dios.

¿Con qué finalidad construye Laín esta alternativa cristiana al psicoanálisis? ¿Cómo considera el psicoanálisis freudiano el fondo personal del hombre para que Laín tenga que oponer tal alternativa? La clave, a nuestro entender, se halla en la distinta consideración que del centro personal hacen tanto la antropología psicoanalítica como la ontología antropológica lainiana. En síntesis, para Laín, ya lo hemos visto, el hombre es un "centauro ontológico", cuya parte espiritual se halla religada a Dios e instalada *a radice* en la creencia, a través de la revelación. Por otro lado, en opinión de nuestro autor, el centro personal que el psicoanálisis contempla e investiga no es tal centro, sino una zona inconsciente humana, vaga y oculta, donde tendría lugar "un drama entre bastidores, un drama terrible y sordo, del cual es juguete la conciencia psicológica del hombre en que acontece" (**EHM**, 160). El esquema interpretativo del psicoanálisis vendría viciado desde el principio, según Laín, por un prejuicio: el pansexualismo que, lejos de ser

un hallazgo deductivo, es un supuesto previo. De esta manera, dice Laín que "toda la hermenéutica freudiana se asienta sobre el supuesto de una radical instintividad del hombre y su forzada represión" (**EHM**, 121). Esa instintividad, puesta como principio de interpretación, desvía la mirada desde el centro personal hacia una zona de combate en que el hombre moderno se halla, debido al desgarro existencial de su doble moral (**EHM**, 97). ¿Cómo se puede, según Laín, salir de esa interpretación desviada? Sólo queda un recurso: ir más allá de los estrechos supuestos interpretativos del psicoanálisis freudiano, encerrado en su inmanentismo y "admitir *bona fide* la trascendencia del hombre y de la Historia" (**EHM**, 122). Esto es, para Laín se ha de volver la vista hacia una concepción cristiana -y, singularmente, agustiniana- del hombre y de la historia. De esta forma, en contra del presupuesto intramundano, creer en la religación del hombre a Dios; creer en el fin de la historia como anacefaleosis. El hombre es, en definitiva, para nuestro autor, "ese maravilloso centauro ontológico... animado desde dentro por un espíritu creado por Dios a su imagen y semejanza" (**AFL**, 128). Por eso, ateniéndose a la idea agustiniana de inconsciente dice Laín que "existe un *abditum mentis*, a la vez psicológico e inconsciente". De esta manera arremete contra Freud, afirmando a continuación que "niego al inconsciente psicológico toda posible «acción» rectora sobre la biografía de la persona en cuestión" (**EHM**, 172).

Si se descarta la teoría interpretativa del inconsciente, ¿qué queda? Queda, con toda la llaneza y grandeza de su condición -ya lo ha mostrado Laín más arriba-, el hombre mismo. El hombre es hermeneuta de sí mismo, para nuestro antropólogo. ¿Cuál ha de ser la guía interpretativa de ese hombre? Para Laín, evidentemente, la noción cristiana de hombre. Esto es, un ser personal dotado de cuerpo y psique -naturaleza-, y de centro espiritual -alma, espíritu-, que vive en el tiempo, instalado en la creencia redentora, religado a Dios, a los otros seres y al mundo, y con ansia de sobretemporalidad. De nuevo: un "centauro ontológico". Considerando así al hombre, en tanto que existencia finita que transita biográficamente la historia, ¿es suficiente el ser personal, por sí mismo, para interpretar sus vivencias en el mundo cambiante de sucesos? Laín contesta negativamente, afirmando, en cambio, la inseguridad propia del hombre en cuanto se refiere a la interpretación de sus vivencias. Para nuestro autor, el hombre "no es «suficiente» en sí mismo para interpretar su propia situación" (**EHM**, 183). El hombre, pues, necesita "una fuerza que le hace ser", dada su "manquedad ontológica" (**EHM**, 196). El habla del hombre, la expresión de su autointerpretación, se manifiesta como "noticia articulada" -esto es, de forma clara y precisa- cuando tal autointerpretación deviene sosiego mediante la operación de la palabra sobre el sujeto. De otro modo: cuando la palabra se convierte en catarsis activa o ~~*ex ore*~~. "El lenguaje es la función del hombre en cuya virtud puede

notificar, nombrar, llamar; mas también... la que le permite hacer transparente a sí mismo su propio destino" (**EHM**, 198).

2.- Temporalidad de la palabra.

Aludíamos más atrás a la inseguridad del hombre respecto de su autointerpretación y de su necesidad de apoyo en la creencia ontológica religadora. La interpretación hecha "noticia articulada" tiene siempre un fondo inefable. Es aquí donde se sitúa la metáfora y su papel esclarecedor para nuestro autor. Distingue el Laín de la etapa pística entre dogma y metáfora, concediendo prevalencia a aquél y manteniendo el papel subordinado de ésta. La metáfora sólo será auténtica cuando se halle unida a un dogma y pueda expresar, de modo suasorio, lo que el dogma tiene de "términos de referencia y límite para la humana expresión". Añade a continuación que la metáfora que está apoyada sobre una verdad sobrehumana, expresada asimismo de forma humana, es la metáfora religiosa. Sólo en ella, según Laín, la expresión del dogma religioso "está constitutivamente asegurada" (**V**, 128).

Hemos venido, pues, al terreno de la metáfora y al de su justificación. ¿Qué papel cumple a la metáfora en la vida del ser personal? Si el ser personal es -dice nuestro autor, siguiendo a Aristóteles- *zóon lógon éjon,* ¿cómo expresará su centro personal la tendencia ontológica a su correligación a través de la metáfora? Para el hombre, ser temporal, la amenaza de la enfermedad y de la muerte está

siempre presente[9]. El hombre es quien posee la "noticia articulada" de sus vislumbres y quien, coejecutando y coexistiendo con los otros, encuentra abrigo en la creencia común. Según Laín, para el creyente la amenaza de la enfermedad y el encuentro con la muerte se afrontarán con más entereza desde la creencia religadora (**EHM**: 196 nota 1; 198, nota 1). Así pues, la metáfora no sólo sirve de sustento al hombre en general sino también, y con más razón, al hombre enfermo en concreto. ¿Qué es la enfermedad? ¿Qué papel cumple en ella la acción de la metáfora? Para Laín, la enfermedad es, por un lado, desvalimiento existencial (**MH**, 233; 283). Al mismo tiempo, la enfermedad es "no sólo un proceso natural, mas también una operación a través del mundo histórico" (**MH**, 35). Según nuestro autor, el hombre, al soportar la circunstancia personal de desvalimiento "responde con una re-acción, con una enfermedad que él hace tanto en el plano individual -respuesta a la totalidad vital- como en el personal" (**MH**, 36). La enfermedad la concibe Laín, pues, como una respuesta fisiológica y personal. Esta respuesta está relacionada con la actividad responsable del ser personal, en la medida en que la enfermedad es creación del hombre, al menos parcialmente. La acción médica, la comprensión biográfica del enfermo por el médico se realiza, para Laín, conduciéndole a "una posibilidad de vivir más idónea" (**MH**, 10). Tal acontecimiento en la temporalidad del ser personal se consigue mediante la posibilitación de su libertad, a través de una "teoría y una práctica que permitan el

diagnóstico y la terapéutica" (**MH**, 11).

¿Qué papel le cabe a la metáfora en la posibilitación de nuevos ámbitos vitales del enfermo? La metáfora se apoya para Laín, como hemos visto, en el dogma que afirma apodícticamente la trascendencia del ser personal, y sustenta su ansia de sobretemporalidad. ¿Cómo articulará la metáfora en palabras expresables ese fondo inefable que la palabra posee, y que se refiere al fondo íntimo espiritual del ser personal? La respuesta de Laín es clara: produciendo palabras suasorias y sedativas por boca de quien habla y dirigidas a quien escucha (**MH**, 303). De otro modo: la metáfora se revela como curación, como catarsis *ex ore* y *ex auditu* (**EHM** 13-40; 146; 200-201). La metáfora, pues, cumple el papel decisivo en el diagnóstico y tratamiento del enfermo -singularmente del neurótico- y deviene, así, psicoterapia. La metáfora psicoterapéutica ejecuta la actividad de "reinstalación" del enfermo en sus posibilidades de vida.

Para combatir lo que le parece el marco interpretativo excesivamente estrecho del psicoanálisis ortodoxo en cuanto a la catarsis psicoterapéutica se refiere, recurrirá Laín a la teoría aristotélica de la tragedia y de la catarsis[10]. Desde ella analizará los pormenores de la catarsis psicoterapéutica, *ex ore* y *ex auditu*. Quiere ofrecer nuestro autor una visión más amplia que la psicoanalítica, en orden a demostrar que la catarsis como

curación o purga sirve al propósito de la procura preventiva del médico, la reinstalación del enfermo en el ámbito de sus posibilidades, y la correligación del enfermo con su destino comunal (**MH**, 215; 130).

2.1.- Catarsis *ex ore* y catarsis *ex auditu*.

2.1.1.- Catarsis *ex ore*.

La catarsis *ex ore* es la acción activa y persuasiva de la palabra que produce en el oyente una nueva "situación existencial, el nacimiento de un nuevo temple del ánimo" (**EHM**, 139). Este temple de ánimo -la *Befindlichkeit* heideggeriana- se produce, para Laín, en virtud del contenido mismo de la palabra y de la persona que la pronuncia. El orador debe colocarse en situación de adecuar su propio ánimo al del auditorio. Aunque la palabra no cumpla una determinada función comunicativa, el acto mismo de pronunciarla coejecutivamente "conduce a una situación de mayor sosiego, de satisfacción lograda" (**EHM**, 141). La palabra tiene, así, "función de descarga o de liberación de la persona del que habla" (**EHM**, 142). Este efecto sosegador de la palabra lo rastrea Laín en los místicos, y descubre que el carácter teopático de la experiencia mística impulsa a hablar a quien pasa por ella. Pero, como antes se mencionó, el habla no tiene en este caso intención comunicativa sino, en este caso, de alabanza. Por su mismo carácter teopático, la experiencia mística se encuentra más allá de la palabra, en el dominio de lo inefable. En el acto teopático de la unión mística, dice Laín siguiendo a San Pablo, "no puede hablar la lengua" (**EHM**, 143). Sin

embargo, pasado el momento de unión, cuando la experiencia se convierte en recuerdo, el ser recobra el uso de la palabra y expresa su experiencia mediante la alabanza. Recordando lo vivido y expresándolo, la palabra sosiega a quien la pronuncia. Este acto de elocución es, para Laín, psicológico, ya que "asienta en la «naturaleza» del hombre, en su ontología y su psicología, no en su posible y gratuita «sobrenaturaleza»" (**EHM**, 144). En síntesis, la elocución en cuanto es operativa, esto es, en cuanto produce el efecto de liberación interior, es sedativa. Queda, sin embargo, el fondo inafable de toda experiencia. Es aquí donde se asienta la metáfora. ¿Puede expresar la metáfora el fondo inefable de cualquier experiencia o "temple de ánimo"?. Según Laín, la metáfora puede expresar tal "temple de ánimo" siempre que quien la pronuncie logre tender un puente significativo entre "el significado literal de la expresión y la intuición a la que ésta metafóricamente se refiere" (**EHM**, 147).

Volvemos, pues, a quedarnos con el fondo inefable y personal de la palabra, con el ser personal que quiere comunicar su vivencia. ¿Cómo salir de ella y hacerla emergente no sólo hacia el ser personal, sino hacia los otros? Según Laín, será la "noticia articulada" que se produce en el hombre tras el esfuerzo por hacer consciente la vivencia, la que logre despejar la incógnita de la inefabilidad, haciendo claro el concepto inefable. El hombre, mediante la "noticia articulada", puede dar cuenta

de su situación. Mediante su voluntad, para Laín, la palabra ha de expresar "con precisa exactitud esa instantánea situación" (**EHM**, 156). De esta manera, la catarsis activa o *ex ore* cumple su función de sosiego para quien pronuncia la palabra. La "noticia articulada", cuando se ha logrado encontrar su articulación metafórica entre la letra y la intuición, se convierte en alabanza del místico o teoría del filósofo, y así Laín dice que, "en cuanto el filósofo expresa su intuición del ser... su lenguaje es teoría... en el fondo no hay verdadera teoría sin alabanza... ni alabanza sin teoría" (**EHM**, 158)[11]. Como vemos, la "noticia articulada", aunque expresada en conceptos, necesita de la metáfora[12].

2.1.2.- Catarsis *ex auditu*.

La catarsis *ex auditu* es el efecto sosegador que la palabra tiene en quien la escucha. Para Laín, sin embargo, la catarsis *ex auditu* se basa no meramente en el poder persuasivo de la palabra como tal, su logos, sino en el contenido de verdad que tal palabra posea (**EHM**, 220). Sólo así podrá ser efectiva, para nuestro autor, la catarsis por la palabra. Para explicitar su teoría antropológica de la catarsis *ex auditu* se inspira Laín, como dijimos, en Aristóteles[13]. Al hilo de algunos conceptos aristotélicos irá desgranando Laín sus propias preguntas e interpretaciones. Aristóteles habla de la acción catártica, purgativa, que la tragedia produce en el espectador (Poét. 1449b)[14]. Es bien conocida su polémica con Platón acerca de la conveniencia terapéutica de la tragedia en el seno de la polis. Al revés que Platón, Aristóteles es un decidido partidario de la representación pública de la tragedia. Según Laín, aplicando la teoría de la simpatía de Scheler, la coejecución del espectador con los significados que son representados por los actores produce, en síntesis, en alivio de sus pasiones. Veamos cómo Laín se inspira en Aristóteles para fundamentar su teoría de la metáfora como catarsis *ex auditu*. Se pregunta nuestro autor, en primer lugar, sobre la génesis de la catarsis, acerca del hecho de que la palabra pueda prestar sosiego a quien la escucha. Encuentra que, además de modo de

proferencia, se halla en la palabra el contenido de lo que se expresa, esto es, su claridad revelada. La acción operativa del habla posee condición de verdad "expresa y articulada". Para Laín, "sobre la verdad del *éthos* está la verdad del *lógos*" (**EHM**, 202). La condición de verdad de la palabra, por otro lado, no sólo no es referible a la subjetividad de quien la pronuncia, sino que descansa en un fundamento transubjetivo. Laín encuentra que la verdad de ese *lógos* tiene como fundamento la trascendencia, la referencia a la divinidad[15].

La acción operativa de la palabra, que se realiza en la catarsis -acción purgativa ejercitada sobre el ser personal-, se expresa a través del medio idóneo de la tragedia[16]. La tragedia es articulación "lógica" de la palabra. Y aquélla tiene un fondo religioso esencial. La tragedia, según Laín, religa al espectador con sus tradiciones y su imagen de la divinidad[17]. El poeta, pues, al componer la tragedia, opera sobre las verdades presentes en su alma, por obra de la tradición, y se apresta a "esclarecer" las almas de los espectadores mediante el contenido religatorio de su discurso. El poeta es, así, no sólo un esteta de la palabra. Se convierte, mediante la expresión lógica de las verdades tradicionales que descansan en el inconsciente de los seres personales de su época, en un "educador religioso de su propio pueblo" (**EHM**, 212). En síntesis, el poeta es un desvelador del ser colectivo. Los movimientos y frases de los actores sobre

la palestra se convierten, según Laín, por obra del poeta, en verdades reveladas. Para Laín, la operación del poeta griego con la palabra, de la misma forma que el predicador cristiano, consiste en establecer mediante "fórmulas expresas la conciencia religiosa e histórica de sus coetáneos". De esta manera, el poeta deviene "intérprete de su situación, vigía de su destino y timonel de su conducta" (**EHM**, 213). Con otras palabras, podemos ver cómo para Laín la obra del poeta consiste en adelantarse existencialmente al espectador, en ir desgranando verdades que resuenan en el interior de ese ser personal que contempla y coejecuta la tragedia. Mediante la acción mimética de la tragedia, el espectador siente y ve con claridad que la situación que contempla puede también ser posible en su propia vida (**EHM**, 227).

El poeta, en consecuencia, al componer el *lógos* de su discurso debe atender tanto a la persuasión como a la verdad de sus afirmaciones[18]. Tal fondo de verdad establece el asentimiento del ser personal por medio de sus creencias (**EHM**, 205)[19]. Estas creencias, al apoyarse en el fondo religioso y religador de la tradición, ponen en relación, para nuestro autor, la menesterosidad del ser personal con la trascendencia de la divinidad (**EHM**, 205; 215). Se efectúa entonces, por el efecto de la verdad de las palabras, según Laín, el comienzo de la operación catártica. Esta necesita de una presentación, un desarrollo y un desenlace. La presentación de la palabra, para nuestro

autor, efectúa la llamada al fondo religioso del ser personal. El desarrollo de la palabra, a través de la tragedia, se manifiesta en el temor y la compasión. Laín, interpretando aquí a Aristóteles, dice que "en cuanto el espectador de la tragedia experimenta compasión, siente confusamente o ve con articulada claridad que aquella dolorosa acción es posible en su propio destino" (**EHM**, 233). Otro elemento más en la desvelación pública del ser es el coro. El papel del coro, como orientador del destino del hombre es, para Laín, manifestado como refuerzo del acontecer de la tragedia. Cumple el coro el papel de coejecutor del destino del héroe y, por extensión, del espectador (**EHM**, 234). Así, de nuevo, el ser personal, espectador de la tragedia, y el coro, como comunidad de destino propio, se hallan correligados. El coro acierta a expresar, de modo articulado, los autosentimientos o autovislumbres del ser personal. El coro se adelanta existencialmente, también, a la vida del héroe y, por extensión, a las posibilidades de vida del ser personal concreto que contempla y sufre la escena. ¿Cuál es el desenlace de la tragedia? Para Laín, siguiendo a Aristóteles, el desenlace viene manifestado mediante la *anagnórisis* o reconocimiento (**EHM**, 229). La *anagnórisis* es, desde el punto de vista ontológico, el desvelamiento repentino del sentido de la vida, para el hombre antiguo. En la *anagnórisis*, pues, el espectador "sale de su ocasional e inquietante confusión y se «da cuenta» de lo que verdaderamente pasa en la escena y en esa convivida e

ilusoria proyección de la acción trágica sobre su propio destino" (**EHM**, 230).

La acción catártica de la tragedia queda, pues, explicitada según Laín. En ella, para el griego, existen tres funciones principales: la médica, la moral y la expresiva (**EHM**, 243). La catarsis *ex auditu*, para Laín, obra de dos formas distintas y complementarias a la vez. En primer lugar, como dolor, el cual abre nuevas dimensiones a la existencia del hombre. En segundo lugar obra como esclarecimiento, ya que mediante el dolor puede el ser personal tener "noticia articulada" de sí mismo. Según Laín, el ser personal puede, a través del dolor, ir "aprendiendo el gozo de poder hablar, de conseguir expresarse o de «decirse» a sí mismo" (**EHM**, 243). Existe, como vimos, un fundamento *a priori* del poder y saber expresarse a sí mismo del ser personal. Fundamento que está ya presente de antemano; esto es, según el giro unamuniano empleado por Laín, la "soterraña raíz común" de la que la catarsis brota para tener efecto. Laín establece la acción de la palabra sobre la fundamentación religiosa de la existencia del ser personal, fundamentación que religa en "entrañable unidad a la *crasis*, al *ethos* y a la mente o *nus*"[20]. De esta forma, para el ser personal, el placer resultante de la contemplación de la tragedia es, según Laín como hermeneuta de Aristóteles, "la posibilidad de ejercitar su libertad en un ámbito inédito y deseado de su humana existencia" (**EHM**, 244).

En síntesis: cree Laín, con Aristóteles, que la catarsis tiene efecto de purga o curación en el seno de la intimidad del hombre. Mediante el efecto suasorio auténtico de la palabra, el hombre, luego de sufrir un desarraigo de su propia existencia, vuelve a ser reinstalado en las posibilidades inéditas de vida que, como ser personal libre, le corresponden. La catarsis *ex auditu* cumple así, para Laín, los efectos de reinstalación y desveladora de la correligación. En la tragedia aparece también la coexistencia y la coejecución del espectador con las diversas fases con que la palabra va siendo expresada. La catarsis, pues, cumple para nuestro autor -así como también para el Aristóteles lainiano- una función de descarga y de renovación del ser personal.

2.2.- La relación médico-enfermo a través de la psicoterapia verbal.

El interés de Laín por la catarsis *ex auditu* viene motivado, como vimos, por su consideración en torno a la estrechez del marco psicoanalítico ortodoxo. La catarsis *ex auditu* se refiere al ser personal y a su fundamento religador. Sin embargo, para el freudismo, según Laín, el empleo de la psicoterapia ha consistido en una forma mixta de ambas formas de catarsis, pero de manera incompleta. La "psicocatarsis" de Freud, según nuestro autor, ha consistido en el diálogo que el psicoterapeuta mantiene con el paciente, de modo que mediante sus indicaciones "libera o sosiega al neurótico cuando le «explica» el trauma engendrador de su neurosis" (**EHM**, 205). Es verdad que el psicoanálisis ortodoxo demanda del paciente la participación activa. Sin embargo, para Laín, el tratamiento autointerpretativo que el neurótico hace de sí mismo queda viciado por los esquemas hermenéuticos del médico. Dice nuestro autor que, a través de esta autoimposición, el paciente "parece" ir haciendo por sí mismo tal interpretación (**EHM**, 248). La vida del neurótico tras el tratamiento psicoanalítico es, según Laín, una existencia "zurcida" (**EHM**, 116). Con ello quiere decir que se halla mal compuesta, sin "noticia articulada" de su religación. El neurótico, en este caso, se enfrenta al mundo con un esquema interpretativo deficiente. Esquema

interpretativo es para nuestro autor, conviene recordarlo, el acto de "decirse a sí mismo", ese acto en el cual el ser personal articula con su palabra, de forma clara y expresa, la idea de sí mismo.

Queda claro, pues, que para Laín hay que ir más allá, en la búsqueda de una teoría psicoterapéutica auténtica, que ofrezca una clave más comprensiva y abarcadora. Hay que tener presente, además, que el concepto de "persona" o "ser personal", late bajo esta búsqueda. En efecto, como vimos anteriormente, el hombre es para Laín un "centauro ontológico". Con lo cual la búsqueda no estará completa hasta que no se llegue al fundamento real y auténtico que para Laín tiene el ser personal. La búsqueda del centro personal del enfermo es una exigencia para el médico. Aun a pesar de que no se llegue al centro personal, aun a pesar de que al enfermedad, como el habla, posea su fondo de misterio y de inefabilidad, el psicoterapeuta debe ir en pos de una psicoterapia más acorde con la verdadera naturaleza del hombre (**EHM**, 248). He aquí, pues, una de las razones que esgrime Laín para la recuperación, en el tratamiento psicoterapéutico, de la catarsis *ex auditu*[21]. Reconoce nuestro autor, por otro lado, el mérito indudable de Freud en cuanto supo ver el valor de la catarsis psicoterapéutica en el tratamiento de la neurosis (**EHM**, 248). Pero esto no es suficiente, según Laín. En su opinión, la catarsis psicoanalítica freudiana queda manca en virtud de sus supuestos interpretativos. ¿Qué exigencias

debe cumplir, pues, la catarsis psicoterapéutica para ser auténtica? Más atrás hemos comprobado el uso que Laín hace de la catarsis *ex auditu*, inspirándose en Aristóteles. Veamos ahora cuál debe ser el uso médico de la catarsis, en opinión de nuestro autor, en el tratamiento del neurótico.

El neurótico es, para Laín, un "inválido existencial, por incongruencia entre sus fines y sus medios" (**EHM**, 183). Es, por tanto, un hombre inseguro de sí, que posee deficiente interpretación de sí mismo, con ausencia de "noticia articulada" en cuanto a sus viviencias (**EHM**, 259). La psicoterapia auténtica ha de cumplir la exigencia de la *anagnórisis*, del reconocimiento o desvelamiento de la verdad de sus vivencias y su ser, a través de la "noticia articulada" y verbalizable. La vida del neurótico es comparada por Laín con una "tragedia en tono menor" (**EHM**, 249). Desde esa postura de personaje trágico, el neurótico ha de pasar las fases de la catarsis *ex auditu* para llegar a la correcta interpretación de lo real y auténtico de su vida, de su verdad. Pero, a diferencia del espectador del teatro griego, el neurótico no es capaz de poseer un sistema interpretativo que articule de modo coherente sus vivencias propias. Así, el médico que quiera ejercer la psicoterapia deberá tener en cuenta, para Laín, tres elementos fundamentales. El primero de ellos es relativo a la Medicina, entendida ésta como "patogogía", esto es "el arte de educar a lo hombres enfermos", de conducir al

hombre hacia su ser (**MH**, 46). En segundo lugar, que el psicoterapeuta es "médico del hombre entero", y que por tanto ha de atender a las vertientes somática y psíquica del neurótico, de todo su ser (**EHM**, 250). Por último, que el neurótico es "persona" (**MH**, 29). Por tanto, que posee un centro espiritual trascendente. De esta manera, el psicoterapeuta, actuando como educador, utilizará el esquema interpretativo del enfermo, enseñándole nuevas posibilidades de su vida, ampliándolas (**EHM**, 252). Actúa el médico, en virtud de la catarsis *ex auditu* como "psicagogo", esto es, cuando mediante sus palabras induce en el enfermo "nuevos modos de ser, posibles dentro de aquel haz de creencias básicas que servía de base a la existencia personal e histórica del enfermo" (**EHM**, 253).

Para el psicoanálisis ortodoxo, según Laín, el inicio de la curación ha de pasar por una "conversión" a los esquemas libidinosos (**EHM**, 255). Para el psicoterapeuta auténtico, según nuestro autor, el esclarecimiento de los esquemas interpretativos del enfermo puede descansar en viejas creencias, con tal que se haga "noticia articulada" (**EHM**, 258). El médico consigue la reinstalación del enfermo en su propia vida, utilizando las creencias profundas que yacen en su inconsciente. Dicho de otra manera: Para Laín, el fondo del ser personal está religado *a priori* a Dios. Esto da como resultado la noción de intimidad personal y la subsiguiente aparición del esquema interpretativo en el conciencia del hombre. La aparición de épocas que Laín

llama "constitutivamente neuróticas" favorece la existencia de crisis del ser personal. En esas crisis, el hombre se encuentra "desrreligado"[22]. La "desrreligación" es, pues, la ausencia de "noticia articulada", por parte del ser personal, de su esencial unión a lo trascendente (**EHM**, 254). El papel del médico como psicoterapeuta será el de adelantarse existencialmente al enfermo (**MH**, 201). Instalándose en los esquemas interpretativos propios del enfermo, el médico coejecuta su enfermedad y, mediante el habla, lo reinstala sobre el suelo de sus antiguas creencias. El neurótico, para Laín, tiene necesidad de apoyarse en "esa «fuerza» que le hace ser" (**EHM**, 196). La menesterosidad del neurótico que demanda ayuda sirve al médico para la reinstalación del enfermo en la creencia trascendente de su ser personal. Descubre de este modo el enfermo, según Laín, su correligación con los otros seres, con las cosas y con Dios (**EHM**, 260-261, nota 1). La catarsis *ex auditu* muestra, según nuestro autor, su fuerza probatoria.

En la aplicación de la catarsis *ex auditu* a la psicoterapia, cabe desprender su parentesco con la teoría de la *anámnesis* platónica (Cfr. **PM**, 250-262). En efecto, por obra del recuerdo y el diálogo con el psicoterapeuta, el ser personal tiene "noticia articulada" de su procedencia y del sentido de su existencia -o, como habría dicho el poeta, "de su primera memoria esclarecida". No otra cosa es, en definitiva, el concepto de desvelamiento

o *anagnórisis* que vemos emplear a Laín. El desvelamiento o reconocimiento de su centro espiritual se convierte en noticia articulada y verbalizable por el ser personal. La "noticia articulada" de la existencia del centro espiritual lleva aparejada, según Laín, el reconocimiento de dos aspectos complementarios entre sí. El primero es el reconocimiento de la correligación del ser personal con las cosas, los otros seres y -sobre todo- con su fuente original, Dios. El segundo es el reconocimiento de la tradición histórica en la que el ser personal se halla instalado. En este sentido, la tradición histórica es doble: por un lado, es el conjunto de creencias trascendentes verbalizadas, que religan al ser personal con "lo que hace que haya"; por otro, es la vida y situación históricas concretas en la que la existencia del ser personal se desarrolla. En síntesis: la catarsis *ex auditu* opera, en primer lugar, sobre la esfera de lo *pático* en el hombre, sobre sus pasiones. De aquí que su obra se efectúe a través del sufrimiento del ser personal, de su dolor. Pero la catarsis *ex auditu* quedaría sin efecto sin el segundo y definitivo momento que para Laín representa la *anagnórisis* o reconocimiento. Es entonces cuando tiene lugar la *anámnesis* a la que el psicoterapeuta ha logrado conducir al enfermo a través de su previsión existencial[23]. La "noticia articulada" resuelve, pues, el dilema existencial del ser personal. La *anámnesis* psicoterapéutica, apoyada en las creencias antiguas y tradicionales del ser personal, le revela su plena

existencia ontológica. El des-ocultamiento del ser personal y el subsiguiente descubrimiento de su correligación encuentra su base, para Laín, en dos conceptos fundamentales del cristianismo: "la creación del mundo *ex nihilo* y la primacía del espíritu, centro de acción y contemplación" (**EHM**, 274). La persona es para Laín, según hemos visto repetidamente, "centauro ontológico" el cual, instalado en la creencia religadora, se manifiesta desde su centro espiritual como "noticia articulada", palabra verbalizable o, en fin, reconocimiento. De esta forma la "noticia articulada", convertida en palabra, posibilita la coexistencia correligada en codestino del ser personal con los otros seres de su comunidad histórica y existencial.

3.- Conclusiones.

A.- El análisis del fundamento ontológico de la palabra en la etapa pística de Laín, ha dirigido nuestra atención hacia el ser personal. Para Laín, la palabra posee una función operativa que modifica no sólo a quien habla, sino también a quien la escucha. A partir de sus creencias, el ser personal simboliza la realidad mediante la metáfora y el dogma. El ser personal, como entidad responsable, puede dar cuenta de sí mismo, de su inquieto caminar en pos de su autoconocimiento. Pero el ser personal sólo podrá hacerlo en cuanto trascienda su vida histórica común, en cuanto tenga "noticia articulada" de su correligación con las cosas, los otros seres y Dios.

La palabra como "noticia articulada", escribe Laín, posee siempre un fondo inefable. Esta zona oculta se refiere al centro espiritual del ser personal. La intimidad del ser personal, su centro, sólo puede ser revelado, para Laín, mediante la creencia en su sobrenaturaleza. Inefabilidad de la palabra e inefabilidad de la intimidad coinciden en expresiones radicalmente fontanales. El hombre, como "centauro ontológico", según Laín, vive entre dos porciones del mundo radicalmente propias, una de las cuales escapa a su cabal comprensión aunque tenga noticia de su existencia. Esa porción desconocida, el inconsciente, es afirmada por Laín desde un punto de vista cristiano y

en contra del pansexualismo del psicoanálisis ortodoxo. De aquí, entonces, que Laín elabore una teoría del habla como catarsis, interpretando a Aristóteles y de acuerdo con la teología cristiana. Apoyándose en la acción catártica de la tragedia, Laín afirma el poder curativo de la palabra en cuanto puede realizar su función operativa, desvelando al enfermo su propio centro personal y posibilitando su reinstalación en la vida comunal.

B.- Hemos descubierto, en consecuencia, las siguientes bases ontológicas en la teoría de la palabra del Laín de la época pística:

En primer lugar que existe en sus escritos una teoría de la metáfora, articulada con dos propósitos: por un lado pretende dar cuenta de lo inefable del ser personal; y, por otro, conducir al ser personal enfermo a su reinstalación en la correligación. Una segunda base ontológica es, para Laín, el esbozo de una teoría psicológica alternativa al psicoanálisis ortodoxo. Esta teoría se basa en la concepción cristiana de la persona y, correlativamente, en la concepción del hombre como "centauro ontológico". En tercer lugar, podemos ver, en Laín, la existencia de una ontología del ser personal con intenciones realistas, pero con resultados idealistas. Esto es, con la finalidad de combatir el relativismo, apunta Laín la existencia independiente de realidades con respecto al sujeto. Por

otro lado, el resultado es idealista, ya que el centro del ser personal es, para Laín, espíritu. Además, como cuarta base ontológica, existe en Laín la fundamentación de una teoría psicoterapéutica alternativa al psicoanálisis, tomando como fundamento la realidad ontológico-trascendente del ser personal. En quinto lugar, se manifiesta en Laín la apelación a la creeencia y a la fe como única vía posible para la correligación y la existencia auténtica. Por último, podemos ver en Laín la existencia de una teoría de la palabra que articula a ésta, por un lado, como patentización del ser personal, por otro como comunicación del ser personal y, en tercer lugar como religación y correligación del ser personal con su fuente original y con los otros seres.

C.- En consecuencia, podemos afirmar que el primer Laín dirige su empeño en conseguir una teoría de la palabra que posea una doble finalidad: en primer término, hacer patente al ser personal su propia existencia como ser biográfico; en segundo lugar que la palabra, como vehículo de la intimidad personal transhistórica, revele a éste su condición de *homo viator*, de hombre en camino, inquietamente impelido por la insatisfacción existencial de su propio conocimiento. Paralelamente, la acción médica de la palabra ha de posibilitar el descubrimiento de su ser personal auténtico a aquél que padece algún trastorno neurótico. El neurótico es, según Laín, un "inválido

existencial", un ser ontológicamente religado a Dios, que temporalmente es incapaz de articularse a sí mismo su propia palabra.

Por otro lado, la teoría de la palabra del Laín de la etapa pística apunta a la noción de coexistencia ontológica. Esta se manifestaría en una comunidad histórica vinculada por creencias comunes y por la misma tradición temporal y religiosa. La coexistencia del ser personal en una comunidad histórica supone, para el Laín de la etapa pística, un destino común, un haz de vínculos ontológicos fundamentales que dan sentido a la existencia biográfica. Por ello afirma que la comunidad ontológica que existe entre "dos países que tienen el mismo idioma han de tener, aunque sus Estados sean distintos, una cierta comunidad de destino" (**EHM**, 198, nota 2). El codestino se refiere así, para nuestro autor, a la coexistencia ontológica de los seres personales correligados por los mismos valores metafísicos fundamentales que guían sus vidas en la creencia, hacia la misma meta común.

NOTAS AL CAPITULO II

1. Laín sigue a Bühler en su clasificación de las funciones del habla, pero le parece incompleta. El habla ha de apoyarse previamente, para nuestro autor, en la creencia. Con posterioridad (**TRO**, 509, y en su ensayo "Qué es hablar" en **Teatro del mundo**, Madrid, 1986, pág. 18) completará la clasificación de Bühler, añadiendo el componente "sodalicio" del habla. Zubiri y von Weizsäcker podrían haber influído en el desenvolvimiento de este concepto de la palabra de nuestro autor. El primero con su antropología filosófica en la que el hombre es actor, autor y agente de sí mismo. Lo *óntico* tiene lugar en el ser del hombre. El segundo, haciendo énfasis en lo *pático* del hombre; esto es, el hombre como paciente, testigo e intérprete de sí mismo.

2. El ser personal, en cuanto es naturaleza, está en el mundo, según Laín, al modo heideggeriano de *Vorhandenen*, el ente que "está ahí". El ser personal en cuanto dotado de centro espiritual y sobretemporal está "a mano", *Zuhandenen*. Laín ontifica de modo antropológico la ontología de Heidegger, ya que la existencia auténtica, para el antropólogo español, a diferencia del pensador de Friburgo, se hallaría en la vivencia cotidiana con los otros seres personales que se tienen a mano. La coexistencia en la historia debe tener, según Laín, su base en la religación a "lo que hace que haya", a Dios. La meta

de la coexistencia es, para el Laín de la etapa pística, la correligación en Dios a través de los diversos modos de la coexistencia en la patria común, en la lengua común, en la creencia compartida, en la coejecución de la enfermedad entre médico y enfermo. Según nuestro autor, sólo poseyendo un fundamento y una meta común entre los seres personales se podrá lograr una existencia auténtica, biográficamente ejecutada de modo diverso y cambiante. El hombre es, para Laín, un "espíritu inmortal y mudadizo" (**EPC2**, I, 26). El pleno sentido ontológico de su vida se realiza auténticamente, según el Laín pístico, como naturaleza, biografía y espíritu religado a Dios, coejecutor con los otros seres personales de un destino comunal, que tiene como meta la religación.

3. La idea de "espíritu" la recoge Laín de Max Scheler, ya que para este pensador, el espíritu es la manifestación sobrehistórica de la persona. Cfr. Pintor-Ramos, **El humanismo de Max Scheler**, B.A.C., 1971.

4. En **MP**, 90 la nota 1: "Esa «natural» inquietud anhela «naturalmente» también -si por «naturaleza» se entiende la humana y no la cósmica- un descanso, una quiescencia en algo. «*Inquietum est cor meum, Domine, donec requiescat in Te*». Pero tal anhelo, por ser la inquietud una nota esencial de la naturaleza humana, sólo puede ser satisfecho «sobrenaturalmente»".

5. Aquí aparece la dualidad ontológica del hombre entendido como, por un lado, "centauro ontológico" y, por otro, como "hecho-suceso". Mientras que Laín modifica la primera intuición de corte dualista, la segunda -hombre como naturaleza y biografía- permanecerá intacta a lo largo de su producción.

6. Laín, en su producción madura, rechaza la visión espacial de la persona, por ser metafórica, prefiriendo la visión de la persona como "actividad". Sin embargo, en la época que estamos estudiando, consta que utiliza profusamente la metáfora.

7. El psicoanálisis freudiano, mediante el descubrimiento del inconsciente en primer lugar y, por otro lado, la utilización del esquema interpretativo pansexualista, usa de la metáfora como interpretación simbólica de los procesos psíquicos que ocurren en el neurótico. No se opone Laín a la noción de inconsciente, como veremos, pero sí a la abusiva interpretación metafórica pansexualista del psiquiatra vienés.

8. Esta tripartición es es origen de la futura división,

también en tres partes, que Laín hace respecto a la consideración del hombre en su pensamiento posterior. La persona, en el Laín maduro, consiste en : a) lo bioquímico; b) lo instintivo; c) lo personal (Cfr. **AM**, partes I y II; **CHTA**).

9. Comprobamos de nuevo la aparición del hombre como ser personal sano, sanable, enfermo, enfermable y mortal -a que aludíamos en el apartado 1 de capítulo I-, como las notas características de la construcción de la antropología médica lainiana.

10. Cabe preguntarse el por qué de la elección que Laín hace de Aristóteles para hablar de la psicoterapia. En primer lugar, es evidente, porque es el primero que habla de la tragedia como catarsis. Mediante la elocución de la palabra, la catarsis se manifiesta a través del poder suasorio que aquélla posee para quien sabe decirla y para el oyente. La elocución precisa de la palabra quiere situar al oyente en un determinado estado de ánimo. A través de la consecución de tal estado de ánimo, al orador le es posible inducir determinadas orientaciones en la conciencia del espectador, para lograr así una purga concreta o curación de sus afectos. El aspecto emotivo que induce la palabra penetra en el oyente, quien, respondiendo pasivamente a tales contenidos de conciencia, logra que se produzca en su ánimo un vuelta al estado de normalidad

afectiva. Ello cumple el primer propósito de la catarsis elegido por Laín: posibilitación de la libertad mediante el esquema interpretativo que el psicoterapeuta induce en el paciente. En segundo lugar elige Laín a Aristóteles, a nuestro juicio, para demostrar, uniendo Aristóteles con los Padres de la Iglesia, que la catarsis religa al oyente. La tragedia se contempla dentro de la esfera de las creencias comunes del oyente: codestino, coexistencia y coejecución se dan la mano para conseguir la reinstalación en la creencia del espectador. De igual forma, codestino, coexistencia y coejecución posibilitan la correligación del espectador con los otros seres en el destino común y en la creencia propia. Sigue aquí latiendo en Laín, a nuestro juicio, el deseo de enfatizar la necesidad que tiene el hombre de pertenecer a una comunidad en la cual se hallen arraigados los valores de codestino y coexistencia, basados en el principio ontológico de la religación. El arquetipo de sociedad a conseguir mediante esta correligación sería el *Corpus misticum* cristiano (**MH**, 215). Esta consecución sería trasunto de la *civitas dei in terra* agustiniana. En esta comunidad de hombres imperfectos se plasmaría de continuo el deseo de perfectibilidad ética en todos los órdenes de la vida, de manera que la biografía personal se refiriese a las biografías de los seres de la comunidad, plasmándose en la historia y trascendiéndola, en virtud de la esencia espiritual de cada ser personal. En conexión con lo anterior, la relación médico-enfermo sería, para nuestro autor, un ejemplo singular y eximio en el cual la comunidad

de valores ontológicamente fundados estarían al servicio de la reinstalación del enfermo. La reinstalación significa, pues, la plena posesión de las posibilidades de libertad del ser personal. El caso más fascinante de proceso de reinstalación, para Laín, vendría dado en el neurótico, el cual posee una visión distorsionada de la realidad. Su enfermedad sería atrayente por el doble motivo de su patencia y su ocultamiento.

En tercer lugar, nos parece que Laín elige a Aristóteles en virtud de un motivo doctrinal. En la España de la época pística lainiana -e incluso más allá de ella, durante un prolongado lapso de tiempo-, es el tomismo la filosofía hegemónica en la cultura oficial. Sin hacer concesiones al tomismo como escuela, nos parece que Laín quiere revitalizar las fuentes de esta corriente y demostrar -como católico- que pueden ser aprovechadas más allá de las fórmulas retóricas y dogmáticas utilizadas por muchos epígonos de la Escolástica.

11. Podemos ver aquí la idea del amor a la verdad y la participación del investigador del ser -del ontólogo, del filósofo del ser, del filósofo de la existencia- en la acanefaleosis, en la recapitulación final del universo.

12. Sin embargo, en un artículo titulado "Xavier y Carmen

Zubiri" (**V**, 393-401), Laín afirma en la pág. 394: "Dejemos de lado la cuestión de si el concepto, en tanto creación de la mente humana, es también una suerte de metáfora. Aun cuando lo sea, su índole precisa y bien definida le aísla limpiamente de toda otra especie de metáfora y le convierte en único instrumento expresivo de todo saber que pretende llamarse filosófico. La metáfora es un ropaje o disfraz que el hombre pone a la realidad, tal y como esa realidad se ofrece a la mente del hombre. Por eso, precisamente por eso, sin expresión conceptual no hay Filosofía propiamente dicha".

Como vemos, para Laín es imposible expresar los conceptos puros, sin otra explicación ulterior. Se ha de recurrir a la metáfora, se quiera o no, para explicitar lo que de la realidad aparece en la mente del hombre. El concepto puro, en cuanto construcción humana es, en primera instancia, unívoco -para nuestro autor-, ya que se refiere a la realidad personal de quien lo construye. Tal univocidad devendría en solipsismo si se quisiera enunciarlo dogmáticamente. He aquí, pues, la necesidad y utilidad de la metáfora para hacer expresables e intersubjetivos los conceptos sobre la realidad. En la catarsis *ex ore*, también los concepos personales son expresados metafóricamente para producir sosiego y alivio en quien los enuncia.

13. La conexión entre la catarsis aristotélica y la

psicoterapia de Freud aparece en **Seelenbehandlung und Seelenführung** (**SbSf**), de von Weizsäcker, pág. 42. Dice allí el médico de Heidelberg:

"Wir haben also neben der einfachen Objektivation des Erlebnisses als zweiten Faktor den der Erlebnisumdeutung kennen gelernt. - Eine dritte Stufe ist nun die, in der wir eine Erlebnisspannung dadurch vernichten, daß wir das Erlebnis nicht so sehr umdeuten, als vielmehr im Gegenteil möglichst wahrhaft zu reproduzieren suchen, um es dem Gesetz der Wiederholung zu unterwerfen, um es aus der Verdrängung in die Wirklichkeit zurückzurufen. Dieser Weg, ein Geschenk der Antike bei Aristoteles Katharsis gennant, hat in unserer Zeit eine etwas veränderte Bedeutung darduch bekommen, daß man in ihm weniger ein Mittel zur geistigen Reinigung für alle, als eines zur Beseitigung entschieden krankhafter, durch Verdrängung entstandener Symptome versteht... Kathartlische Methoden mit und dann ohne Anwendung der Hypnose sind dann bekanntlich auch der Ausgangspunkt der Psychoanalyse gewesen, und es ist leicht in dieser Zusammenstellung zu bemerken, daß der Gedanke der Katharsis vor dem der Objektivation und der Erlebnisumdeutung einen ungeheuren Vorzug hat: den der Wahrhaftigkeit... Es geht nicht an, jede Schuld, jede Gemeinheit als pathologische Ercheinung zu motivieren, und ebensowenig, jeden Konflikt einfach zu denaturieren. Wenn wir dasselbe durch Katharsis oder Psychoanalyse erreichen könnten, so müßten wir diese unter allen Umständen wohl

vorziehen."

["Además de la simple objetivación de la vivencia hemos visto, como segundo factor, la reinterpretación de la vivencia. En un tercer nivel rompemos la tensión de la vivencia, no tanto reinterpretando el suceso, sino intentando reproducirlo de la manera más fiel posible, para devolverlo de la represión a la realidad. Este camino, un regalo de la antigüedad, denominada catarsis por Aristóteles, ha recibido en nuestros días un significado algo diferente por el cual se entiende, menos un medio hacia la limpieza espiritual para todos los síntomas, que una erradicación de síntomas claramente patológicos surgidos por la represión de conflictos internos... Como sabemos, han sido métodos catárticos con la aplicación de la hipnosis, y después sin ella, el punto de partida del psicoanálisis, y me resulta fácil constatar en esta enumeración que la idea de la catarsis tiene una gran ventaja frente a la objetivación y la reinterpretación: la de la autenticidad... No podemos clasificar cada complejo de culpa o cada villanía como fenómeno patológico, ni tampoco podemos desnaturalizar cada conflicto. Si podemos conseguir el mismo resultado a través de la catarsis o del psicoanálisis, entonces tenemos que darles preferencia."]

14. "*tên tôn toioútôn pathématôn kátharsin*".

15. Laín utiliza la mayúscula para referirse a la palabra "divinidad". Esta misma palabra la utiliza Zubiri -en **NHD**, en su ensayo "En torno al problema de Dios"-, con minúscula para referirse a "lo que hace que haya". Es evidente una catolización lainiana del término filosófico utilizado por Zubiri. En este último autor, Dios representa un problema metafísico, y la palabra "divinidad" queda deliberadamente abierta, debido a su problematicidad.

16. En la misma fuente mencionada en nota 13 supra - **Seelebehandlung und Seelenführung** (**SbSf**), de von Weizsäcker- podemos leer en las páginas 43-44:

"Auch der Suggestion, gegenüber scheint uns die Katharsis den Sieg der Wahrhaftigkeit zu bedeuten. Aber der nähere Blick auf die antike Katharsis zeigt in ihr doch etwas grundsätzlich anderes, was dem modernen medizinisch-psychologischen Begriff ,,Katharsis'' denn doch ganz entgangen zu sein scheint. Die erhbende und erlösende Seelenwirkung der antiken Tragödie beruht eben auf ihrer Aufdeckung von transzendenten Grundgestzen des Daseins. So ist die alte Tragödie das sakrale Mittel vorchristlicher Erlösungswerke. Im Anschauen der Tragödie vollziehen wir im Geiste jene Unbedingtheit der natürlichen und der sittlichen Forderung, die nur mit Untergang enden kann, jene Unbedingtheit, welcher wir uns soferne wir eben noch leben, entziehen durch die Kompromisse des Lebens. Jene

Kompromisse machen uns zwar lebensfähig, aber eben darum auch leidend am Leben. Enthielte die Tragödie nicht diese Warheit, so könnte sie auch nicht erlösend und entspannend wirken. Und enthielte sie nur eine sinnliche und nicht eine übersinnliche Anschauung, so vermöchte sie nicht das gegenwärtige Leiden zu durchbrechen. So dient ihre Kunst der Darstellung der Wahrheit, vor der wir im gegenwärtigen Leben fliehen und die uns vom Leben allein heilt, indem sie es aufhebt. Ursprünglich also handelt es sich hier um eine überpsychologische heilige Handlung, die psychologische Folgen haben mag, ohne in ihrem Wesen etwas Psychologisches zu sein. Sie sehen sofort, daß wir hier an die Kluft stoßen, welche eine bloß psychologische Betrachtung von den geheiligten Borgängen überganslos scheidet. Diese Grenze müssen wir jenen vorchristlichen sakralen Handlungen gegenüber nicht minder innehalten wie gegenüber der christlichen Erlösung selbst".

["También con respecto a la sugestión, la catarsis parece significar para nosotros la victoria de la verdad. Pero al observar de forma más precisa la catarsis antigua, ésta nos muestra que [efectivamente] sí hay algo en ella básicamente diferente del concepto moderno médico-psicológico de "katharsis", y es que se nos aparece como demasiado sutil. El efecto del alma que se eleva y se libera en la tragedia antigua, descansa sobre el desvelamiento de las reglas fundamentales de la trascendencia del ser. Así pues, la tragedia antigua es el

medio sagrado de redención precristiano. Al contemplar la tragedia consumamos en nuestro espíritu esta necesidad de la exigencia natural y moral que tan sólo puede finalizar con la muerte. Dicha necesidad la eludimos mientras vivimos, a través de los compromisos de la vida. Aunque estos compromisos nos permiten que seamos capaces de vivir, al mismo tiempo nos hacen sufrir la vida. Si la tragedia no contuviera una verdad profunda, tampoco podría tener un efecto redentor y liberador. Y si sólo contuviera una contemplación estética y no una contemplación metafísica, no sería capaz de romper el sufrimiento presente. Así pues, este arte de representación de la verdad, de la que huímos en la vida presente, es la única que puede salvarnos en la vida cuando la descubrimos. Originariamente nos encontramos entonces aquí ante un acto curativo, que puede tener consecuencias psicológicas, sin ser algo psicológico en sí mismo. Se observará en este punto que chocamos con el abismo que separa sin trancisión la mera contemplación psicológica de los procesos curativos. Esta frontera tiene que ser más evidente en los tratamientos precristianos sagrados que en la redención cristiana en sí."]

17. En este sentido, Laín interpreta de modo pístico católico a von Weizsäcker -véase nota 16 supra-, en cuanto la catarsis que produce en el griego -como en el paciente sometido a psicoterapia- el efecto resolutivo de la tragedia -del tratamiento psicoterápico en caso del

neurótico-, puede aplicarse también a la obtención de la "noticia articulada" sobre la propia fe. Dice Laín que la tragedia griega como espectáculo "puede ser definido como la forma estética y religiosa más excelsa de la catarsis verbal pasiva o *ex auditu*, del mismo modo que, dentro ya del Cristianismo, la predicación auténtica de la «palabra» divina es su idónea forma religiosa y estética". Añade en nota que de forma paralela "a estos arquetipos de la catarsis verbal pasiva o *ex auditu* existen otros ejemplos de la catarsis verbal activa o *ex ore:* el poema lírico genuino representa su forma estética (y también en cierto sentido religosa: ¿puede haber *verdadera* poesía lírica sin *una cierta* religiosidad cristiana, deísta, panteísta, etc?); la oración auténtica -tipo, buena parte de la prosa agustiniana- constituye su expresión religiosa (y también estética: no hay oración auténtica que no posea también cierta *belleza*, más o menos ostensible o recatada)" (**EHM**, 247, nota 2).

18. En la composición del discurso suasorio distingue Laín dos tipos de pruebas que han de ordenarse para lograr la catarsis ex auditu. Las primeras son las pruebas psicológicas, que tienen en cuenta las disposiciones íntimas del ser personal, las personas a quienes se dirige el discurso y el objeto de que se va a tratar. Las segundas son las pruebas lógicas que, para nuestro autor, tienen su apoyo en la verdad; en consecuencia, tales pruebas lógias

están formadas por los juicios enlazados de forma argumentativa, los ejemplos a los que se recurre y los tópicos o lugares comunes que se utilizan. El fin del discurso, equilibrando ambos tipos de pruebas, es conseguir el sosiego en quien escucha (**EHM**, 205).

19. Otra de las fuentes, sin contar a Zubiri, en la que se inspira Laín sobre la creencia y la religación es -agradecemos la sugerencia del profesor Orringer- la obra ya mencionada de Viktor von Weizsäcker, **Seelebehandlung und Seelenführung** (**SbSf**), Druck und Verlag, 1926. En la página 45, dice:

"Kraft, Disziplin, Exerzitium, neue Inhalte, neue Lebenswerte sollen jetzt eingeführt werden und neue Warheiten erkannt werden. Alle solche Dinge können wir zusammenfassen und den Ermahnungen und Belehrungen als plastische Aktivität gegenüberstellen.- In diesen Zusammenhang gehört auch ein Hinweis auf Übungen und Exerzitien und Techniken wie sie heute auch aus dem Orient wieder einströmen und auch außerhalb der Kirchen profane Verwendung finden. Ich glaube, daß man ihren Wert so unschereiben darf: dort wo ein Mensch an einem Menschen glaubt, wo er einer Gemeinschaft, einem Bekenntnis bereits anhängt und ihm fest einverleibt ist, dort ist eine Gewöhnung an feste Handlungen und Meditationen von ganz hevorragendem Wert für seelisch labile und gefährdete, für

nicht-schwer kranke aber planlose und verwahrloste Menschen".

["Energía, disciplina, ejercicio, nuevos contenidos, nuevos valores vitales deben ser introducidos ahora y nuevas verdades deben ser reconocidas. Podemos englobar todas estas cosas y compararlas con las advertencias y enseñanzas como una actividad plástica. Con relación a esto, existe una referencia sobre prácticas, ejercicios y técnicas, como también actualmente vuelven a fluir desde el oriente, y que encuentran también fuera de las iglesias una aplicación profana. Yo creo que su valor podría transcribirse de la siguiente manera: ahí donde el hombre cree en un hombre, ahí donde pertenece ya a una comunidad y a un credo religioso, al que está anexionado sólidamente a él, ahí hay un hábito a acciones y meditaciones sólidas de un valor extraordinario para hombres de alma lábil y en peligro, para personas que no estén gravemente enfermas pero sí desorientadas y desamparadas".]

Y añade más adelante, sobre el papel de la catarsis (págs. 46-47):

"Wenn wir in der Psychagogie und Psychoterapie von Methoden sprechen, statt von der freien Wirkung der Persönlichkeit als der Hauptsache, so bin ich ganz einverstanden, wenn Sie die Methode als ein Übel bezeichnen, wenn Sie nur hinzufügen: aber ein Übel das so

notwendig ist, daß, wenn wir es nicht hätten, wir noch ein viel grösseres hätten, nämlich die planose Willkür. Agustinus grosses «ama es fac quod vis» bleibt auch für unser Thema bestehen; aber je mehr wir uns nicht genügen lassen an unseren Ergebnissen, um so mehr zwingt uns die Wirklichkeit zur denkenden, zur methodischen Erfassung der Phänomene...

...Aber auch bei der Belehrung als einem geistigen Geschehen erwies sich nicht eine direkte Übertragung des Belehrungsinhaltes, der Erkenntnis, Vernunft, Einsicht oder Warheit als möglich. Auch solche Übertragung steht wierderum unter einem Gesetz der Vorbedingung, und diese Vorbedingung ist Interesse, Vertrauen, Überzeugung und Glaube -eine geistige Schicht, die wir zunächst nur benannten ohne sie näher zu erörtern. In der Objektivation, Deutung, Umdeutung und Katharsis betrachteten wir alsdann Formen der Belehrungswirkung aus seelische Not, Leidens - und Krisenzustände, die wir als heilbedürftig voraussetzen mußen. Den verstehenden, erklärenden, analytischen und kathartlischen, kurz den annehmenden Methoden sahen wir zuletzt die ablehnenden, das Erlebnis abweisenden Haltungen gegenüber, welche durch positive Neustiftung seelicher Einstellung und Zielgebung eine plastische Aktivität zu entfalten suchen. In der weiteren Abwägung und Prüfung dieses Weges treten wir dann demnächst in eine dritte Stufe unserer Sache ein."

["Cuando en la psicagogía y la psicoterapia hablamos principalmente de métodos en lugar del efecto libre de la personalidad, entonces estoy totalmente de acuerdo cuando se interpreta el método como un inconveniente, cuando se añade: pero un inconveniente que es tan necesario que si no lo tuviéramos tendríamos uno muchísimo mayor, que sería la arbitrariedad desorientada. El gran «ama et fac quod vis» de S. Agustín sigue siendo válido también para nuestro tema; pero cuanto más insatisfechos nos mostremos ante nuestros resultados, tanto más nos obliga la realidad a la inclusión pensante y metódica de los fenómenos...

... Pero tampoco en la enseñanza como acontecimiento espiritual se manifestó como posible el traslado directo del contenido de la enseñanza, del reconocimiento, de la razón, de la comprensión y de la verdad. También un traslado de este tipo se encuentra supeditado a una ley de condición previa, y ésta significa interés, confianza, convencimiento y creencia -esto es, un nivel espiritual, que en principio tan sólo hemos mencionado pero sin discutir sobre él detenidamente. En la objetivación, interpretación, reinterpretación y catarsis, contemplábamos formas del efecto de la enseñanza sobre estados de necesidad, sufrimientos y crisis espirituales, los cuales tuvimos que presuponer como menesterosos de curación. Frente a los métodos inteligibles, explicables, analíticos, catárticos y presuponibles vimos, finalmente, los comportamientos que rechazan y repudian lo experimentado.

Estos comportamientos buscan el despliegue de la actividad plástica a través de una recreación positiva tanto del criterio espiritual como del objeto dado al espíritu."]

20. De nuevo aparece la tripartición del ser personal en forma de ser natural, libre y espiritual. Con otra variante, (**MP**, 63), Laín sigue a San Agustín en su división de las actividades del hombre. El de Hipona (**De Trin.** III, 2, citado por Laín), encuentra vestigios de la Trinidad en el hombre, en el modo de sus actividades: *existere, intelligere, amare.* Laín las refiere al "proyecto", la "idea de sí mismo" y la "vocación".

Lo médico (humoral, cuerpo como naturaleza), lo moral (psique) y lo personal (biografía y espíritu) son, para Laín, tres partes de la estructura del ser personal, esto es, tres categorías objetivas. El proyecto, la idea de sí mismo y la vocación, serían categorías existenciales. A nuestro juicio, las "posibilidades de ser" de que habla Laín en el efecto catártico de la tragedia, ponen en relación los dos pares triádicos. La vocación y lo personal serían lo más íntimo y biográfico del ser del hombre, aquello que se encuentra religado a Dios y que puede trasformarse en "noticia articulada", en actualización de posibilidades reales de existencia en el mundo histórico. El meollo de lo personal del ser del hombre es la amorosa entrega vocacional, según Laín. Tal entrega a las cosas y

a los otros parte del fundamento propio del hombre, esto es, su religación. La entrega sería, por tanto, correligación ejecutiva. En el acto intersubjetivo, el ejemplo eximio es la relación amorosa entre médico y enfermo. En el acto intramundano, el codestino en una empresa nacional común. En el acto existencial, la correligación *a priori* de los seres personales en Dios.

21. Advierte Laín en su crítica, varias insuficiencias en la formulación y método del psicoanálisis ortodoxo: a) la interpretación exclusivamente mundana e instintiva de la existencia: el instinto es libido (**EHM**, 83); b) la utilización de un esquema interpretativo pansexualista (**EHM**, 88); c) el método de investigación es "mecánico irracional" (**EHM**, 81); d) el método freudiano es, según Laín, un error interpretativo "de situación", esto es, histórico (**EHM**, 87). Ello es debido a la aparición del psicoanálisis en la Europa de fin de siglo, en la cual impera la doble moral en la sociedad burguesa (**EHM**, 99; 102). Reconoce Laín que la doble moral habría favorecido la aparición de la interpretación libidinosa de la psique humana; e) la generalización excesiva que, a su juicio, hace Freud de los datos experimentales. Esta generalización la utilzaría el psiquiatra vienés para confirmar la etiología sexual de toda neurosis (**EHM**, 103); f) el desacierto del psicoanálisis en la contemplación y estudio del neurótico como mero hombre enfermo -antropología

secularizada-, y no en tanto que ser personal, considerado *sub specie aeterni*, y dotado de intimidad espiritual (**EHM**, 93; 102; 105).

22. Cabría decir "de-rreligado", si aplicamos aquí la traducción española de la *Geworfenheit* heideggeriana. Para el pensador de Friburgo, el *Dasein* está "arrojado" al mundo. El neurótico, para Laín, no poseyendo noticia ariculada de sí mismo, ha roto temporalmente los lazos conscientes con su propia raíz, esto es, con el centro espiritual de su ser personal.

23. La *anámnesis* opera sobre la esfera de lo óntico del ser personal. El ser personal, mediante el efecto operativo de la palabra puede ahora, según Laín, "decirse a sí mismo".

C A P I T U L O I I I

CO - SER

"Existir es coexistir"

(**MH**, 239)

1.- Análisis ontológico de la coexistencia.

La vida en comunidad, la existencia del ser personal en el seno de un grupo humano que le da asilo y estímulo, es de capital importancia para el primer Laín. El hombre como "centauro ontológico" se halla instalado en una existencia de doble orden: por un lado es "naturaleza", esto es, cuerpo y psique; por otro lado es "persona", biografía y espíritu transhistórico (**AFL**, 127-128; **MH**, 44). En ambas dimensiones, el ser personal coexiste con las cosas y con los otros seres. En su dimensión espiritual el ser coexiste con Dios. Dicho de otra forma, para nuestro autor, el ser personal está correligado a Dios, *a priori*. Apoyado en textos evangélicos (San Juan, I Ep. IV, 12; San Pablo 1 Cor. XII, 27), concluye Laín que la coexistencia es "correligación en Dios, y destino singular de cada hombre, un destino comunal divinamente fundado" (**MH**, 236)[1]. La correligación es, pues, un "estar siendo" continuado, sucesivo, en el tiempo. El ser personal, para nuestro autor, coexiste con los otros seres en una comunidad de creencias y de metas históricas, en codestino.

En el Laín de los primeros escritos apunta ya el principio de la coexistencia, -sobreentendida de modo implícito como vivencia biográfica y como principio ontológico del ser personal-, en términos de apoyatura en la fe común[2]. En estos primeros ensayos, entiende Laín la

coexistencia como una creencia coejecutada en común que debe sostener el quehacer de los hombres de fe. Esta visión metafísico-religiosa de la comunidad de creyentes -y de modo particular, la comunidad cultural española-, le llevará a concluir, de manera ineludible, que será realizable ese quehacer, "sólo incorporando a los problemas humanos, de cualquier orden que sean, las luminarias de los problemas teológicos" (*Norma*, 1935, pág. 38). De esta manera será posible, para nuestro autor, el establecimiento de una cultura española realmente auténtica y compartida[3]. El principio ontológico de la coexistencia del ser personal, apoyado en la creencia religadora va a ser una constante en el pensamiento del Laín de la etapa pística[4]. La fundamentación ontológica de la coexistencia se diversificará, por otro lado, en tres cuestiones fundamentales, simultáneamente presentes en su pensamiento. En primer lugar, encontramos la preocupación por el problema del conocimiento de la persona ajena. La coexistencia con el ser personal próximo -el otro, entendido como ser personal que aparece a la coexistencia a veces como coetáneo, y otras como pretérito- es, para Laín, una cuestión ontológica de primer orden. En segundo lugar, en la relación que se sostiene entre el médico y el enfermo se halla presente el problema ontológico que plantea esta coexistencia interpersonal. En tercer lugar, Laín aborda el tema de España, entendida ésta como unidad referencial de coexistencia ontológica e histórica de los seres personales pretéritos y contemporáneos suyos.

La concreción conceptual de la coexistencia aparece en la primera monografía de Laín, de mano del concepto heideggeriano de *mit-sein* (**MH**, 198). Asimismo, este último se enlaza con el -también original de Heidegger- de *Geschick* (**MH**, 124)[5]. "Co-ser" y "co-destino" vienen unidos, así, ya que para Laín el existir del ser personal es, primariamente, coexistencia. Ser es, pues, co-ser[6]. La ejemplificación ontológica de la coexistencia la concreta Laín sobre los tres temas apuntados más arriba. El primero de ellos será, pues, la del problema ontológico que plantea la coexistencia entre el ser personal y los seres personales ajenos.

1.1.- El conocimiento del otro y su fundamentación ontológica.

¿Qué halla el ser personal en el encuentro con el otro? Laín afirma que el encuentro no ocurre entre un ser personal que posee noticia de sí mismo y un cuerpo que es objeto de contemplación. A despecho del razonamiento por analogía utilizado por racionalistas y positivistas, sostiene nuestro autor que el encuentro se realiza entre personas, seres personales (**MH**, 27-30). La persona es, para Laín, intimidad intencionalmente expresiva, esto es, biografía (**MH**, 45). ¿Cómo encararse, pues, al conocimiento del otro? ¿Qué método debe seguir alguien que quiera acceder a la biografía de la persona ajena? En primer lugar, el conocimiento de la persona exterior -su "comprensión", en sentido diltheyano- no puede ser, según nuestro autor, simple contemplación o efusión pasajera (**MH**, 143; 218-219). Debe realizarse el conocimiento del otro de forma coejecutiva y amorosa para que tenga efectividad plenamente ontológica la relación que se establece entre ambos (**MH**, 224-225). Tanto la vida del ser personal que conoce como las de aquellos que son conocidos se expresan como biografía, se manifiestan en "sucesos". Los "sucesos" son, para Laín, acontecimientos vitales, hitos existenciales de los seres personales. Tales hitos existenciales de ese ser personal ajeno, expresándose mediante su biografía, se manifiestan, para nuestro autor,

de dos formas diferentes. Como una presencia intencional y expresiva en el caso de la persona ajena, próxima y viviente. En el segundo caso, los hitos existenciales del ser personal, su biografía, deja tras de sí las huellas intencionales de su presencia: se trata, entonces, de un ser personal pretérito. Según nuestro autor, mediante la coejecución amorosa es posible entrar en contacto profundo con esos dos tipos de intimidad que se presentan ante el ser personal[7]. Ambos tipos se expresan en las biografías -en tanto que "sucesos" o hitos existenciales de carácer intencionalmente expresivos- de los seres personales coetáneos y pretéritos. Es posible, pues, hacer propios los contenidos íntimos de los seres personales. En el primer caso, mediante la coexistencia física en la comunidad. En el segundo, a través de la labor del biógrafo con el ser personal estudiado (**MP**, 63). Consecuentemente, para Laín existen dos modos de conocimiento de los otros seres personales. El primero tiene lugar cuando la presencia del otro es efectiva como cuerpo físico, coetáneo en la historia personal de aquél que se acerca a conocerlo. El segundo modo se deriva de la labor del historiador "según arte", que realiza la tarea de coejecutar, mental y biográficamente, el proyecto vital de quien es objeto de pesquisa biográfica (**MP**, 62)[8]. Ambos modos de conocimiento tienen su fundamento en la consideración lainiana del hombre como "centauro ontológico", habitante de dos mundos. En tanto que parte del mundo natural, el hombre posee cuerpo y psique. Está dotado, simultáneamente, de un centro

personal espiritual (**MH**, 29). El hombre es, entonces, para Laín, "hecho" y "suceso", naturaleza y persona, materia cósmica y biografía. Este principio dualista le permitirá plantearse el acceso a la intimidad del otro como problema ontológico.

2.- Ser personal como existencia histórica coetánea.

Para Laín, el ser personal vive primariamente inmerso en la comunidad, en la coexistencia plural con los otros. La coexistencia con el otro ser personal se revela como "conciencia de no-participación" respecto de las vivencias, necesariamente autónomas, de ese otro que no soy yo (**MH**, 189). ¿Cómo le es posible al ser personal entrar en contacto con las vivencias del otro? Según Laín, en el ser personal exterior encontramos una esfera de autonomía que, utilizando su libertad, puede permitir el acceso a su intimidad. La "conciencia de no-participación" abre al ser personal hacia el otro. Por otro lado, tanto la libertad del otro, como la del ser personal están ontológicamente ancladas en la existencia del hombre como "ser en el mundo". Por lo tanto, para nuestro autor, el ser personal está "constitutivamente abierto a realidades exteriores" (**MH**, 196)[9]. Es precisamente, pues, esta apertura la que permite al ser personal -desde su centro espiritual- coexistir en y con la intimidad de los otros seres personales. Es el centro personal -espiritual e intencionalmente expresivo, definido en este caso como "sentido íntimo", que opera mediante un acto intuitivo-, quien coejecuta pensamientos, sentimientos y acciones ajenas. El acercamiento a la intimidad del otro se le presenta a Laín, pues, como un acto espiritual. En este acercamiento, el centro íntimo y trascendente del ser

personal coejecuta coexistencialmente al otro en una viviencia temporal. No obstante, según nuestro autor, el ser personal jamás podrá poseer seguridad ontológica, fundada y definitiva, de la viviencia coejecutada. Es por lo anterior que, según nuestro autor, esta coejecución espiritual es antes "pálpito" que "certeza" (**MP**, 54; **MH**, 194).

La coexistencia del ser personal con el otro se revela, para Laín, antes como base ontológica previa que como descubrimiento inteligible. En efecto, en la "noticia articulada", el ser personal patentiza de forma expresiva el descubrimiento de la religación. Para Laín, además, la coexistencia, ontológicamente fundada, tiene su expresión en la religación de los seres personales *a priori* en Dios. El ser personal, pues, para nuestro autor, es religación y está correligado. Libertad, apertura y religación son, entonces, las notas constitutivas que Laín descubre en el ser personal en cuanto coexistente. La operación de la coexistencia se realiza, en consecuencia, desde el centro espiritual del hombre que, afirma Laín, se halla ontológicamente inscrito en la divinidad. Por lo tanto, es ontológicamente anterior al descubrimiento individual de la coexistencia a través de la percepción objetivadora. Para Laín, el fundamento de la coexistencia del ser personal -entendido como "centauro ontológico"- es la correligación *a priori* con los otros en Dios (**MH**, 236). Para nuestro autor, en consecuencia, a través de "esa

constitutividad del co-estar infiere el hombre ónticamente la esfera del tú y del nosotros" (**MH**, 198).

¿Cómo puede el ser personal acceder, entonces, a la intimidad del otro? Para Laín, si la coexistencia está divinamente fundada, el análisis que debe hacerse de la coexistencia del hombre debe ser radical, llegar hasta el fundamento mismo del ser personal. El ser personal es, según Laín, constitutiva "inquietud" (**MP**, 90). La "inquietud" la entiende nuestro autor como proyecto permanente del ser personal, vertido en cada acción. La inquietud es, pues, libertad en marcha. Siendo la "inquietud" una nota esencial, concluye Laín que tal proyecto personal sólo puede ser satisfecho "sobrenaturalmente". De esta manera, el análisis radical sobre el ser personal desemboca en su consideración *sub specie aeterni.* Lo cual equivale, para Laín, a afirmar que cada hombre sólo puede ser comprendido totalmente si se atiende con cabalidad a su dimensión religiosa (**MH**, 46). El fundamento mismo del ser personal viene, pues, de la constitutiva "inquietud" que surge desde el centro espiritual e intencional. Como hemos visto, ese fundamento está, para nuestro autor, religado a Dios. La existencia del ser personal, fundada en la divinidad, otorga para Laín la radicalidad requerida en el análisis que quiere llevarse a cabo. Es a partir de aquí desde donde puede afirmar expresamente Laín la base ontológica de la coexistencia. Al mismo tiempo, para coexistir de modo auténtico con el

otro, el ser personal debe radicalizar su existencia, esto es, ahondar en su propio análisis. Para nuestro autor, el ahondamiento en el análisis propio tiene su resultado en la "autocomprensión". Esta se manifiesta en la "noticia articulada" que el ser personal posee de sí mismo. La "noticia articulada" permite al ser personal acceder a la comprensión de su propia existencia, esto es, "dar cuenta de sí mismo" (**EHM**, 156). La existencia radicalizada, pues, es aquella en la cual la comprensión de la propia existencia conlleva el descubrimiento de la correligación en Dios de los seres personales (**MH**, 236).[10]

¿Qué encuentra el ser personal cuando accede a la intimidad del otro? Por lo pronto, según Laín, una persona, es decir, un ser personal que posee un centro espiritual. Aunque, evidentemente, los contenidos de conciencia y los destinos particulares son diferentes, el ser personal comparte con el otro la capacidad de coejecución intencional de sucesos biográficos. Es así que para Laín, el acceso a la intimidad del otro es la "osada coejecución de un acto espiritual" (**MH**, 221). De esta forma, el ser personal tiene que salir de sí mismo mediante un acto intuitivo que le permita coexistir intencionalmente las vivencias del otro. La coejecución permite, para Laín, la identificación del ser personal con el ser del otro. La coejecución la entiende Laín como el verterse hacia el otro, esto es, como amor creyente hacia el otro ser personal (**MH**, 237). La creencia en el otro "pone de la

mano" su intimidad. El ser personal se ofrece, pues, en amor creyente. Tanto la intimidad del otro, que se abre al ser personal mediante su constitutiva libertad, como el ser personal que realiza el acto intuitivo de coejecución, están realizando un acto de "abierta revelación" (**MH**, 227). El amor que se efunde desde el ser personal hacia el otro tiene su fundamento en la creencia trascendente, ya que ésta es "una suerte de secreta evidencia, por cuya virtud se nos revela la realidad de un destino comunal" (**MH**, 230). Así, pues, revelación y creencia son, para Laín, dos fundamentos ontológicos del ser personal, que aparecen manifestados como "noticia articulada", en orden a la comprensión de la coexistencia. La radicalización del hombre en virtud de tal comprensión conlleva pues, para nuestro autor, el reconocimiento de la constitutiva correligación existente *a priori* con los otros seres personales y con Dios.

Hemos visto que, para Laín, el acceso a la intimidad del otro se realiza mediante el descubrimiento del amor creyente como codestino. La coexistencia revela al ser personal, pues, su pertenencia a una comunidad histórica. El destino de cada hombre es, para nuestro autor, singular y personal, pero presenta "en su flanco constitutivamente ciertas «muescas» que le enlazan con otras personas en un total destino comunal" (**MH**, 231). Por lo tanto, la coexistencia auténtica del ser personal, aquella en la que el hombre tiene "noticia articulada" de sí mismo, de su

apertura y de su religación lleva aparejada inmediatamente, según nuestro autor "una creeencia rectora y reveladora... una revelación" (**MH**, 232). Para Laín, en consecuencia, el destino del hombre se revela como "comunal", como co-destino. Además, para nuestro autor, el análisis radical sobre la creencia reveladora del co-destino ontológicamente fundado de los seres personales, "conduce siempre al plano de la Divinidad, de lo eterno" (**MH**, 235)[11].

¿Qué descubre el ser personal en su coexistencia auténtica con el otro? Descubre, según Laín, la existencia de la revelación -singularmente cristiana- como norma objetiva de existencia histórica (**MH**, 240). En consecuencia, para nuestro autor, el ser personal, desde su centro espiritual, descubre en el otro una intimidad transtemporal religada a Dios. De esta forma, a despecho de los sucesos biográficos íntimos de cada ser personal, la coexistencia pone de manifiesto para Laín el fundamento ontológico de una norma objetiva "«fuera de nosotros» a la que se conjuga la libertad interior" (**MH**, 242). Añade a continuación que tal norma objetiva se manifiesta en la coexistencia como "personalidad realizada en «cuerpo» místico, *in Ecclesia*". La coexistencia está sustentada, pues, para Laín, en un fundamento ontológicamente trascendente al devenir humano, en la divinidad. Desde ella cobra sentido, para nuestro autor, la intimidad del ser personal y el codestino histórico y comunal. El acceso a la intimidad del otro permite al ser personal ejercer su

desvivirse, esto es, cojecutar y coefundirse hacia el otro mediante el amor creyente que religa a los seres a "lo que hace que haya", a la divinidad. La radicalidad y autenticidad de la existencia son, para el Laín de la etapa pística, la clave para la comprensión del destino comunal del hombre en la historia[12]. La historia misma, como mero devenir, ha de ser trascendida, ya que según nuestro autor, el fundamento del hombre y de su destino comunal se halla en la coexistencia sobretemporal y transhistórica. La autenticidad del hombre, en consecuencia, se halla para Laín, en el descubrimiento de que su intimidad está correligada *a priori* a las cosas, a los otros seres y a Dios.

3.- Ser personal como existencia biográfica pretérita.

La constitutividad ontológica del ser personal como entidad manifestada históricamente se halla presidida, para Laín, por el binomio revelación-ocultamiento. En el acceso a la intimidad del otro, nuestro autor sitúa el énfasis en el acercamiento amoroso y creyente por parte del ser personal. Tal acercamiento posee como fundamento, como hemos visto, la religación *a priori* a Dios. El resultado de tal acercamiento es el desvelamiento, como "noticia articulada", de la correligación coexistencial de los seres personales. La coexistencia histórica, en un mismo espacio y un mismo tiempo, hace posible para Laín tanto el acceso hermenéutico como la convivencia coexistencial *in praesentia*. ¿Es posible el acercamiento hermenéutico y coexistencial del ser personal hacia otro ser personal pretérito? En otras palabras, ¿es posible reconstruir intencionalmente la biografía de un ser histórico? Para nuestro autor, tal posibilidad es hacedera, ya que todo ser personal posee un centro espiritual dotado de intenciones, que ordena su existencia en un proyecto autónomo de vida. Tal proyecto acaece en forma de biografía, esto es, de sucesos o hitos existenciales que marcan los diversos momentos biográficos del ser personal. Todo ser personal es, según Laín, biografía[13]. La distinción entre "hecho" -naturaleza y psique- y "suceso" -transcurrir de vivencias, propio de la "persona"-, permite afirmar a Laín la radical

unidad del ser personal como "centauro ontológico". La estela de manifestaciones dejadas por el ser personal son, para nuestro autor, "presencias" que, debidamente rastreadas y cotejadas, pueden revelar los hitos existenciales del proyecto vital del ser personal pretérito. Con estos supuestos como base metodológica, Laín se introduce, pues, a desarrollar su investigación sobre la reconstrucción biográfica.

3.1.- El biógrafo.

En orden a la fundamentación ontológica de su pesquisa, Laín comienza preguntando acerca de la naturaleza de su objeto. Esto es, ¿qué es ser biógrafo?, ¿cuál es la misión que debe cumplir el ser personal que se acerca al otro con intención declarada de saber los pormenores de su acontecer vital?[14] ¿Puede el biógrafo "dar cuenta" del otro, expresar el "sí mismo" del otro como "noticia articulada"?[15]. Las sucesivas respuestas de nuestro autor irán conformando los diversos aspectos de su teoría del quehacer biográfico.

La intención biográfica la define Laín, en primer lugar, de forma negativa. En efecto, para nuestro autor, realizar una biografía no es acercarse al biografiado como si éste fuese un "producto" ya acabado, como si su rastro diseminado en "presencias" -obras, cartas, testimonios...- no pudiesen ofrecer otra información que la plasmada en ellas. Al contrario, conocer a un hombre pretérito es, para Laín, acercarse a la intimidad que dio origen a esos hitos existenciales que quedan tras él como testimonio de su existir. Teniendo presente lo que "ser personal" -en cuanto "centauro ontológico"- significa para Laín, conocer a un hombre es, así, realizar un salto hermenéutico "viéndole en viviente y creador contacto con la obra que da testimonio y expresión de su vida" (**MP**, 8-9). El hombre

pretérito es, pues, persona. Como tal, es susceptible de acercamiento intencional y espiritual por parte del biógrafo. Ser biógrafo es, en consecuencia, coejecutar y desvelar la intimidad del otro, a través de sus "presencias". ¿Cómo, pues, realiza el biógrafo su misión?

Para Laín, la biografía es "la unidad elemental de la Historia" (**MP**, 24)[16]. La vida del ser personal, su transcurso temporal, ofrece según nuestro autor claves significativas para la cabal intelección y coejecución de esos rastros intencionalmente expresivos que son las obras. De ahí que la pesquisa biográfica lainiana sobre el ser personal pretérito se realice con el claro propósito de re-vitalizar esas claves significativas. La revitalización consistirá, para nuestro autor, en el acercamiento a la intimidad del biografiado. En consecuencia, desde lo que es "noticia articulada" de tal intimidad, el biógrafo interpretará los hitos existenciales a los que la intimidad da origen y existencia. Como se ve, Laín concibe la tarea del biógrafo como una senda de doble dirección: en primer lugar, desde la obra, el "producto", el biógrafo inicia el camino de acercamiento hacia la intimidad oculta. El segundo paso se realizará desde el intento de desvelamiento de tal intimidad como "noticia articulada". Desde ella, el biógrafo ha de realizar, según Laín, la interpretación más precisa de los resultados de la operación intencionalmente expresiva de esa intimidad. A salvo de los ocultamientos -zonas de sombra o de misterio- que la intimidad biografiada

presenta de hecho, el método de la biografía queda definido por Laín como "una conjetura adivinatoria circular apoyada en silogismos de probabilidad" (**MP**, 27). El biógrafo, en consecuencia, jamás podrá estar plenamente seguro -ontológicamente cierto- de todos los pliegues íntimos del centro personal de su biografiado. Y no lo podrá estar, ya que el ser personal se presenta -ya lo hemos mencionado más arriba-, desvelado como intimidad oculta e inefable, como "esfera de lo autónomo" (**MH**, 193). Esta es, pues, la paradoja de la reconstrucción intencional de la biografía: aunque pueda hacerse "noticia articulada" la intimidad del biografiado, ésta jamás es transparente para el biógrafo. Las zonas más ocultas del biografiado permanecen definitivamente cerradas a cualquier intuición adivinatoria[17].

Sabiendo esto, ¿es lícito al biógrafo ceder en su empeño, ante la incompletud de la pesquisa biográfica? Precisamente por saberlo, el biógrafo debe hacer presente -como "noticia articulada"- la intimidad del biografiado. Según Laín, mediante la intuición, el centro espiritual del biógrafo permite dar vida a las vivencias íntimas del otro (**MH**, 190). El conjunto de significados que, para nuestro autor, reúne en sí lo que es el cuerpo de todo ser personal -"centauro ontológico"- y que se revela en el acto de la percepción del otro -en cuanto la percepción lainiana es un acto intuitivo y coejecutor de su intimidad-, creemos que puede ser trasladado, *mutatis mutandis*, al concepto que

explicita Laín acerca del quehacer biográfico. En efecto, según nuestro autor, el cuerpo "representa un papel analizador, catalizador y limitador", ya que "analiza el flujo de vivencias y expresiones..., cataliza la llegada de vivencias al nivel de la conciencia... y limita el vivir en el espacio y en el tiempo" (**MH**, 191)[18]. Pues bien, la biografía de un ser personal pretérito posee también, de modo metafórico, corporalidad. En este sentido, podemos afirmar que, para nuestro autor, el cuerpo de la biografía del ser personal es su obra, presente ante el biógrafo. De esta manera, la obra del biografiado es el resultado de la intencionalidad expresiva de un ser personal -"centauro ontológico"- que parte de las vivencias íntimas de su centro espiritual. La obra del biografiado plasma, pues, la intencionalidad expresiva de sus vivencias íntimas a través de la revelación de la palabra propia, en un cuerpo físico -"presencias"- que es imprescindible al biógrafo para coejecutar su intimidad. La obra del biografiado está compuesta, de esta manera, por análisis de expresiones y vivencias vertidas como "presencias" o hitos existenciales; catalizaciones de las vivencias del biografiado, con la consiguiente escala de importancia concedida por el ser biografiado y, por último, limitada por el espacio y el tiempo en el cual el biografiado existió. El método primero a seguir por el biógrafo será pues, para Laín, la ordenación cronológica de tales "presencias" y la formulación de preguntas acerca de los hitos existenciales a los que dio lugar la aparición de las obras en el espacio

y en el tiempo. De esta forma, la conjetura adivinatoria se apoya en el triple papel ejecutado por el cuerpo de la obra del biografiado (**MP**, 35-42; 46-58). Tal conjetura adivinatoria es, ya lo sabemos, un silogismo circular de probabilidad que ha de estar dirigido a ofrecer una respuesta completa de la biografía intencional del ser personal pretérito. Es por esta razón por la que afirma Laín que, "una biografía no puede quedar conclusa hasta que no hayamos sido capaces de contestar a estas dos preguntas: ¿qué pudo hacer de su vida nuestro biografiado, dentro de las condiciones físicas, biológicas e históricas en que existió?, y dentro del cuadro de sus posibilidades, ¿Qué quiso hacer con esa vida suya, así en su unitaria totalidad como en lo que fragmentariamente pudiera tener de literaria, intelectual, política...?" (**MP**, 28). El cuerpo de la obra del biografiado se enmarca, pues, en un contexto que, según Laín, ofrece claves interpretativas de su intimidad. El acceso intuitivo y probable a la intimidad del biografiado sólo es posible, como vemos, a través de su obra. El quehacer del biógrafo quedará completo -en la medida que esa completud sea hacedera, en cuanto el biógrafo ha de encontrarse con zonas de impenetrable umbría- por lo que de "noticia articulada" sepa extraer de tales testimonios dejados como "presencias" del existir del biografiado, en tanto que "centauro ontológico".

3.1.1.- La coexistencia con el biografiado: la comprensión biográfica.

En la medida en que el biógrafo se acerca a una obra ya hecha, sin ulterior posibilidad de modificación intencional, ¿puede el biógrafo comprender al biografiado mejor de lo que él mismo se comprendió? Para Laín, el biógrafo posee preeminencia existencial respecto del ser personal biografiado, ya que puede ser capaz de esclarecer -de la misma manera que lo hace el psicoterapeuta con un paciente, o un director espiritual con una conciencia atormentada-, zonas de sombra o intuiciones vagas, que al mismo biografiado pasaron inadvertidas (**MP**, 68).

¿Cuál es el método más idóneo -o menos extremo en sus formulaciones hermenéuticas apodícticas- que debe llevar a cabo el biógrafo para dar el salto hacia la intimidad del ser personal pretérito? ¿Cuáles han de ser las conjeturas hermenéuticamente más probables, en orden a desvelar una apariencia más cierta de la intimidad del biografiado? Laín tiene en cuenta, a la hora de realizar el análisis del otro, la noción diltheyana de *comprensión*, pero la modula y flexibiliza en orden a sus propósitos hermenéuticos (**MH** 45; 86-88)[19].En consecuencia, le parece insuficiente el método esquemático cientificista, para el cual la realidad del biografiado puede formularse en "leyes", previa catalogación sistemática de su acontecer vital. Para

nuestro autor, sin embargo, tales clases de catalogación convierten al biografiado en un "tipo", esto es, en un universal abstracto. Sin embargo el ser personal es para Laín, ya lo sabemos, un "centauro ontológico", es decir, cuerpo-psique y persona, dotada de un centro espiritual intencional. En consecuencia, la apariencia biográfica resultante de la aplicación de categorías científicas excluyentes, se queda manca, según nuestro autor. Por lo tanto, para Laín, este método hermenéutico sólo muestra el conocimiento de la apariencia del biografiado, no su realidad.

Es así que, aplicando de forma flexible la noción diltheyana de *comprensión*, cree Laín que puede el biógrafo dar cuenta de los diferentes hitos existenciales de carácter intencional que jalonan la biografía del ser personal pretérito[20]. ¿Cómo aplicar, pues, la *comprensión* a tal curva vital? La respuesta de Laín es que el biógrafo, durante la búsqueda de los significados expresivos de la biografía del ser personal, "alcanza en su conjetura hermenéutica un único manantial de intenciones expresivas, un proyecto único y central" (**MP**, 68). Será en la medida en que el biógrafo esté alerta a la diversidad en la que puede formularse el desarrollo temporal del centro personal, es decir, en la medida en que comprenda que el hombre es constitutivamente "inquietud", como logrará ir dando con las claves hermenéuticas que harán posible la adivinación y la certeza sobre los contenidos intencionales

de tal intimidad pretérita. Dos conceptos son centrales, en este momento, para la formulación de Laín: en primer lugar, el concepto de "alteridad"; por otra parte, el concepto de "inquietud". El primero lo tomará de Ortega, según la formulación de Schopenhauer: *eadem sed aliter*[21]. Esto es, el ser personal es él mismo, pero otro (**MP**, 70). A medida que el ser personal va desarrollando su vida, sigue siendo él mismo, efectivamente, pero sus hitos existenciales modulan es desarrollo de su biografía. En consecuencia, en opinión de Laín, en el desarrollo temporal de la vida humana se es el mismo, en cuanto el cuerpo físico no cambia, en cuanto una serie de actitudes y aptitudes permanecen idénticas; pero, consecutivamente, el ser personal no es "lo" mismo, ya que el transcurso vital modula el proyecto personal.

Por otro lado, el concepto de "inquietud" está tomado directamente de la formulación agustiniana del hombre, quien es un ser *ubique inquietum, nusquam securum*. Según el concepto de "inquietud", el hombre siempre está en marcha -*homo in via*-, desde su centro intencional. Es precisamente tal centro intencional lo que impele al hombre a diversificar la formulación de su proyecto vital en orden, según Laín, a poseer "noticia articulada" de sí mismo, de su relación con las cosas, los otros seres y con Dios. Es ese dinamismo del ser en marcha lo que Laín advierte que ha de tenerse en cuenta en orden a la elaboración de la biografía de un ser personal

pretérito[22]. De esa vida que fue haciéndose y tuvo término temporal, nos quedan las "presencias", fruto de los hitos existenciales a los que dio lugar las diversas vicisitudes de la intencionalidad expresiva del ser personal pretérito. Al biógrafo le es dable conocer sólo los resultados de esa inquietud en marcha y conjeturar, en retrospección, el significado expresivo intencional de tales hitos existenciales. En consecuencia, es necesario que el biógrafo posea, según nuestro autor, un instrumento interpretativo de mayor alcance que aquellos que han sido formulados por el pensamiento cientificista. Para Laín, en consecuencia, si el hombre es constitutivamente "centauro ontológico", la perspectiva sobre el hombre tiene que ser abordada *sub specie aeterni*. Puede así afirmar Laín que "es preciso contar con una idea del acontecer distinta de la física y directamente arraigada en la eternidad". Para nuestro autor, pues, la vida del hombre se encuentra religada a algo superior más allá de él, porque -añade- "la vida temporal del hombre tiene en su misma base algo más allá del tiempo" (**MP**, 71).

La comprensión ejecutada, pues, ~~*sub specie aeterni*~~ nos da, según nuestro autor, la medida del acontecer histórico del ser personal pretérito. El dinamismo en marcha, la "inquietud" agustiniana es, para Laín, una clave hermenéutica central para comprender el proyecto personal que es fruto de una intencionalidad expresiva. ¿Cuál será, entonces, la via regia para ejecutar "según arte" la

biografía del ser personal pretérito? Armado el biógrafo con los conceptos de alteridad e inquietud, será mediante el silogismo circular de probabilidad como el biógrafo se acercará, según Laín, a la figura del biografiado, cuya vida es "suceso singularísimo e irrepetible" (**MP**, 66). ¿Qué estrategia seguir, una vez cumplimentada la labor de acercamiento hermenéutico? ¿Cómo penetrar de modo efectivo en la intimidad del ser personal pretérito? Para nuestro autor, el silogismo circular de probabilidad se complementa mediante dos actividades decisivas en la labor del biógrafo: la primera es el diálogo amistoso y amoroso con la obra del ser personal pretérito. Este diálogo, según Laín, pondrá en contacto al biógrafo con la intencionalidad expresiva y significativa de la intimidad del ser personal biografiado. La segunda actividad que complementa el silogismo de probabilidad es, para nuestro autor, la coejecución coexistencial del biógrafo y el biografiado en "algo" común que sustenta las vidas de los seres personales. En consecuencia, el descubrimiento de un vínculo coexistencial común es decisivo, según Laín, para la correcta ejecución de la biografía del ser personal pretérito.

3.1.2.- Amor creyente: coejecución y coefusión.

En el trato con los diversos testimonios de la obra del biografiado, el biógrafo va estableciendo una relación de familiaridad creciente. El biógrafo comprueba la correcta ordenación cronológica de la obra del ser personal pretérito: tiene ante sí, pues, una reunión de "hechos" sobre los cuales va elaborando, tras pasos regresivos, conjeturas de probabilidad. Para Laín, la conjetura biográfica es similar en su forma a la conjetura médica hipocrática, esto es, "selección de intenciones expresivas concordantes y conjetura de una conclusión capaz de reducirlas a la unidad de un centro personal de creación" (**MP**, 61). Sin embargo, Laín pone buen cuidado en advertir que, mientras el médico conjetura síntomas, el biógrafo ejerce su trabajo sobre posibilidades existenciales[23]. De esta forma, entonces, podrá llegar el biógrafo a los significados intencionales que hicieron posible expresión de la obra escrita.

La labor del biógrafo es pues, para Laín, la convivencia de dos intimidades -la del ser personal presente y la del ser personal pretérito- en orden a la coejecución coexistencial, históricamente fundada. Según nuestro autor, entonces, la labor del biógrafo debe consistir en "reconstruir el proceso creador de una obra, corriente arriba del primitivo acontecer" (**MP**, 62). El

primer paso, pues, que ha de dar el biógrafo en tal senda ascendente es, según Laín, establecer un lazo afectivo con la obra del ser personal biografiado. Tanto a través de su obra como a través del lazo afectivo, el biógrafo llegará al centro intencional que dio origen a esos hitos existenciales que jalonaron su vida en forma de testimonios escritos. El biógrafo, ya lo hemos visto, no debe establecer esquemas de lógica cientificista en su reconstrucción biográfica, pues, para nuestro autor, eso equivale a quedarse en la superficie de los hechos y no ahondar en la intimidad del ser personal biografiado. Por el contrario, el biógrafo debe ejercer a través de la intuición adivinatoria, según Laín, un acto de efusión hacia la obra y la intimidad del ser personal pretérito. El biógrafo sabe que está adivinando posibilidades íntimas de existencia y de acción del centro personal del biografiado. Afirma Laín, por lo tanto, que el biógrafo debe ejecutar ese acto en forma de "amor creyente" (**MP**, 63)[24]. Ya hemos visto con anterioridad que para el Laín de la época pística la creencia, en la cual se funda el amor creyente, es "una suerte de secreta evidencia por cuya virtud se nos revela intuitivamente la realidad de un destino comunal... que codetermina nuestro singular y auténtico destino" (**MH**, 230). Consideremos paso a paso esta definición. En primer lugar, esa "secreta evidencia" habla de una intuición adivinatoria apodíctica que posee el ser personal sobre la certeza de los contenidos intencionales de la intimidad del otro. En segundo lugar, esa certeza

"revela intuitivamente", esto es, a través de un súbito destello, algo que se transforma en verdad apodíctica para el ser personal. Revela, como vemos, "la realidad de un destino comunal", es decir, la coexistencia cierta del ser personal con el otro, ontológicamente fundada. La codeterminación del destino "singular y auténtico" es referible a la mutua coejecución y coefusión de contenidos intencionalmente expresivos de cada ser personal, entendido como "centauro ontológico".

¿Qué sacamos en consecuencia de todo ello? Podemos colegir que, para Laín, la intuición de probabilidad que el biógrafo realiza sobre el biografiado se convierte en certeza, en la medida en que tiene "noticia articulada", a través de la efusión amorosa, de la constitutiva coexistencia ontológica de los seres personales. Esta coexistencia se manifiesta plenamente, para nuestro autor, con independencia del tiempo que separa la realidad personal presente del biógrafo de la realidad pretérita del biografiado. Por otro lado, la certeza que el biógrafo posee sobre el biografiado está fundamentada, ya lo hemos visto, en la creencia intuitiva. Laín afirma la creencia como fundamento ontológico que permite la coexistencia de los seres personales. Sin embargo, a nuestro juicio, no explicita de forma suficiente nuestro autor aquello en lo que la creencia consiste. Por otra parte, creemos necesaria una pesquisa fenomenológica que pueda darnos claves ilustrativas sobre el concepto ontológico lainiano

mencionado.

Así pues, la creencia para el Laín de la época pística es, en primer lugar, fundamento del amor. Afirma Laín que "no se cree porque se ama,... sino que se ama porque se cree" (**MH**, 229). La afirmación anterior es, a nuestro juicio, una adecuación heurística de la sentencia agustiniana *credo ut intelligam*, respecto al conocimiento pístico-intelectivo de Dios. Esta adecuación heurística lainiana viene formulada como ***credo ut amo***, creer para amar. Muestra Laín, a nuestro parecer, que la vinculación religadora de la creencia es base ontológica, fundamento último, de cualquier acción coexistencial del ser personal. La creencia es, pues, para el Laín de la etapa pística, pálpito interior del centro personal religado a Dios *a priori*, que se convierte ulteriormente en certeza inteligible, en "noticia articulada". Sin embargo, pese a lo anterior, creemos conveniente proseguir con el análisis fenomenológico de lo que Laín entiende por creencia. Hemos visto que la creencia es, para nuestro autor, el vínculo religador del destino comunal de los seres personales en Dios. Por otra parte, para Laín la creencia se presenta al ser personal como una imposición. Para nuestro autor, la creencia "no afirma una realidad anterior vacilante, sino que descubre una realidad nueva y nos hace «verla»" (**MH**, 228-229)[25]. En consecuencia, la creencia no es algo subjetivo, que dependa del sujeto creyente, sino una realidad intencional -un noema-, súbitamente impuesto[26].

El hombre cree -nóesis-. ¿En qué? En la creencia misma: nóema. ¿Desde dónde le viene al hombre la creencia? La respuesta la podemos colegir si recordamos que para Laín el ser personal es un "centauro ontológico", esto es, naturaleza-psique y persona. La persona, ya lo hemos visto con anterioridad, posee un centro espiritual intencionalmente expresivo que está constitutivamente religado a Dios *a priori*. El ser personal es, pues, religación en acto. Pues bien, si la creencia es una "secreta evidencia" -un nóema- que aparece como intuición súbita -nóesis, revelación-, la creencia misma -el acto de creer-, es un suceso espontáneo de la biografía del ser personal, consitutivamente religado *a priori* a Dios.

Vistas así las cosas, podría parecer que la creencia es algo perteneciente a una recóndita subjetividad, esto es, a una mera y sutil situación antropológicamente opinable, escondida en los senos del *abditum mentis* del ser personal. ¿Cuál es la garantía, para Laín, de que tal creencia es algo objetivo, ejecutándose como realidad en acto en los seres personales? La garantía de la objetividad de la creencia la ofrece de forma indudable, para nuestro autor, la espontaneidad coexistencial y correligada de los seres personales. La espontaneidad como acto correligado y coexistencial entre los seres personales se halla, para Laín, ontológicamente fundada en "lo que hace que haya". Así el ser personal reconoce súbitamente, con seguridad ontológica, su constitutiva correligación creencial. Por

lo tanto, para nuestro autor, la creencia parte del seno oculto de la intimidad, del "ápice del alma superior y exterior a la Naturaleza y a la Historia" (**EHM**, 94). La creencia se objetiva, pues, como acto correligador en el ser personal y en su actualización coexistencial da paso, para Laín, al "amor instante" (**MH**, 245)[27].

3.1.3.- Pregunta sobre el amor.

Consecutiva a la pesquisa en torno a la creencia, surge de inmediato la pregunta acerca del amor. ¿En qué consiste, pues, ese amor al cual la creencia da fundamento y asiento? El ser personal es para Laín, ya lo hemos visto, "hecho-suceso", "centauro ontológico". El ser personal se encuentra, para nuestro autor, religado *a priori* a Dios y correligado coexistencialmente a las cosas, los otros seres y a Dios. Hemos mencionado con anterioridad, además, que la creencia es una intuición ontológicamente fundada, que surge del ápice del alma -*abditum mentis*- del ser personal, haciéndosele existentemente patente. ¿Qué es, pues, el amor? ¿Cuál es su fundamentación ontológica en la antropología lainiana? ¿Qué importancia ontológica posee, en orden al quehacer biográfico? Surge el amor, para nuestro autor, de la apertura creencial del ser personal hacia lo exterior. Para Laín, el ser personal es constitutiva apertura (**MH**, 28). El ser personal entra en contacto con las realidades exteriores, desde su centro personal, activo y contemplativo. En consecuencia, el amor hace su aparición cuando el ser personal encuentra, en su humano caminar, centros o polos de resistencia ontológica[28]. Tales polos de resistencia ontológica son, para la mirada objetivadora del ser personal, las cosas y los otros seres existentes en el mundo histórico[29]. El ser personal, en contacto con las realidades exteriores puede

tomar tres actitudes y llevar a cabo tres acciones modularmente diferentes, según Laín: contemplar, coejecutar y desvelar lo ontológicamente otro[30]. En lo que a nuestra pesquisa compete, ¿cómo contempla, coejecuta y devela el biógrafo la realidad del ser personal pretérito?

Antes de seguir adelante creemos conveniente realizar algunas precisiones respecto al concepto lainiano del amor. A nuestro juicio, Laín no define el amor de una manera singular y rigurosa. Contextualiza el concepto del amor según la "potencia" y el "peso" ontológicos que, en orden a su pesquisa, poseen las realidades exteriores al ser personal por él estudiadas. Se puede observar una vaguedad o indefinición respecto al concepto de lo que el amor sea, más por razones heurísticas que epistemológicas. En efecto, creemos que en su consideración del amor, el Laín de la etapa pística acepta sin más el concepto cristiano -singularmente agustiniano, joánico y paulino- del amor como efusión, o *agápe* (**MH**, 235-237; **MP**, 63, 67). El amor es, así, un sentimiento connatural a la estructura ontológica del ser personal. El amor, entonces, se halla constitutivamente unido al centro espiritual intencional. El amor, en consecuencia, se apoya para Laín en la creencia. Se apoya en la fundamental y básica apertura en que el ser personal consiste. El hombre, en tanto "centauro ontológico", al hallarse instalado en una creencia posee además de forma constitutiva, para nuestro autor, ese acto de verterse hacia fuera de sí mismo que es el amor. Hemos

visto que la creencia es entendida por nuestro autor como intuición súbita e iluminada sobre las realidades ajenas al ser personal. De este modo el amor es, para Laín, un acto de efusión, que tiene como base la transformación de la intuición de la creencia en certeza apodíctica. El amor es, para el Laín de la época pística, en consecuencia, *agápe*, caridad diversamente modulada en el ejercicio de las actividades contempladoras, coejecutoras o desveladoras de la realidad exterior, en las que el ser personal se encuentra en acto[31]. Volviendo la mirada hacia nuestra pregunta sobre la biografía, ¿en qúe consisten esas tres clases de amor, y cómo se articularán en la pesquisa biográfica?

3.1.4.- Clases de amor.

Hemos visto que, en su despliegue temporal, el ser personal se encuentra con los objetos resistentes del mundo exterior, topa con ellos. Para Laín, se produce el acto de creencia espontánea. Esta da paso al sentimiento amoroso que surge en el ser personal ante la realidad objetivada. En cuanto a lo que es la aparición del amor en el ser personal, Laín establece una analogía con los conceptos zoológicos cualitativos de Buytendijk[32]. Para el zoólogo holandés, lo que el "afecto" es en el animal, respecto a los estímulos de su medio, así es el "amor" en el hombre, respecto a las realidades que contempla. Laín, siguiendo a Buytendijk, afirma que el hombre objetiva las realidades "resistentes" de su medio. Aparecen estas realidades, pues, como "verdad" ante el ser personal. La presencia del objeto ante el ser personal se convierte, para nuestro autor, en un acto de "amar la verdad", puesto que el ser personal reconoce valores singulares al objeto contemplado y admirado (**MH**, 141-142). El objeto se presenta, para Laín, en forma de una realidad ante cuyo contacto ontológico surge de inmediato en el ser personal, de no se sabe dónde, el amor a la "verdad" de la realidad contemplada.

Podemos observar aquí, de nuevo, la aparición del binomio revelación-ocultamiento que para Laín constituye al ser personal, en tanto "centauro ontológico".

Efectivamente, desde las zonas más ocultas de su realidad personal -*abditum mentis* agustiniano-, surge el sentimiento de efusión hacia la realidad exterior. Este sentimiento se halla anclado, ya lo hemos visto, en la creencia intuitiva, constitutiva del ser personal. Tal creencia, pues, se transforma en certeza apodíctica acerca de la realidad sustantiva que se contempla por obra de un súbito destello intuitivo. La creencia amorosa en el objeto contemplado, por mínimo que éste sea, es ontológicamente relevante para el ser personal[33]. De esta forma, la objetivación de la realidad que está situada frente al ser personal se realiza, en una primera aproximación, desde la "distancia" que el ser personal establece entre esa realidad y él mismo. Se contempla -y se vive- amorosamente la realidad desde un hiato epistemológico[34]. Para Laín, tales realidades amadas desde esa separación epistemológica "son soporte de los valores que se ama, en ellas realizados y actualizados" (**MH**, 218). Las realidades, así prefiguradas, pueden ser tanto objetos físicos como seres personales. Es esa distancia epistemológica, según nuestro autor, la que le confiere un carácter estático, acabado. Por eso, en tanto realidades objetivadas por la contemplación es por lo que, para nuestro autor, aparecen como "resistencias"[35]. En consecuencia, la vivencia amorosa se realiza desde un hiato existencial y epistemológico del ser personal. Para Laín, esa clase de amor recibe el nombre de "amor distante". Ese amor opera como vivencia íntima en el ser personal y lo lleva, a partir de la resistencia de esa

realidad, a la aspiración ontológica para conocer la esencia propia de tal realidad[36].

Consecutivo al "amor distante", e integrándolo de manera asuntiva en él, se produce en el ser personal el "amor instante". En esta categorización del amor, Laín considera a la realidad exterior -en este caso un ser personal- como "centro de actos" con proyecto propio (**MH**, 219). La instancia amorosa ha debido pasar el primer momento del encuentro, esto es, la objetivación. Es de este modo como se produce la integración de la esfera del "amor distante" en la del "amor instante". El amor instante se patentiza, para nuestro autor, a partir de la "coejecución" de actos ontológicamente auténticos del ser personal[37]. Esto es, esta clase de amor hace llamada, para nuestro autor, a lo interior del ser personal, a su centro espiritual intencionalmente expresivo. El amor instante se revela como una activa participación en la intimidad del ser personal instado. La comprensión -nóesis- y lo comprendido -nóema- van ontológicamente unidos a la vivencia amorosa que se efectúa con el ser personal ajeno. Aparece aquí una nueva realidad para el ser personal que insta o coejecuta las acciones intencionalmente expresivas del otro. Se trata de la "esfera de lo autónomo", de la libertad del ser personal. A ella está constitutivamente unida el *abditum mentis*, la zona oscura de la intimidad personal. Por lo tanto, el ejercicio del amor instante lo entenderá Laín como una "osada coejecución" (**MH**, 221). La

coejecución es, para nuestro autor, ejecutar "existencialmente" las vivencias del otro, esto es, las posibilidades e imposibilidades existenciales que se le presentan al otro. La coejecución es para Laín, "cooperación", "co-acción". El ser personal, por lo tanto, obtiene certeza ontológica de la existencia del otro como "hecho-suceso". En consecuencia, los actos intencionalmente expresivos pueden ser interpretados por el ser personal que coejecuta la intimidad del otro, como aconteceres o temples existenciales. En tal coejecución, subraya nuestro autor, el ser personal que coejecuta los actos y vivencias del otro está siempre en estado de incertidumbre "respecto de la persona amada" (**MH**, 223). Tal incertidumbre, se produce porque la coejecución es un acto de adivinación probable y porque el otro posee, en tanto ser personal, un *abditum mentis*, una zona ontológica de sombra a la que es imposible acceder.

Para Laín, sin embargo, mediante la coejecución en el amor instante no queda culminado el proceso de conocimiento y efusión amorosa de la otra intimidad personal. Fundado en la creencia como asiento epistemológico del amor, el amor instante se integra asuntivamente en una nueva aparición amorosa. Se trata del "amor personal". Este lo entiende nuestro autor como "amor de revelación" o "amor creyente" (**MH**, 225). El amor creyente se funda, para Laín, en la libertad de la persona que es objeto de efusión amorosa. La persona amada se convierte en revelación para

el ser personal que ha contemplado y ha coejecutado sus actos intencionalmente expresivos. Para Laín, en el amor creyente no desaparecen la "esfera de lo autónomo" ni el *abditum mentis* del ser personal, así revelado al conocimiento y a la efusión amorosa. No se trata, en consecuencia de una "efusión simpática" a la manera de E. von Hartmann, Spranger o el idealismo objetivo diltheyano (**MH**, 226). Por el contrario, al ser personal que coejecuta los actos intencionales en el amor creyente, le es dable efundirse, "desvivirse" por el otro, conservando ambos su autenticidad ontológica radical. Laín dice, citando a Scheler, que esta clase de amor es "penetración comprensiva", y que en él "se nos revelan los límites de la persona absolutamente íntima" (**MH**, 227)[38].

El ser personal, como "centauro ontológico", no pierde su libertad, según Laín, aunque su intimidad sea coejecutada y convivida. La convivencia va más allá de la coejecución. Si la última es un "comprender" la intimidad del otro, la primera es un "creer" tal intimidad. Para Laín la creencia, ontológicamente entendida, va más allá que la comprensión, ya que la creencia se asienta en la raíz misma del ser personal. En consecuencia, en el amor creyente la "esfera de lo autónomo" queda intacta, ya que el "centauro ontológico" que es el hombre, posee, constitutivamente, el binomio revelación-ocultamiento. El amor creyente es para Laín, por tanto, el descubrimento que realiza el ser personal sobre su común destino con los otros seres

personales. Para nuestro autor, el ser personal "acepta" el destino comunal, porque su aceptación está fundada en la creencia religadora. La creencia es, pues, el fundamento del amor. Este sólo puede ser auténtico, para nuestro autor, como ápice de las modulaciones que el amor mismo adopta.En síntesis, para Laín el amor sólo puede ser ontológicamente cierto y fundado cuando se revela "como amor creyente, amor destinado o misivo" (**MH**, 231). La coexistencia auténtica con el otro es, para el Laín de la época pística, revelación[39].

3.1.5.- Amor entre biógrafo y ser personal pretérito.

En la ejecución de la biografía del ser personal pretérito, el biógrafo "según arte" podrá acceder a la intimidad del biografiado, según Laín, teniendo en cuenta, por una parte, el binomio revelación-ocultamiento, esto es, lo que de expresable pueda tener una biografía. Por otro lado, el biógrafo ha de considerar lo que en la biografía del ser personal pretérito tuvo su intimidad de expresada, es decir, los testimonios dejados como "presencias" de su intencionalidad expresiva (**MP**, 31). Tales testimonios escritos son la revelación de la intimidad ya que, para Laín, escribir es "confesarse a los demás" (**MP**, 41). En consecuencia, para nuestro autor, en el biógrafo opera la creencia acerca de la verdad de los testimonios del ser personal[40]. La confianza amorosa que une al biógrafo con el biografiado, asentada en la creencia ontológicamente fundada, ofrece al biógrafo la intuitiva certeza de que a ambos seres personales -el presente, biógrafo, y el pretérito, biografiado- les une "el común amor a la verdad" (**MP**, 75). Cabe hablar, por lo tanto, de la articulación de las tres clases de amor entre el biógrafo y el ser personal pretérito.

En el amor distante, el biógrafo se aproxima a la obra del biografiado mediante la contemplación. La distancia que existe entre ambos seres personales, históricamente

situados, permite al biógrafo admirar contemplativamente la obra del ser personal pretérito e intuir una intimidad personal que ha dado expresividad intencional al cuerpo de la obra. Para Laín, en el conocimiento de las obras de un ser personal es preciso "dar tanta importancia al sustantivo «obras» como al pronombre «sus»" (**MP**, 8). En consecuencia, el biógrafo llevado de la creencia intuitiva, ontológicamente fundada, posee la certeza de que ese centro personal dota "a cada acción humana y a los precipitados visibles que la atestiguan... una determinada «significación» y un cierto «sentido»" (**MP**, 25). El biógrafo posee, en consecuencia, la certeza de que cada acción y cada rastro visible de esa intimidad puede ser coejecutada. El biógrafo, pues, está en condiciones de dar el salto hacia la intimidad del ser personal, en forma de silogismo de probabilidad (**MP**, 27). El amor distante se integra, así, en el amor instante.

El salto intuitivo del biógrafo es, en rigor, un conjunto de ellos. El biógrafo debe ir coejecutando en las obras, según Laín, los significados expresivos, históricos y personales del biografiado. La formulación de los silogismos entimemáticos de probabilidad, en orden a la coejecución de los contenidos intencionales del ser personal pretérito, lleva aparejados problemas epistemológicos, ontológicos y hermenéuticos. En consecuencia, para ir reduciendo progresivamente tales problemas sobre la intimidad, el biógrafo ha de seguir,

según Laín, el método hipocrático de las concordancias, en orden a la realización de pasos regresivos sobre la intimidad del biografiado (**MP**, 43; 61). Tales pasos regresivos irán desbrozando, para nuestro autor, los problemas planteados en primera instancia. Por lo tanto, el biógrafo irá rellenando esos huecos con la osadía del silogismo de probabilidad, documental y contextualmente probado. El contexto se lo da al biógrafo, por otro lado, el "medio humano" que, para Laín está constituido por el medio físico, el ambiente biológico y el mundo histórico-social del biografiado (**MP**, 36). Así, pues, el biógrafo podrá contestar con un "pudo ser" a determinadas intencionalidades expresivas del biografiado, puesto que el pasado temporal actúa de catalizador de la experiencia vital y "reduce paulatinamente el caudal de posibilidades humanas" (**MP**, 39). Pero tal reducción de posibilidades no disminuye, por el contrario, la capacidad de libertad del ser personal pretérito, ya que, para Laín, el ser personal expresa en todo momento lo que quiere decir (**MP**, 40)[41].

Tras los pasos regresivos elaborados por el biógrafo sobre las intencionalidades expresivas del ser personal pretérito, la sucesiva coejecución de tales contenidos espiritualmente intencionales ofrece al biógrafo la "figura personal", el *eidos* de su intimidad personal que, según Laín, "está constituido por la melodía temporal y significativa que forman sus obras dotadas de expresión" (**MP**, 55). Para nuestro autor, pues, estas obras están

dotadas de expresión en cuanto son producto de la intimidad de un ser personal pretérito que posee un centro espiritual intencionalmente expresivo y está religado necesariamente a Dios *a priori*. Por ello mismo puede el biógrafo coejecutarlas. La "inquietud" del ser personal biografiado, su problematizador caminar en el tiempo, es intuitivamente accesible y ontológicamente palpable al ser personal del biógrafo, ya que él es también "inquietud", libertad en marcha, *viator*. El ser personal del biógrafo reconoce y coejecuta su coexistencia con el ser personal pretérito, para nuestro autor, ya que ambos están apoyados en un fundamento ontológico común, esto es, en la correligación ontológicamente anclada. Tal correligación es la compartida "fe en algo" y el común "amar en algo" (**MP**, 77).

Es aquí donde para Laín, a nuestro juicio, el amor instante se convierte en amor creyente, por obra de la caridad. El biógrafo, para nuestro autor, puede conocer al ser personal pretérito mejor de lo que él mismo se conoció (**MP**, 68). En este sentido, el biógrafo llega a la intimidad del ser personal con preeminencia histórica y preeminencia existencial. Efunde, mediante el diálogo amistoso -el *agápe*- el amor de caridad sobre el biografiado, desvelando sentidos ocultos de la intimidad intencionalmente expresiva. Para Laín, en consecuencia, cuanto más se ama al biografiado, mejor se podrá hacer la reconstrucción biográfica del ser personal pretérito (**MP**, 63; 68; 73). Mediante el amor de caridad, amor de revelación o amor

creyente es, pues, posible, según Laín, desvelar la verdad de aquella zona accesible de la intimidad del ser personal pretérito.

En consecuencia, en este desvelamiento de la verdad de la intimidad del biografiado, el biógrafo debe saber acerca de la existencia de zonas de sombra que la intimidad más profunda del ser personal -*abditum mentis*- no deja entrever. Esta oscura porción del ser personal es absolutamente resistente y jamás podrá ser desvelada. Es así, para nuestro autor, como se deja a salvo e intocada la "esfera de lo autónomo". El centro personal incógnito es pues, para Laín, la zona de la libertad. De este modo, el amor creyente, el amor de revelación, no puede ser nunca confusión o identidad simpática de sentimientos, como vimos más atrás. Cada ser, entonces, coexiste ontológicamente con el otro, mediante el amor creyente, pero conserva su propio centro personal inaccesible. El biógrafo, en definitiva, coexistirá con el ser personal biografiado, según Laín, en tanto ambos están correligados a "lo que hace que haya" y correligados coexistencialmente en una fe común y un común amor a la verdad. En consecuencia, ambos comparten un codestino, una misma salvación escatológica.

4.- Conclusiones.

La teoría lainiana de la coexistencia de los seres personales se articula en los siguientes puntos:

A.- La intuición ontológicamente cierta de los contenidos de la intimidad propia sólo es dable a cada ser personal, en cuanto se hace "noticia articulada" de sí mismo (**EHM**, 156-157). Sin embargo, para Laín, el fondo último del ser -el "ápice del alma"- es inalcanzable e inactualizable. La existencia de un *abditum mentis* psicológico, de un fondo misterioso, inefable e inalcanzable en cada biografía, retrotrae al ser personal, según nuestro autor, hacia el problema escatológico fundamental, esto es, a la pregunta por la propia existencia más allá de la muerte, al ansia sobretemporal. Formulado de otra manera, en el acceso que cada ser personal tiene a su propia intimidad, aparece inevitablemente, para nuestro autor, la pregunta por su soledad radical y, complementariamente, su necesidad ontológica de coexistencia.

B.- Para Laín, el ser personal en constitutivamente "inquietud" (**MH**, 118; **MP**, 91). Ante la pregunta sobre su destino y la ontológica necesidad de coexistencia, el ser personal recurre o se encuentra apoyado -instalado, para Laín-, en un sistema de creencias que, en principio, pueden ser de cualquier tipo, pero que exigen de suyo la creencia

religiosa (**EHM**, 183). Recordemos que, según nuestro autor, el ser personal, ontológicamente considerado, posee un centro espiritual, intencional y expresivo (**MH**, 29). Laín afirma, además que el ser personal sólo puede alcanzar su propia intimidad sobrenaturalizándose, esto es, haciendo "noticia articulada" su constitutiva adhesión a una creencia religiosa (**EHM**, 93)[42]. Este centro espiritual descubierto mediante la religación es, para nuestro autor, "ápice del alma", y ordena y personaliza los hechos naturales y sucesos históricos de la intimidad del ser personal (**EHM**, 94). En consecuencia, a nuestro juicio, Laín identifica el *abditum mentis* psicológico y el "centro personal" o "ápice del alma" ontológico, como una zona de intimidad del ser personal, inaccesible a la noticia articulada de sus contenidos, pero religada ~~*a priori*~~ a Dios, en virtud de su propia naturaleza espiritual[43].

C.- Hemos visto además que, para Laín, el ser personal padece manquedad ontológica y psicológica, en cuanto necesita apoyarse "en «algo» que no es él mismo" (**EHM**, 196). Sólo el acto de sobrenaturalizar la existencia, pues, ofrecerá sentido a los contenidos de la intimidad del ser personal. La creencia religiosa que hace posible la "noticia articulada", el sentido último de los diversos contenidos de la intimidad personal -incluso el de aquellos que aparecen cubiertos por el misterio- es, singular y egregiamente, para nuestro autor, el modo cristiano de existir en el mundo, pues "el Cristianismo reveló el «sí

mismo» a los ojos del hombre". En consecuencia, prosigue Laín, "para el cristiano auténtico sólo recibe verdadero sentido íntimo cada uno de estos contenidos cuando se le considera desde aquel centro sobrenatural y sobrehistórico de su persona, hállese luciente por obra de la gracia u obnubilado a consecuencia del pecado" (**EHM**, 93-94).

D.- Todo lo expuesto hasta ahora nos guía hacia un aspecto concomitante de la fundamentación ontológica de la intimidad y la creencia. Se trata de la no menos importante de la esperanza. Esto es, de la esperanza que brinda al ser personal la actitud pística cristiana, que no es otra que la perduración en la historia (Cfr. **GEH**, caps. I-III). En lo que se refiere al análisis ontológico de la coexistencia, la interpretación temática de la cita de San Agustín que elige nuestro autor como encabezamiento de **MP** - "Ningún hombre sabe lo del hombre, sólo sabe lo del hombre que está en él" (**Conf.** X, 5)-, nos lleva a considerar algo que el Padre cristiano menciona en el mismo capítulo al que la cita pertenece. El de Hipona se refiere a la salvación personal como creencia esperanzada en la revelación (**Conf.** X, 5). Paralelamente, afirma Laín la misma idea diciendo que el cristiano, "incitado por la palabra revelada, descubre para siempre, que en el seno último de la vida humana... hay un ápice de intimidad rigurosamente intransferible, atañente a personal destino de cada hombre en el tiempo y en la eternidad" (**EHM**, 94). Esta "incitación" que Laín menciona no es otra cosa, a nuestro

juicio, que la esperanza en la salvación personal que se apoya en la creencia religadora.

E.- Como síntesis de lo anterior, podemos afirmar lo siguiente: Para Laín, la aportación cristiana a la antropología ha sido el descubrimiento de la intimidad del ser personal. Esta ha venido de la mano de la palabra revelada, fuente de creencia religadora y de esperanza en la perduración de la existencia. En la coexistencia con el otro, el ser personal descubre el ineludible abismo que separa su intimidad de la del otro. Paralelamente, el ser personal también descubre la inefabilidad y umbría de su propia intimidad psicológica, así como su constitutiva manquedad ontológica. En consecuencia, al ser personal le es constitutivamente necesario sobrenaturalizar su existencia temporal, puesto que su creencia lo declara religado *a priori* a Dios. Por otro lado, el ser personal en su encuentro con el otro -presente o pretérito- descubre, asimismo, una persona. La intencionalidad expresiva que parte del centro espiritual de los seres personales propicia, para Laín, la coejecución coexistencial y coefusiva de sus intimidades. Los seres personales se hallan, según nuestro autor, correligados a Dios por la creencia común, ontológicamente fundada, y revelada como dogma y misterio. Al mismo tiempo, tal creencia es ejecutada por los seres personales en forma de amor -en sus diversas modulaciones-, en orden al codestino escatológico sobrenatural.

NOTAS AL CAPITULO III

1. La idea de la religación está tomada de X. Zubiri (Cfr. "En torno al problema de Dios", **NHD**, 361-397; citado en varias partes de **MH**). La correligación es, para Laín, la versión coexistencial de la religación individual. Evidentemente, Laín teologiza al Zubiri del ensayo mencionado. Zubiri presenta en este escrito el problema que representa Dios para el hombre, no una solución más para la demostración de su existencia. La época pística de Laín (1935-1948) está dominada por la idea de la afirmación y fundamentación ontológica, desde la fe católica, de la existencia del ser personal, la palabra como revelación y el codestino patrio, *sub especie aeterni*.

Por otro lado, la idea de la religación entre médico y enfermo aparece en una fuente muy manejada por Laín, ya mencionada. Se trata del médico de Hiedelberg, Viktor von Weizsäcker quien, en un ensayo de 1927 titulado "Stücke einer medizinischen Antropologie" (en **Arzt und Kranker**, (**AK**), Leipzig, 1941, pp. 62-148), dice lo siguiente en las páginas 146-147:

"Wie eine Möwe ist er zwischen den Elementen, bald in die Lüfte steigend, bald ins Wasser tauchend, eigentlich zwischen beiden nur den Spiegel streifend. So ist der

Mensch zwischen Fleisch und Geist *durch* beide, *in* keinem; überall ist eines durch das andere, nie ist eines allein. Hier also entsteht eine Lehre der Erfahrung, deren ,,Anfang'' ein *immerwährender* in der Berührung von Hand und Auge, von Ohr und Seele sein muß; eine Lehre von der Weggenossenschaft von Arzt und Patient nich trotz und gegen Technik und Rationaliserung, sondern durch und mit diesen. Es wird dann sitchbar das Urphänomen in allem pathologischen Geschechen: die Verknünpfung von Krankenheit und Warheit, von Leiden und Wissen. Es wird dan zu überwinden sein die gleichsam noch immer heidnische Anschauung von der Krankheit als dem Bösen, Fremdem, Zufälligen, als dem vom ,,Gott'' der Notwendigkeit oder dem Zauberer Zufall Geschickten; statt dessen wird Krankheit nichts anderes sein als jenes ,,Seufzen der Kreatur'', als jener freilich ,,notwendige'', aber *nur* zu Gott hin gewendet, auf Gott hin gedacht notwendige, vor keiner Welt und vor keinem Gesetz der Natur notwendige Zustand seiner Geschöpfe."

["El hombre es como una gaviota entre los elementos, ascendiendo por un momento en el aire, sumergiéndose en el agua en otro. Y en realidad él está entre ambos elementos, sólo rozando la superficie del agua. Así, el hombre existe entre Carne y Espíritu, por ambos, en ninguno; en todas partes el uno existe por el otro. Nunca existe uno solo, aislado. De aquí nace el concepto de experiencia, cuyo "Principio" [fundamento, cuya constitutividad] tiene que

ser un contacto permanente entre mano y ojo, entre oído y alma. Aparece así el concepto de la camaradería itinerante, ni a pesar ni en contra de la Técnica y la Racionalización, sino por y con ellas. Entonces se pone de relieve el fenómeno arquetípico de todo proceso patológico: la religación de Enfermedad y Verdad, la que existe entre Sufrir y saber. Habrá que superar la todavía forma pagana de concebir la enfermedad como algo que representa "lo malo", "lo extraño" o "lo azaroso", como algo inevitable enviado por Dios o por el mágico azar. En vez de todo ello, la enfermedad no será otra cosa que aquel "suspiro de la criatura", el estado en que se hallan sus criaturas cuando se dirigen hacia Dios, cuando se piensa en Dios, pero que no es necesario ante ningún mundo ni ante ninguna ley de la naturaleza."]

Como podemos ver, en este párrafo encontramos las cinco futuras doctrinas de Laín: 1) la relación médico-enfermo es una relación de coejecución del destino del paciente y de sus viviencias de la enfermedad (de su gemir criaturalmente); 2) la religación del hombre con Dios: la criatura afirma a Dios por medio de su gemir, como dice el Evangelio; 3) la idea de la "camaradería itinerante" entre médico y enfermo, en el tratamiento de la enfermedad: insuficiencia, consecutivamente, de la técnica y la razón para dar cuenta de la relación entre médico y enfermo; 4) menesterosidad del hombre frente al principio "que hace que haya"; 5) crítica de la idea de enfermedad como castigo.

2. Cfr. los artículos "El sentido humano de la ciencia natural y la universidad", 1935, pág. 37; "Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual", 1936, págs. 44 y ss., en *Norma, revista de exaltación universitaria*, Valencia 1935-1936.

3. Cfr. **DC**, 134-136. Sin caer en la beatería, ni en su concepción ni en su ejecución, es cierto que lo integrantes de la redacción de *Norma*, eran todos católicos. Basta echar un vistazo a su consejo de redacción para ver nombres tales como Bordonau Mas, Calvo Serer, Corts Grau, Boig Botella, Laín Entralgo, López Ibor, Marco Merenciano. La edición de la revista corrió a cargo de la la Asociación de Antiguos Becarios del Colegio Beato Juan de Rivera y de los mismos interesados. En los artículos que Laín publica en los dos únicos números de la revista, su orientación se la podría calificar de "cristianismo pístico", esto es, una forma creencial de concebir la vida en comunidad -la coexistencia-, las relaciones y productos que lleva aparejada. Tal concepción creencial tiende hacia un horizonte existencial supratemporal y supraespacial: Dios. Concibe nuestro autor, en consecuencia, toda actividad, singularmente la científica, literaria y por extensión la cultural, como un ofrecimiento, una oblación amorosa, coexistencial y religadora a las cosas, los otros seres y a Dios. El mismo Laín lo explicitará más tarde en las obras

mayores que estamos estudiando (**MH**, **EHM**, **MP**).

Por otro lado, nuestro autor menciona la palabra "cultura" en diferentes contextos. Uno de sus libros lleva el expresivo título **Sobre la cultura española** (**SCE**), (1943). La preocupación principal de Laín al escribirlo era "estudiar metódicamente las diversas actitudes de los españoles ante la realidad de nuestra cultura, desde que ante ella hubo una clara actitud crítica" (**HRF**, 87). Parte nuestro autor de la llamada "polémica de la ciencia española", en la que los contendientes tratan de dilucidar la aportación histórica de España al panorama cultural europeo y a la historia universal. Tradicionalismo y progresismo se enfrentan, mediando entre ellos la pluma de Menéndez Pelayo. Desarrollará, en forma de proyecto, su indagación sobre algunos hitos culturales españoles. Publica, **Menéndez Pelayo** (**MP**), (1944), **Las generaciones en la Historia** (**GEH**), (1945), **La generación del noventa y ocho** (**G98**), (1945) y **España como problema** (**ECP1**), (1949). El resto del proyecto era estudiar a las generaciones del 14 y a la surgida a la historia española después de la guerra civil. Interrumpe su proyecto nuestro autor luego de publicar G98. Con **ECP1**, se despide Laín con el "Monólogo bajo las estrellas", donde expresa el autor su crisis interna y el sentimiento de frustración ante los impedimentos políticos que se oponen tenazmente a la apertura de un diálogo entre las antiguas facciones contendientes en la guerra civil. La España soñada por Laín

y el grupo que formaba el "ghetto al revés" de Burgos "no era compatible con la España real entonces imperante" (**HRF**, 106).

Pese a su preocupación por estudiar el pasado histórico español, sus hombres y producciones filosóficas, científicas y literarias, Laín no explicita pormenorizadamente su concepto de cultura. La entiende en su etapa pística, sin embargo, como aquellas manifestaciones históricas de los seres personales que van haciendo su biografía sucesiva y discontinua en el tiempo. En este sentido enfoca las biografías de los españoles en su fase de la "asunción de la tradición operativa" que tratamos en el segundo apartado del capítulo V.

Dice nuestro autor que "la biografía es la unidad elemental de la Historia" (**MP**, 24). El ser personal es, para nuestro autor, constitutivamente histórico, puesto que hace la historia y cuenta la historia (**GEH**, 18). El apoyo que el hombre encuentra en la historia -entendida como solar de identidad y marco de referencia de la circunstancia personal-, se origina en ese débito cultural del que es heredero (**GEH**, 33).

4. Laín afirma que "a la estructura ontológica de la persona humana pertenece la coexistencia con otras personas". Continúa diciendo que aunque el hombre existe

como entidad individual, en su constitución "entra de modo primario... la existencia de los demás" (**GEH** 271-272). La coexistencia histórica del ser personal debe contar, para nuestro autor, con un marco de referencia diacrónico establecido con seguridad. Esto es, el hombre necesita encontrar un apoyo en la historia que ofrezca sentido a su existencia, en tanto que ser personal. Por ello a Laín le parecen insuficientes los intentos positivistas de cronología, ya que es hacer historia dentro de la historia. Por lo tanto, tal quehacer temporalizador es arbitrario para nuestro autor. Recurre, en consecuencia, a la fe creyente y afirma que "toda ordenación absolutamente válida del acontecer histórico, no puede ser histórica, ha de venirle a la Historia desde una realidad sobrenatural en que se cree" (**GEH**, 276). Rechaza, en consecuencia, el quehacer historiográfico cósmico (edades, épocas) y biológico (generaciones), por imprecisos y relaivos, aun reconociendo su relativo valor heurístico (op. cit., 277-282).

5. Heidegger distingue entre *Geschehen* (acontecer, suceder) y *Geschichtlichkeit* (historicidad, hacer la historia, vivir la historia). También utiliza Heidegger el término *Historie* (composición o escritura de la Historiografía). Laín tiene en cuenta esta distinción cuando dice: "sólo poseeremos el total significado de una palabra o de un texto cuando al conocimiento de su significado objetivo y de su significado

histórico hayamos añadido el conocimiento de un nuevo y sutil ingrediente significativo: la intención expresiva con que el autor -un ser personal y libre- quiso dar un significado personal a dicho texto en el momento de escribirlo" (**MP**, 19).

6. En **MH** es de rigor advertir que Laín antropologiza el *Dasein* heideggeriano, convirtiéndolo en ser humano personal. Esto quiere decir que Laín pasa el *Dasein* del pensador de Friburgo por el tamiz de Scheler, asignando al hombre un centro personal transtemporal (**MH**, 29). El mismo Laín lo reconoce, aunque sin explicitud en la recensión que hace del libro de Ortega **Historia como sistema**, en una nota a pie de página (*Escorial*, núm. 7, 1941, pág. 309).

Existe, además, otra característica del pensamiento de Laín, y de su sucesiva maduración, que tocan de lleno el problema de su compromiso ético e intelectual con las bases programáticas del falangismo. Acabada la guerra civil española los escritos de Laín, como se irá viendo, destilan lo que nos atreveríamos a denominar "totalitarismo humanista". En efecto, existe el convencimiento de Laín de estar instalado en un credo político "asuntivo y superador". Para nuestro autor, es posible que este credo pudiese, desde un fundamento católico, llamar a la concordia entre los dos bandos que habían luchado en la Guerra Civil. Laín mantiene esta postura en sus escritos

hasta 1944. Lentamente, los diversos fracasos acaecidos en tal ideal político y la patente manifestación de la retórica del Régimen de Franco, dan a Laín una nueva visión de la España real que se va imponiendo (Cfr. **DC**, cap. VI). Veremos, más adelante, cómo Laín va dejando de hacer referencia a un destino comunal *more falangista* conservando como uno de los pilares de su pensamiento, sin embargo, el valor religador de la creencia y del trato amoroso entre los hombres. A título de ejemplo, en la recensión al libro de Ortega antes aludida puede leerse que Laín espera que el talento de Ortega descubra el valor religador de la creencia, desde su "deseoso mensaje de un español falangista" (págs. 312-313). Sin embargo, la reimpresión de la misma recensión, recogida en **Vestigios** (1948), Laín cambia de forma leve -pero a nuestro juicio, definitiva e inequívocamente decisiva- la redacción, diciendo "Este es, al menos, mi deseoso mensaje" ("Tres notas sobre Ortega y Gasset", pág. 348). Mantiene, sin embargo, la fecha inicial del escrito, de abril de 1941.

Por otro lado, la base fundamentadora de los conceptos lainianos de coexistencia y codestino seguirá siendo inequívocamente católica en sus dos etapas posteriores, en las que Laín seculariza progresivamente su pensamiento antropológico y ontológico. Sin embargo, lo que los conceptos antes aludidos ganan en universalidad, lo pierden en su referencia a un sistema político determinado. El "totalitarismo humanista" del que hablábamos antes, se

convertirá en más radicalmente antropológico. En sus etapas posteriores, la coexistencia humana se afirmará desde una base y metas sobrehumanas, pero sin afán de "destino universal" al modo falangista, comprometiéndose cada vez más con el pluralismo político y la vida en un sistema político democrático. La primera crisis explícita del conflicto entre la afirmación política y la fe tendrá lugar en 1948 (véase en el capítulo V infra nuestra subdivisión en tres subfases del ideal "asuntivo y superador" de la etapa pística de Laín, con dos "astillamientos" -1942 y 1945-, y la ruptura final en 1948). Laín recoge esta crisis en un pequeño ensayo titulado "Monólogo bajo las estrellas" (**ECP1**, págs. 166-168; **ECP2**, II, págs. 453-454), y él mismo afirma que se trata de su rompimiento político con el régimen de Franco, al tiempo que la suspensión de su empeño sobre el estudio de las generaciones del 14 y el 27 ante el problema de España: "la confianza -tan ingenua, tan infundada, tan errónea- en que la España resultante de la guerra civil podía ser, en el campo de la cultura, algo semejante a lo que yo y otros tan ingenua, tan infundada y tan erróneamente habíamos soñado, se había extinguido en mí" (**HRF**, 106).

7. La utilización de la palabra "tipo" es una consideración heurística nuestra, utilizada *a posteriori* como recurso epistemológico. Para Laín, la intimidad es el centro espiritual, intencionalmente expresivo de cada ser

personal. Según nuestro autor, el acercamiento a la intimidad del otro, según se trate de un ser coetáneo o pretérito es, obviamente, distinto. Pero hay que tener presente que, a despecho del tipo de intimidad de que se trate, el hecho cierto es que Laín afirma que es posible la coexistencia y la coejecución de los proyectos personales de tales intimidades. Con el primero, su biografía en tanto que ser personal físicamente viviente, se coejecuta en el fragmento temporal de historia coetánea del ser personal. Con el segundo se coexiste mental y afectivamente, en una suerte de conjetura probable. La "vivencia" de tal intimidad pretérita se sabe mediata y cargada de interpretación teórica por parte del biógrafo. Laín tiene buen cuidado de advertirlo (**MP**, 61).

8. "Según arte" es una expresión que Laín toma de la medicina hipocrática. Significa que la labor que va a realizar debe seguir una técnica precisa (*katá téjne*). Este significado lo traslada Laín al quehacer biográfico. (**MP**, 25; 75; 76).

9. El ser personal, pues, está "situado". Para Laín el ser personal parte de una "situación" (*Befindlichkeit*) en la que se revela a sí mismo como existente, en su encuentro con el otro. La situación no es únicamente natural (cuerpo y psique). Es por esto tan importante, para el Laín de la

etapa pística, concebir al ser personal como "suceso", como biografía. Sólo desde tal concepción le será posible encarar la cuestión de la dualidad operante que es el ser personal. Afirma Laín, por otro lado, respecto a las condiciones personales de cada ser para poder realizar su biografía : "Mirando el problema desde el más íntimo centro de la persona, el «medio» con el cual y en el cual hace un hombre su vida propia comienza ya con el cuerpo y sus posibilidades psicofísicas... El cuerpo y sus *dynameis* o «potencias» están al servicio de las posibilidades existenciales forjado en y por el espíritu. La vida humana es la actualización de alguna de esas posibilidades a través del cuerpo (con sus «potencias» psicobiológicas) y del medio externo" (**MP**, 87, nota 2).

No puede aceptar nuestro autor el concepto heideggeriano de "ser en el mundo", si se le entiende como sinónimo de exposición del ser a la nada. Por ello afirma, con Scheler, la existencia de un centro espiritual, intencional y expresivo (**MP**, 29). El concepto de apertura, tomado también de Scheler y Heidegger, le sirve como recurso heurístico que tiende un puente cognoscitivo entre la mismidad del ser personal -su centro intencional de vivencias en sentido lato- y la exterioridad totalmente otra. De esta manera, la "situación" de la que parte el ser personal no le viene impuesta como obstáculo *a priori*, porque el centro personal intencional y expresivo es, también, libertad. La apertura, pues, no es un vacío y

receptivo estar a la espera sino, por el contrario, un devenir. Abrirse al otro y a sí mismo es un acto misivo, en el cual, el "centauro ontológico" que es el hombre patentiza e interpreta tanto su propia realidad como la realidad del ser personal ajeno. La interpretación auténtica será, para el Laín de la etapa pística, la "noticia articulada" de la correligación coexistencial entre los seres personales. Dicho de otra manera, la conciencia del destino común -en el seno de una situación histórica- que tiende hacia "lo que hace que haya", hacia la divinidad. Ser no es, pues, sólo co-ser. Existir no es únicamente, entonces, co-existir. Es, también, para el Laín pístico, co-salvación soteriológica en el destino histórico común de los seres personales. (Cfr., además, **MH**, 234-235).

10. Es patentizador de lo expuesto, a nuestro juicio, el hecho de que Laín cuente con conceptos y citas de San Agustín, en orden al desarrollo de su visión metafísica del ser personal. En efecto, con este Padre de la Iglesia cuenta Laín en gran parte para las nociones de "inquietud" (**MP**, 90), "*homo viator*" (**MP**, 80-81), de autosituación ante Dios, ante sí mismo y ante el mundo (**EHM**, 71; 96), esto es, de intimidad (**EHM**, 116). (Cfr., además, **EHM** 168-172). Parece relevante destacar la cita agustiniana que Laín coloca como *motto* de **MP**: "Ningún hombre sabe lo del hombre; sólo sabe lo del hombre que hay en él". Como hemos visto repetidamente, es a través de la autoinspección como el

hombre llega a su verdad fundamentadora, según Laín. En el análisis radical, al ser personal se le revela su centro íntimo espiritual e intencionalmente expresivo, como ápice de sí mismo religado *a priori* a Dios.

11. La interpretación individual de ese co-destino está en función, para Laín, del *pathos* o temperamento del ser personal. Efectivamente, según cual sea el tipo de creencia en la que el ser personal se encuentre instalado, así interpretará el co-destino de los seres personales. La interpretación religiosa del ser personal llevará aparejada, para nuestro autor, la inquietud por el descubrimiento de lo trascendente, que lo religa a la divinidad. La interpretación secular -"seudorreligiosa", en palabras de Laín-, le conducirá a una visión "progresista" del co-destino. Esta la entiende Laín como los diferentes enfoques metodológicos que, tanto las llamadas ciencias humanas como las puras, hacen del hombre interpretándolo en unos casos como "animal histórico", "animal racional", "homo faber", etc. La visión progresista respecto al hombre es, para nuestro autor, claramente insuficiente aun siendo necesaria. (Cfr. **MH**, 53-57).

12. Cfr. **MH**, 215. Laín afirma, a diferencia de Heidegger, que puede vivirse la cotidianidad de forma auténtica.

13. Idea tomada expresamente de Dilthey. Cfr. **MH**, 45.

14. Laín toma de Zubiri el concepto de "misión" (**NHD**, 427). Sin embargo, explicita su significado, a nuestro juicio, en un doble sentido. Por un lado, lo entiende en su vertiente ontológica sustantiva: el hombre "es" misión. Por otro, lo formula de forma ontológicamente proyectiva: el ser personal adopta el principio de "ir siendo", de devenir. Puede comprenderse, entonces, que Laín entienda el devenir del biógrafo como "proceso" y como "destino", así como "codestino" con el biografiado. La vieja metáfora del vivir como camino, tan utilizada por nuestro autor, sirve para este propósito (**V**, 18; **MP**, 91). En este caso, el caminar del biógrafo es, para Laín, el recorrer coejecutivamente la senda de reconstrucción de los hitos existenciales del biografiado. El proyecto existencial del biógrafo será, pues, para nuestro autor, su ansia de saber sobre los avatares de su biografiado, desde el momento que tales avatares poseen algún tipo de atracción vital, de temple existencial, que mueven al biógrafo a convivir -investigándolas, desvelándolas- las "presencias" que el biografiado dejó tras de sí. La búsqueda del codestino del biógrafo con el biografiado -de la misma manera que ocurre entre los seres personales coetáneos- viene dada, para nuestro autor, por su constitutiva necesidad de él (**MH**, 167).

15. Cfr. **EHM**, 156-157.

16. Laín, en otra obra anterior afirma que "la «naturaleza» del hombre ha de expresarse necesariamente como biografía o «historia»". Afirma a continuación nuestro autor que el tiempo es en la vida humana "biografía más o menos libremente decidida a lo largo de sus propias situaciones, esto es, historia" (**EHM**, 109).

En cuanto a la inaccesibilidad última de la intimidad del ser personal, Laín se atiene a la división agustiniana entre *conspectus mentis* y *abditum mentis* (**EHM**, 168). Para nuestro autor, aunque psicológicamente nada se olvide de manera definitiva, el fondo abismal y misterioso del ser personal se esconde aún para sí mismo (**EHM**, 172). La intimidad del ser personal es, por otro lado, "un cañamazo de «hechos» naturales y «sucesos» históricos, ordenados y personalizados desde un ápice del alma superior y exterior a la Naturaleza y a la Historia: desde el espíritu" (**EHM**, 94). Desde este ámbito supratemporal y supraespacial, el *abditum mentis* se revela pues, para nuestro autor, como la zona de misterio y ocultamiento de la intimidad del ser personal. El biógrafo, de esta forma, ha de enfrentarse ineludiblemente con la intimidad espiritualmente intencional del biografiado, cuyo fondo queda siempre velado por el misterio. El único camino que le queda al biógrafo es, según Laín, el ejercicio audaz de la conjetura

acerca de la intimidad del ser personal biografiado, a través de sus obras y testimonios.

17. Acerca de la última opacidad del otro, en este caso el ser personal pretérito, Laín parte de un axioma creencial repetido a lo largo de estas páginas: el ser personal se encuentra religado *a priori* a Dios. En consecuencia, ese ápice espiritual, que es el alma para nuestro autor, sólo podrá ser conocido y penetrado de forma perfecta -aunque misteriosa e inexplicablemente para el *homo viator*, "centauro ontológico", ese hombre que realiza el escatológico camino de la vida-, por "lo que hace que haya". En otras palabras, para Laín, por muy perspicaz o caviloso que sea un hombre, éste jamás podrá penetrar y trasponer la zona de misterio y de abismo que encierra cada ser personal.

Por otro lado, creemos conveniente llamar la atención sobre el lema que elige nuestro autor como encabezado de **MP**. La cita, de San Agustín (**Conf.** X, 5), dice: "Ningún hombre sabe lo del hombre; sólo sabe del hombre que está en él". En el hecho de su elección se patentiza, a nuestro juicio - y basándonos en el estudio del quehacer biográfico que realizará a continuación-, el constante énfasis lainiano en considerar al otro como "esfera de lo autónomo" y, de forma complementaria, en la imposibilidad ontológica que para Laín posee la articulación explícita de la

transparencia de la intimidad del ser personal ante el otro. De nuevo nos encontramos con el binomio revelación-ocultamiento en el tratamiento lainiano del ser personal, concebido éste como "centauro ontológico". En lo que al biógrafo toca, en tanto que reconstructor de la intimidad del ser personal, su labor sólo puede ser, según Laín, de intuición adivinatoria.

18. Cfr. Pintor-Ramos, **El humanismo de Max Scheler** (1973). En la pág. 144 dice Pintor-Ramos que esta frase es una síntesis de las funciones de la corporalidad de Scheler. Sin embargo, Pintor-Ramos se refiere, en el análisis de esta expresión a **Teoría y realidad del otro** (**TRO**) (1961, 3ª ed. 1983), la cual es, evidentemente, posterior a **MH** (1941). Como podemos ver, Laín ha omitido, en el pasaje citado de **MH**, la alusión a Scheler.

19. Cfr. Allers, R., "Metodik der Deutung", en **Psychogenese un Psycotherapie Körperlischer Symptome**, Wien, 1925. págs. 108-130.

20. En **MH**, 155, escribe Laín: "Al comprender una expresión vital lo que hacemos en última instancia es navegar corriente arriba del acto por el cual fue creada o manifestada, y nuestro propósito es aprehender lo que en dicho acto haya de más escondido y primario. ¿Y qué es lo

verdaderamente primario en un acto del hombre? Indudablemente, su intención o sentido. El sentido de la expresión es el «quid» interior por el que se esfuerza el proceso de comprender".

21. Prólogo a la traducción de la **Historia de la Filosofía** de Vorländer, Madrid, 1921 (cit. por Laín).

22. Para Laín, la itinerancia proyectiva de la vida del ser personal se enmarca bajo el concepto heideggeriano de "ser en el mundo" (**MH**, 198-199). A este "ser en el mundo" corresponde, de forma consustancial, la temporalidad. "Ser en el mundo" es, pues, proyectarse en el mundo. El ser personal, intramundanamente considerado es, para Laín, coexistencia e historicidad. En tanto que ser personal constitutivamente espiritual, el ser personal es *homo viator* y, primariamente, correligación coexistencial con las cosas, los otros seres y Dios. El proyecto humano está, según Laín, anclado en la eternidad.

23. Los síntomas, para Laín, son referibles a la ontológica des-instalación del ser personal respecto tanto del curso normal de su acontecer natural, cuanto de su proyecto biográfico y sus creencias fundamentales. Las posibilidades existenciales, conjeturadas por el biógrafo, están en relación con el haz de "sucesos" y circunstancias

históricas -acontecimientos temporales discontinuos- por los cuales el ser personal pudo optar, y por las consecuencias de aquellos que eligió, más allá de la comprensión que el ser personal pretérito tuvo de ellas. (Véase, infra, capítulo IV, apartado 3, la consideración lainiana de la enfermedad del ser personal como un suceso ontológico de no-verdad, somático y psíquico).

24. Laín afirma en más de una ocasión que en la coejecución coexistencial con los otros seres personales no sólo debe buscarse la verdad del otro, sino también -con más énfasis si cabe-, su trato amoroso, ontológicamente fundado. En este sentido Laín modifica el dicho, atribuído a Aristóteles, *amicus Plato sed magis amica veritas*, por la siguiente formulación: *amica veritas, sed etiam amicus Plato*. Para Laín, el conocimiento del otro no sólo entraña conocimiento de su verdad noética sino, además, el conocimiento amoroso de la "virtud" -*areté*, ontológicamente entendida- del otro ser personal (**V**, 14).

25. Laín había leído en estas fechas (1941) el ensayo de Ortega **Historia como sistema** (Cfr. **V**, 341; Cfr., además, *Escorial*, nº 7, 1941).

Ortega en **Historia como sistema** (**OC** VI, 1ª ed, Madrid, 1947, 13-14), dice: "De aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida

dependa primordialmente de las creencias en que esté y que los cambios más decisivos de la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana -de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son esas el suelo de nuestra vida".

26. **MH** 243-244. Laín se opone tajantemente a la consideración "protestante y subjetivista" de la norma religiosa, sostenida por Meinecke (Cfr. **MH** 120-121; 241-242). Contra tal consideración utiliza textos johánicos y paulinos: "Dios en mí", "*invicem membra*". Sin embargo, advierte Laín la diferencia existente entre la revelación de un destino comunal y la revelación religiosa. Esta se hace patente, para nuestro autor, por otorgamiento divino. Intenta Laín, en consecuencia, conciliar lo que es el análisis coexistencial de la norma religadora, *lato sensu*, con la de la norma religiosa positiva. Pone buen cuidado en señalar, en el texto citado, sin embargo, que "el problema de la nueva «revelación», ahora desde la eternidad, en cuya virtud aparece la religión positiva, trasciende ya de mi análisis de la coexistencia". Aquí también nuestro autor rebate a Ortega (Cfr. **V**, 333 y ss.; Cfr, además, *Escorial*, art. cit.), refutando la idea orteguiana de que el hombre necesita una nueva revelación (**OC**, VI, 45). A juicio de nuestro autor, la nueva

revelación ya existe: es la correligación de los seres personales en Dios.

Laín, en consecuencia, llega hasta la fundamentación ontológico-metafísica de la revelación como concepto filosófico. No quiere adentrarse en la fundamentación religiosa, ya que equivaldría a hacer teología. Dos preguntas surgen de inmediato: ¿Acaso en su indagación metafísica no está realizando nuestro autor una pesquisa onto-teológica? Y, por otro lado, el énfasis en el que insiste Laín en la revelación como norma objetiva -como dogma, a fin de cuentas-, ¿no es ya no sólo una pesquisa, sino además, una afirmación teológica de primer orden? A despecho de dejar meramente indicadas estas preguntas, la respuesta que puede darse a ambas es positiva, ya que en la etapa pística de Laín los valores religiosos se articulan para ofrecer una visión absoluta del hombre, de su quehacer y de su destino.

27. Decimos que la creencia da paso al "amor instante" ya que, como hemos visto, para Laín la creencia es una intuición fundada en una base ontológica sustentadora de la existencia del ser personal. La creencia, ejercitada coexistencialmente supone la ins-tancia del otro, su trato correligador como ser personal trascendente. Actualizadas tanto creencia como amor instante, en la existencia histórica del ser personal, éste, al estar

constitutivamente religado a Dios *a priori*, posee intuición súbita, también *a priori*. La orientación pística del pensamiento lainiano es, en esta época de su producción intelectual, deudora de una visión normativamente religiosa, ontológicamente dogmática de la constitutividad metafísica del ser personal. Puede comprenderse con cabalidad, pues, que el Laín de la etapa pística utilice conceptos absolutos ya que, a nuestro juicio son, en su formulación heurística, sillares ontológicos y epistemológicos que Laín cree necesarios para comprender fenomenológicamente al ser personal en tanto que existencia constitutivamente trascendente. Conceptos como "revelación", "religación" y "dogma" son, heurísticamente considerados, instrumentos metafísicos fundamentales para nuestro autor, en orden a la elaboración de una antropología ontológicamente orientada. La finalidad lainiana en la composición de tal antropología es, en conclusión, no sólo no perder de vista sino enfatizar, además, la existencia sobrehistórica y transtemporal del hombre. Así, pues, entiende al hombre, ya lo hemos visto, como "centauro ontológico", esto es, persona poseedora de un centro espiritual intencionalmente expresivo.

28. Es conveniente recordar que para Laín el ser personal es caminante, *viator*, según la metáfora agustiniana (**MP**, 90). Por otro lado, la "resistencia" de las cosas es un concepto que nuestro autor toma expresamente de Dilthey

(Cfr. **MH**, 131-132). Laín, sin embargo lo modula con finalidad heurística, en orden a su quehacer onto-antropológico, extendiéndolo tanto a la percepción del otro como al quehacer biográfico. Pone buen cuidado nuestro autor en señalar el idealismo intramundano de Dilthey y su relativismo historicista. Para Laín, tanto en la intuición personal del otro como su reconstrucción biográfica existen zonas de sombra ontológicamente impenetrables. Las categorías historicistas, por otra parte, generalizan excesivamente, en opinión de nuestro autor, la singularidad de la vida humana. Al mismo tiempo, tales categorías historicistas no tienen en cuenta, según Laín, la existencia sobretemporal del hombre, su aspiración a la trascendencia. Por lo tanto, la "resistencia" de las cosas y los seres exteriores la modula Laín en clave fenomenológica, en cuanto tales resistencias son el descubrimiento de la alteridad para el ser personal.

29. Sólo puede resistir lo que "existe", es decir lo que está siendo en el tiempo: las cosas y los otros seres. Dios -para Laín- "es" y, por lo tanto, no se le puede atribuir las mismas categorías de existencia que al resto de los seres. Por eso Dios no "resiste" al ser personal. Dios es para nuestro autor, siguiendo a Zubiri, "lo que hace que haya", fundamento ontológico de los seres y de las cosas con que el ser personal se encuentra en su caminar.

30. No es otro el sentido, a nuestro juicio, que Laín al "amor creyente". Toma Laín de Heidegger la consideración de la verdad como *a-létheia*, desvelamiento, revelación (Cfr. Zubiri, **NHD**, 38, nota 1; 7ª ed, 1987; Cfr. además, Ortega, **Meditaciones del Quijote**, en **OC** I, 335-336). Revelación que se muestra de modo singular en el co-destino (*Geschick* heideggeriano) de los seres personales. El codestino lo entiende Laín de tres modos: como codestino singular del ser personal, en cuanto perteneciente a una comunidad; en segundo lugar, como codestino patrio, en cuanto la patria es una "unidad de destino en lo universal" (Cfr. **V**, 324). José Antonio Primo de Rivera tomó de Scheler el concepto de "persona total" *-Gesamtperson-*, (**FEW**, 536); y, por último, codestino religioso -en tanto el ser personal está correligado *a priori* a los otros seres personales y a Dios- por medio de la revelación divina, singularmente cristiana.

31. Laín mismo reconoce sus propias fuentes sobre el amor como caridad. Usa y cita argumentos paulinos y agustinianos (Cfr. **MH** 235-237; **MP**, 76). En ellos aparece con claridad el amor como efusión del ser personal hacia el otro. Estos argumentos apoyan las tesis lainianas de esta época, en contra del relativismo historicista, científico y filosófico. Resulta ilustrativo, en este sentido, la opinión que le merecen las conceptuaciones de Ortega sobre las creencias amorosas. Ortega las entiende como

"afinidades electivas" (Como todo el mundo sabe, éste es el título de una novela de Goethe, aunque el sentido que le da Ortega es plenamente ontológico). Laín corta de raíz todo intento de explicación intramundana sobre el amor con estas expresivas palabras: "en último término, pese a toda la *finesse* psicológica, está el «porque Dios lo quiere», como en todo lo verdaderamente radical en la Historia" (**MH**, 228-229). Como podemos observar, la afirmación dogmática de Laín sobre la aparición del amor por voluntad divina no deja lugar a dudas sobre la fundamentación ontológico-religiosa de su antropología.

32. Véase Orringer, "Faith, Hope and Love: Stages of Laín Entralgo's Scientific Evolution ", *Letras Peninsulares*, Fall 1988, pág 137. A Laín le parece una "idea fecundísima" la postulada por Buytendijk (**MH**, 140). A nuestro juicio, el motivo central de la antropología lainiana se refleja aquí, de nuevo, con claridad. Esto es, la labor antropológica, historiográfica, biográfica y médica llevada a cabo por Laín quiere ser, desde el principio de su producción, metafísico-científica. Es por ello que intenta desarrollar su pensamiento sin dejar de tener en cuenta ambos polos de la reflexión. Aún así Laín es en esta época, ya lo hemos mencionado con anterioridad, plenamente metafísico, en cuanto quiere asentar en la creencia -singularmente revelada- el estudio del ser personal, de la historia y de la ciencia misma.

33. De nuevo utiliza Laín una cita de San Agustín en apoyo de su aserto:"*Nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit*" (**De Trin.**, IX, 12, 18). La frase completa del de Taqaste es: "*Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.*" [Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es].

34. Sin embargo, ese "hiato" no está vacío, sino que se halla lleno de los "sueños o cadáveres de ensueños" de quien contempla, según Laín (**GEH**, 62). La contemplación es, pues, posibilidad tanto ontológica como epistemológica. El hiato será rellenado, para Laín, mediante las diversas modulaciones que toma la acción -y la omisión- del ser personal en la historia. La acción humana dice nuestro autor que es "el movimiento desde un modo de ser hombre y uno mismo a otro modo de ser hombre y uno mismo" (**GEH**, 69). Ello quiere decir para Laín que la acción humana viene motivada, -desde una soledad que nunca es ontológicamente completa, ya que el ser personal está religado *a priori* a Dios-, por una salida de sí mismo del hombre, por un "desvivirse" volcado hacia diversas instancias: la mística, la instintiva, la agónica, la ideal, así como la salida hacia los otros seres personales (**GEH**, 70-81).

35. Cfr. **TRO**, 548. Una de las características del objeto contemplado es, para Laín, el *acabamiento*, es decir, "una realidad acabada, definitiva, sida". La contemplación, entendida como "amor distante" es para el Laín fílico, la visualización óntica de todo el ente (**TRO**, 560-564). El ser personal -el otro-, aparece como completo y acabado. Sostiene en su etapa madura, de forma matizada y enriquecida, lo escrito en su época pística tanto respecto a su noción de "amor distante", como a su concepto del ser personal. Respecto al primero matiza el concepto diciendo que el "amor distante" produce una actitud de "respeto" que consiste en "la intención de preservar y conservar «para siempre» el aspecto de la realidad contemplada que entonces hacemos nuestro" (**TRO**, 564). Respecto al ser personal, las características de *abarcabilidad*, *patencia*, *numerabilidad*, *cuantificación*, *distancia*, *probabilidad* e *indiferencia* acompañan a la ya mencionada de *acabamiento*. Todas ellas son deudoras, a nuestro jucio, de la concepción del ser personal como "centauro ontológico", como dualidad de naturaleza y persona -unión de cuerpo-psique y biografía-. Esa concepción dualista mantenida en la fase fílica, es un trasunto de la sostenida en su etapa pística y que hace decir a Laín que el ser personal "es una figura, -en el sentido de la *Gestaltpsychologie*... un individuo en la más pura semántica del vocablo" (**MH**, 24).

36. En la contemplación amorosa, el ser personal puede

reconocer, según Laín, la verdad en sí de los objetos resistentes (**MH**, 142). Utiliza nuestro autor las metáforas platónicas del conocimiento en dos de sus formulaciones más conocidas. La primera de ellas es la *anámnesis* y el método dialéctico. La segunda es la que aparece en el **Banquete**, sobre el acercamiento al conocimiento por medio del amor -*eros*- (cit. por Laín, **MH**, 143). Pues bien, este argumento consiste en decir que, desde la resistencia de los objetos, el ser personal reconoce la realidad de la existencia invisible "del mundo de las ideas" (**MH**, 143). Como vemos, aquí se encuentra presente la teoría platónica de la reminiscencia (*anámnesis*), mediante la cual, a partir de los objetos singulares del mundo sensible, se puede llegar a inferir su *eidos*, su consistencia real en el mundo de las ideas.

En segundo lugar, para nuestro autor el amor es entendido como camino de conocimiento, o impulso efusivo hacia lo inteligible-trascendente. De esta manera quiere compaginar Laín, a nuestro juicio, la sustantividad real de las "ideas" -como elementos de la arquitectónica del conocimiento-, con la constitutividad ontológica religada, que para Laín posee el ser personal. En otras palabras, quiere Laín enlazar, *more platonico* las dos esferas ontológicas del ser personal: aquella que está situada al nivel de "lo que hace que haya", y la que se encuentra dentro del ser personal mismo como "centauro ontológico" religado *a priori*. En consecuencia, para nuestro autor, las

"ideas" o formas inteligibles habitan tanto en el mundo sobrehistórico del mismo modo que en el centro espiritual del hombre. El amor, en consecuencia, es la vía que permite el paso entre los dos mundos, a través del centro personal.

37. Laín cita a Scheler (**Wessen und Formen der Sympathie**, pág. 193), y de él toma el concepto de "coejecución" (*Mitvollzug*), del modo siguiente: "...La persona sólo puede serme dada en cuanto coejecuto sus actos, bien cognitivamente en la comprensión y en la copia vivencial, bien moralmente en la secuacidad" (**MH**, 219).

38. Scheler, **Wessen und Formen der Sympathie** (**WFS**), págs. 79-84 (Cit. por Laín). Véase, además, Orringer, art. cit.

39. La dependencia ontológica del "amor instante" respecto al "amor creyente" la expone Laín diciendo: "Amor instante supone por sí autenticidad en el existir; pero el amor instante no puede existir *realiter* sino como amor creyente, amor destinado o misivo... Siempre, pues, que el hombre coexiste auténticamente con su prójimo hay para él *eo ipso* una creencia rectora y reveladora" (**MH**, 231-232).

Como vemos, tanto la creencia como el amor -en sus diversas manifestaciones- son actos de fe. Tales actos de fe están ontológicamente fundamentados, para el Laín de la

etapa pística, en su consideración trascendente del ser personal. El ser personal, "centauro ontológico" es constitutivamente centro espiritual intencionalmente expresivo. El "centauro ontológico" es, para Laín, naturaleza y persona. Y aunque en orden a la construcción lainiana de una antropología médica nuestro autor exponga su argumentación sobre aquello en lo que el cuerpo humano consiste -salud y enfermedad-, lo decisivo de la etapa pística, lo hemos visto ya repetidamente, es la fundamentación de tal antropología sobre bases onto-teológicas. Para Laín, el hombre, ser finito en la historia, tiene posibilidad de salvación en la historia misma si se atiende a la dimensión sobretemporal de su acontecer vital. Tal dimensión sobretemporal soporta, por encima y por debajo, al ser personal ya que, como se ha ido exponiendo, la religación personal y la correligación coexistencial de los seres personales son una exigencia ontológica y epistemológica de una antropología metafísica construida según conceptos absolutos. Estos conceptos absolutos de la antropología lainiana están fundados en un acto de abierta confesionalidad religiosa que asienta su último motivo en la creencia acerca de la trascendencia de la vida humana y la operatividad de la fe personal y comunal en orden a la consecución del destino escatológico del hombre, la nación y la historia.

40. Las "presencias" dejadas por el ser personal pretérito

se apoyan, para Laín, en tres pilares básicos que modelan su acontecer vital. En tanto "centauro ontológico", el ser personal posee proyecto, idea de sí mismo y vocación. El proyecto del ser personal pretérito son aquellos actos que se realizan en vista de lo que el ser personal quiere hacer. La idea de sí mismo es la imagen clara o confusa que el ser personal pretérito posee de sí mismo. Por último, la vocación es "la espiritual y amorosa potencia que va dando actualidad, *enérgueia*, al proyecto personal a lo largo de la existencia" (**MP**, 61).

Recurre de nuevo Laín a San Agustín para trazar un paralelo onto-teológico sobre la constitutividad del ser personal. Dice Laín que estas tres actividades del hombre son "en un todo correspondientes a las tres actividades radicales que San Agustín llamaba *existere*, *intelligere*, *amare* (*de Trin.* III, 2) y, según él, son vestigios de la Trinidad en la única criatura hecha a su imagen y semejanza" (**MP**, 63). El paralelismo entre las tres actividades es claro cuando observamos que al existir agustiniano corresponde, para Laín, el proyecto (el "ir siendo" en el tiempo); al inteligir, la idea de sí mismo, esto es, el autorreconocimiento del ser personal como "centauro ontológico"; el amar, como el efundirse hacia los demás y hacia sí mismo. El "desvivirse" se realiza pues, para Laín, con los otros seres personales en actos de coejecución creyente y correligadora. El amor de sí mismo se manifiesta, para nuestro autor, en el "desvivirse" por

el propio proyecto personal, en la vocación, amorosamente considerada.

41. Podemos observar aquí la influencia que Scheler tiene de nuevo sobre Laín, ya que para el autor alemán el hombre es el asceta de la vida, el ser que ante determinada realidad ejerce su libertad pudiendo decir "no". (Cfr. **MH**, 20; 63, nota 23, cit. por Laín de **Wessen und Formen der Sympathie**) (**WFS**).

42. Laín, en **MH** 233-234, dice, refiriéndose al encuentro amistoso y amoroso que incluye a los hombres en un destino comunal: "Podría analizarse de modo análogo... el amor de hombre a hombre, como tales meros hombres, en el que se infiere la "religación" religiosa de cada uno entre los destinos de los dos, a pesar de la singular destinación religiosa de cada uno; descúbrese como "revelación", en definitiva, el destino de la Humanidad, siempre interpretado por el hombre de modo religioso o seudorreligioso: trascendente, al modo del Cristianismo y, en general, las religiones positivas, con destino escatológico propio; o mítico -quiliástico, seudohistótico- al modo del progresismo en cualquiera de sus formas, el marxismo, etc".

El subrayado es nuestro, ya que aquí Laín, como vemos, quiere poner el énfasis en el origen y destino

ontológicamente trascendente del hombre. Ello se refleja en las relaciones cotidianas del ser personal -en tanto "centauro ontológico"-, entendidas éstas como co-salvación en el codestino de su correligación religiosa. De nuevo, el fundamento absoluto y creencial de Laín se manifiesta con fuerza, para enfatizar el común destino de los hombres de una nación cuyas instituciones y cuya vida diaria se conciben como ancladas en "lo que hace que haya".

43. En una conversación privada sostenida entre Laín y este doctorando en diciembre de 1991, fue preguntado nuestro autor acerca del motivo de que, en su período pístico, hiciese énfasis en la interpretación y lectura del concepto de religación en clave religiosa fundamentalmente. Nuestro autor respondió que el contenido netamente filosófico y fenomenológico de la religación ofrecido por Zubiri también ofrecía, de forma complementaria, un costado religioso, ya que la religión se basa en la creencia. Esta es, precisamente, la que otorga significado para el hombre acerca de aquello a lo que él está vinculado ontológicamente. Acepta Laín, además, la diferencia de tono filosófico empleado por Zubiri y por él mismo. Entiende nuestro autor que la orientación de la religación zubiriana es más fenomenológica en **NHD** y más religiosa por su parte en **MH**.

C A P I T U L O I V

AYUDA Y MENESTER

"La contribución médica a la Antropología no se limita al conocimiento de la realidad somática: alcanza al ser y a la actividad del hombre entero."

(**EHM**, 40)

1.- Ser personal y coexistencia.-

La existencia del ser personal es, para nuestro autor, simultánea a su coexistencia con los otros seres personales. No puede comprenderse la existencia del ser personal, según el Laín pístico, si tal existencia no se halla referida a tres instancias: la naturaleza, los otros hombres y Dios (**MH**, 201)[1]. En primer lugar, el ser personal está religado individualmente *a priori* a "lo que hace que haya". En este mismo sentido, dada su constitución fundamental de "centauro ontológico", se halla correligado, por lo tanto, a la naturaleza y al mundo histórico-convivencial[2]. La correligación a la naturaleza le viene dada en tanto posee cuerpo y psique, mientras que la correligación al mundo histórico tiene su base en el centro espiritual intencional. De modo fundante, el ser personal se halla correligado a Dios *a priori* ya que su estructura ontológica descansa en una fuerza que "le hace ser". Esto oacurre así porque tanto al ser personal como a las cosas, su existencia les viene "dada" (**MH**, 201; 203)[3]. La visión lainiana de la dependencia ontológica del ser personal respecto de lo que "le hace ser" tiene como consecuencia una concepción de la correligación de los seres personales entendida como *corpus mysticum* escatológico, esto es, ontológicamente preexistente a su realización y, a la vez, meta de la misma. Subhistoria y

sobrehistoria, en fin, teológicamente concebidas. El paso para concebir la "religación" -ontología fenomenológica- como "religión" -consideración pística- ya está dado[4]. En consecuencia, tanto el destino como el codestino de los seres personales es concebido desde la fe en la creencia cristiana la cual, al ser palabra verdadera y única para Laín, ofrece oportuno apoyo y explicitación a la situación del hombre en el mundo y en la historia (**MH**, 345). Desde esta óptica aborda nuestro autor el problema antropológico y médico del ser personal enfermo.

2.- La enfermedad y el ser personal.

La primera manifestación que encontramos en Laín en torno al tema del hombre como problema filosófico y médico, remonta a su época de Valencia. Aparecen en las revistas *Crónica Médica* y *Norma* los primeros artículos sobre el problema del hombre filosófica, antropológica y médicamente orientados[5]. Efectivamente, en esta época Laín comienza a hacerse preguntas acerca de la realidad ontológica del ser personal enfermo[6]. La realidad patente del enfermo y las diversas modulaciones existenciales en que la enfermedad aparece en la vida del ser personal que la padece llevan a nuestro autor, en consecuencia, a plantearse preguntas de importante fuste ontológico. Helas aquí: ¿Qué es la enfermedad?, ¿qué es y cómo actúa un ser personal enfermo?, ¿qué es ser médico y cuáles sus labores ante el ser personal enfermo?, ¿cómo se establece, articula y resuelve la relación entre el médico y el enfermo?

La enfermedad es, para Laín, un suceso ontológico biográfico del ser personal. Se establece la enfermedad, pues, como prioridad ontológica, al padecer tal "suceso" el ser personal, ya que éste atraviesa una insólita situación somática y psíquica. Adopta nuestro autor, en consecuencia, un punto de vista personalista sobre lo que es la enfermedad. Personalista, porque la enfermedad la padece un ser personal y es a él, en primer término, a

quien hay que atender (**EHM**, 327). La persona es, para Laín, un "centauro ontológico" -naturaleza-psique y persona (biografía y espíritu transhistórico)- en el cual están presentes, de modo simultáneo, las tres "notas" constitutivas de intimidad, razón y libertad ("**Ehpc**", 11). Con esta postura rechaza Laín tanto el empirismo médico de las *species morbosae* de Sydenham, como el subjetivismo médico a ultranza[7]. Puesto que la idea de enfermedad ha tenido diverso curso a lo largo de la historia de la medicina, dos son, sin embargo, las actitudes médicas que cabe destacar, en su opinión: la hipocrática y la empirista. La actitud individualista de la mentalidad hipocrática ve en el enfermo un trozo de *physis*, alterado por una dolencia (**EHM**, 283). El método diagnóstico correlativo sería el de las concordancias (**MP**, 43). El tratamiento médico griego consiste, entonces, en devolver el orden a la *physis* universal, restableciendo el orden armónico de la *physis* del enfermo[8]. La otra postura médica es el empirismo médico, que tuvo en Sydenham -según Laín- su más alto epígono. Lo que definirá la enfermedad serán las *species morbosae* que el médico puede detectar mediante la observación del enfermo (**EHM**, 285). Los médicos, para nuestro autor, han continuado actuando en esas dos vías en el tratamiento del enfermo; dentro de la orientación sydenhamiana cabe distinguir las posciones biologista, anatomopatológica, fisiopatológica, etc. Sin embargo, todas ellas hacen oído atento al síntoma morboso, sea anatómico, bacteriológico o bioquímico su enfoque. A Laín le parecen

insuficientes ambas orientaciones patológicas ya que, a su juicio, lo primario que tiene el médico que considerar es la individualidad doliente que tiene ante sí. La idea de la enfermedad que debe poseer el médico ha de tener en cuenta, en consecuencia, que el enfermo es un ser personal, esto es, naturaleza -unión de cuerpo y psique- y persona (biografía y espíritu). El ser personal doliente que el médico trata es, pues, "centauro ontológico". La idea de enfermedad a la cual debe atenerse el médico es aquella que considere esta dualidad del ser personal. Esto es, a un lado los "hechos" físicos, susceptibles de medida de explicación e interpretación bajo los dictados de las leyes físicas, químicas y biológicas. El otro costado de la consideración de la enfermedad ha de tener en cuenta al ser personal doliente, a su biografía -los "sucesos" que deben ser comprendidos- y a las consecuencias que en ella da lugar la aparición del proceso morboso[9]. La enfermedad no es únicamente, pues, mero objeto o cosa -como quieren ver los médicos de mentalidad crasamente patológica-, sino un acontecimiento progrediente al mismo tiempo somático-psíquico y biográfico del ser personal. Por ello, concluye Laín, la enfermedad es "un doloroso y anómalo modo de vivir del hombre, reactivo a una ocasional alteración o a un estado permanente de su cuerpo, que hacen imposible la realización en el tiempo de su personal destino (enfermedad letal), impiden o entorpecen transitoriamente esa realización (enfermedad curable) o la limitan de un modo penoso y definitivo" ("**Ehpc**", 29-30)[10]. Esta es, para

Laín, una hipótesis práctica de trabajo.

¿Qué es, pues, la enfermedad en tanto que proceso morboso que afecta de modo variable al ser personal? Laín afirma que la enfermedad, en tanto que "estado patológico" no puede ser definida[11]. La realidad en que consiste le viene, paradójicamente, de su "indefinición". El estado de enfermedad "se indefine", para Laín, "por el dolor o la aflicción que causa, por la anomalía en que consiste y por la instancia que lo determina" ("**Ehpc**", 32). Así, pues, aun a pesar de que la enfermedad no puede ser recortada con precisión en tanto que concepto, sí que puede ser "indefinida" por el contexto en que aparece, por sus efectos y por sus causas[12]. La situación de proferencia conceptual de la enfermedad se debe, por un lado, al hombre sufriente que la enuncia y, por otro, al profesional que la estudia[13]. La idea de enfermedad, pues, está en relación con el ser personal en tanto que en él están presentes los aspectos óntico y pático. Esto es, al aparecer la enfermedad, el ser personal la "hace" y, al mismo tiempo, la "sufre" y la describe[14]. De la misma manera la idea de la enfermedad, entendida de forma personal, está en relación con el quehacer médico. Así, el médico debe interpretar el cuadro somático, para Laín, como "reacción morbosa" compuesta por dos instancias: la primera será "la naturaleza del enfermo"; la segunda, "la persona del enfermo". Cada síntoma entonces, para nuestro autor, "constituye una de las formas parciales o «frases» en que

se diversifica la unitaria reacción" ("**Ehpc**", 32). La "naturaleza del enfermo" es, para Laín, el conjunto de las características que ostenta su cuerpo, en tanto trozo del cosmos físico[15]. Puede ser, por lo tanto, susceptible de medida y de control. Por otro lado, el concepto de "la persona del enfermo" tiene ya en cuenta la dimensión trascendente del ser personal. En tanto la persona es "hecho" y "suceso" -"centauro ontológico" que, con su cuerpo, actúa en la historia-, no sufre pasivamente la enfermedad. Antes bien, reacciona con ella y ante ella de modo activo. Tal modo activo es lo que Laín denomina "reacción morbosa". El desarrollo de la "reacción morbosa" se produce, para nuestro autor, desde su centro personal. Lo óntico y lo pático, pues, están presentes en el fenómeno de la "reacción morbosa". Esta respuesta morbosa o creación de la enfermedad es una acción propia de la constitutiva libertad del ser personal, de la "esfera de lo autónomo". Para el ser personal, en tanto "hecho" y "suceso" -"centauro ontológico"-, la enfermedad es "hecha" por él, del mismo modo que padecida (**MH**, 36). El ser personal expresa su condición doliente, pues, mediante su apertura existencial[16]. La reacción morbosa personal -en tanto acto de libertad de la "esfera de lo autónomo" ante la enfermedad- es *facultas ausiva*, ontológica capacidad de osadía, para Laín (**EHM**, 151). El ser personal muestra, así, su intimidad al médico mediante un acto de libertad. Tal acto de libertad es, según él, una necesidad ontológica, ya que el "centauro ontológico" posee como notas

constitutivas la intimidad, la razón y la libertad. Es esa apertura, en consecuencia, el primer paso del acto médico (**MH**, 263; 270). La reacción morbosa personal puede ser multiforme, entonces, según el desarrollo biográfico. Para Laín, en consecuencia, tal respuesta morbosa personal se halla determinada por todos los momentos -hitos existenciales- de la vida del ser personal. En la respuesta morbosa se conjugan, pues, lo óntico y lo pático del ser personal, interviniendo en ella el cuerpo, la idea de sí mismo, la constitución psicológica, el pasado biográfico y el proyecto vital (**EHM**, 334).

3.- El médico.

Para Laín la interpretación del cuadro somático así como la consideración personal de la enfermedad son dos polos de un mismo acto. El médico, en consecuencia, debe orientar su labor en orden a estos dos extremos. Sin embargo, para nuestro autor, no todo médico realiza este quehacer de la manera exigida. Existen, al menos, tres tipos de médicos que orientan de forma diversa su profesión. Sólo uno de ellos es el médico auténtico. Este médico es, en tanto ser personal, aquél que se siente con una misión y vocación de ayuda a los seres personales menesterosos. Laín distingue en primer lugar, pues, al médico que considera su profesión como una técnica. Este médico sólo tiene en cuenta el medro y el lucro personal en el ejercicio de su actividad. Es, por consiguiente, uno de los tantos que están en situación de competencia con los otros médicos para disputarse los posibles clientes (**MH**, 258). El encuentro con el enfermo es, entonces, una mera contemplación deficiente y apresurada de su enfermedad. En segundo lugar viene, en la consideración lainiana, el médico que dedica sus afanes a la tarea de clasificación casuística. Este tipo de médico contempla a los enfermos como catálogo de síntomas, formas puras de aparición de la enfermedad. Es, para nuestro autor, el médico "exclusivamente teórico e intelectual" (**MH**, 259). Ambas formas de ejercicio de la medicina se muestran deficientes,

pues, para Laín, ya que ponen su acento en la exterioridad del ser personal[17]. La tercera categoría de médico es aquella a la que pertenece el "curador". Este tipo de médico sabe, para Laín, interpretar tanto los síntomas como la vivencia doliente del ser personal, ya que tal médico "no trata a cuerpos sino a hombres" (**MH**, 261). Esta clase de médico no podrá caer jamás, según nuestro autor, en el relativismo cientificista ni antropológico. Por el contrario, partiendo de la apertura del ser personal que expresa su enfermedad, el "curador" coexiste con el enfermo. La coexistencia con el enfermo la entiende Laín como la creencia intuitiva previa a la indagación posterior en la realidad de la enfermedad del ser personal que el médico tiene delante (**MH**, 270).

Para nuestro autor, sin embargo, el acto médico descansa sobre algo más radical: la metafísica y trascendente fundamentación del ser personal en tanto "centauro ontológico". Por consiguiente, para Laín la existencia histórica de los seres personales se halla anclada en la coexistencia correligadora y codestinadora de sus aconteceres vitales (**MH**, 236). De modo análogo, la coexistencia del médico con el enfermo es entendida por Laín como "procura" (**MH**, 199)[18]. La procura es para nuestro autor, entonces, "cuidarse de", en este caso del enfermo por parte del médico. Siguiendo a Heidegger, distingue Laín dos tipos de procura, la de sustitución y la de prevención (**MH**, 200)[19]. En el quehacer médico se

encuentran presentes, según nuestro autor, ambos tipos. El médico, pues, posee "preeminencia existencial" respecto del enfermo. Por un lado, el enfermo queda en situación de dependencia ontológica respecto del médico, ya que en el acto de apertura el ser personal enfermo confiesa su dolencia íntima, observable o no de modo objetivo. Por otra parte, la "preeminencia existencial" del médico actúa como "prevención", para Laín, ya que el médico es capaz de prever el curso de la enfermedad y de la futura vida del enfermo. La coexistencia en la procura del médico y el enfermo la entiende Laín, pues, como "un modo de existir auténtico en tanto sea cumplida en el marco de un destino comunal a los dos". Añade a continuación que ese modo de existir se da "dentro de un entendimiento religioso o histórico-nacional del acto de curarle" (**MH**, 215-216)[20].

El médico, perteneciente a una comunidad humana definida, debe considerar su actividad más allá del enfermo al que asiste, más allá de la historia cotidiana que vive. En efecto, en cuanto la historia cotidiana de los seres personales se asienta en la historia sustantiva, ontológicamente considerada, tal historia es referible a una comunidad específica. Esta comunidad específica recibe el nombre de "nación". La nación es, para Laín un ser personal colectivo, en sentido scheleriano (*Gesamtperson*)[21]. La nación se articula sobre tres pilares: suelo físico, tradición histórica y creencias escatológicas (**SCE**, 39). El imperativo patrio es también,

para Laín, otra vinculación ontológica que correliga a los seres personales que coexisten en tal nación. Por lo tanto, el ser personal colectivo español posee -patriótica y escatológicamente concebido por nuestro autor- significado religioso y sentido sobrehistórico. Se deriva de todo ello que a la actividad coexistencial del médico, en tanto que ser histórico, le es consustancial el imperativo patriótico de la curación el ser personal enfermo, en tanto que miembro de su comunidad nacional y, en sentido absoluto, en tanto que "centauro ontológico", ser personal religado *a priori* a Dios (**MH**, 215-216). Comunidad, coexistencia y correligación están presentes como conceptos clave, a nuestro juicio, en la consideración histórica trascedente de "lo español" por parte de Laín.

Nos queda, por último, por analizar las implicaciones del concepto de "autenticidad" que Laín sitúa en la actuación del médico a través de la procura con el enfermo. Parte nuestro autor del análisis heideggeriano de la coexistencia[22]. La "autenticidad" (*Eigenlichkeit*) del ser-en-el-mundo vendrá dada para el autor alemán por la clara certeza del ser en cuanto ser, al mismo tiempo que el convencimiento íntimo de la propia responsabilidad del modo de existir, evitando con ello la esclavitud de otros. Para Heidegger, los otros "están a la mano" (*zu handenen*) como un posible "recurso" para su utilización, y el ser sólo posee existencia auténtica cuando en su salida de sí mismo hacia los otros, no se convierte en uno de tantos (*das*

Man). El ser, por otro lado, se descubre a sí mismo como "ser a muerte"[23]. La autenticidad de la existencia, en consecuencia, es aquella que se enfrenta a la aniquilación de la existencia por los otros y por la nada. Sin embargo, acepta el autor germano un tipo de existencia auténtica: es la existencia comunal en codestino (*Geschick*). Este codestino arrastra, englobándolos, los destinos singulares y les otorga dimensión trascendente[24]. Laín, teniendo en cuenta los análisis de Heidegger se pregunta si sólo enfrentada a la aniquilación tiene sentido la existencia del ser personal (**MH**, 213). La salida de sí mismo del ser personal, en cuanto representa un "desvivirse" es, fenomenológicamente considerada, una aniquilación. Sin embargo, para nuestro autor, el ser personal no se inautentifica en su convivencia con los otros. Antes al contrario, en ese "desvivirse" se le revela al ser personal su auténtico sentido ontológico en el plano de la cotidianidad. Pues bien, la existencia auténtica del ser personal es, para Laín, aquella en la que se posee "noticia articulada" del centro personal espiritual. Radicalizando su existencia, el "centauro ontológico" llega a su centro personal, aquel desde el que puede decir "yo mismo" (**MH**, 29). Este centro personal, ya lo hemos visto, se halla religado *a priori* a Dios. La coexistencia auténtica con los otros descansa, en consecuencia para nuestro autor, "sobre ese raro «ser» que hace que seamos y al cual llamamos comúnmente Dios". Añade más adelante que "sólo la norma religiosa salva de la cotidianidad" (**MH**, 243). La

autenticidad de la coexistencia es, entonces, para Laín, correligación de los seres personales en Dios. Sólo así, piensa nuestro autor, tiene "sentido" ontológico el transcurrir biográfico del ser personal. Este "sentido" ontológico lo ofrece, en consecuencia, la creencia religiosa cristiana. La autenticidad de la existencia, pues, como "centauro ontológico" le viene dada al ser personal en cuanto coexiste con los otros apoyado ontológicamente en una revelación común, en un cuerpo de doctrina establecido *sub specie aeterni*. El codestino del ser personal, su coexistencia la entiende el Laín de la época pística, como correligación religiosa en cuerpo místico, "*in Ecclesia*" (**MH**, 242).

El médico viene a ser, en consecuencia, "médico del hombre entero" (**EHM**, 250)[25]. Es de este modo como pueden darse los dos fenómenos de procura antes aludidos. Desde esa procura y desde la autenticidad tiene lugar, para nuestro autor, la relación paradigmática entre médico y enfermo. Sabemos ya que el enfermo, en un acto de libertad, se abre al médico y demanda ayuda[26]. En el médico, entonces, surge la creencia en la enfermedad del ser personal que tiene delante. Esa creencia se convierte en certeza a través de la exploración somática y el diálogo anamnéstico (**MH**, 265). ¿Cómo se produce en el médico tal certeza?, ¿Cómo se conducen tanto médico como enfermo en esa convivencia coexistencial? Para Laín, el otro, en tanto que ser personal, puede ser objeto de "resistencia".

El otro posee un centro intencional de actos mediante el cual puede dar cuenta de sí mismo. Así, en un primer momento, el ser personal enfermo se le presenta al médico como objeto de contemplación. En tanto "centauro ontológico", la vertiente somática del paciente -el cuerpo y su enfermedad- aparece al médico como "tangible", como algo "individual y autónomo" (**MH**, 217). Sin embargo, la relación coexistencial entre los seres se asienta para Laín, como hemos visto, en la correligación mutua, histórica y trascendente. La correligación ontológica posee para Laín dos elementos imbricados en ella: la creencia y el amor. La creencia es la intuición óntica súbita del ser personal por el otro; el amor es la efusión pática del ser personal hacia el otro (**MH**, 230-231)[27]. Será pues mediante esas dos bases ontológicas como podrá ser posible, según Laín, la relación entre médico y enfermo, entre un ser personal "curador" y un ser personal "menesteroso".

4.- La relación entre el médico y el enfermo.

El análisis fenomenológico de la relación entre médico y enfermo lo realiza Laín sin desconocer el contenido y la importancia que, en cuanto técnica, es la Medicina. Su énfasis, sin embargo, se dirige a aquella parcela del acto médico que, por aparentemente obvia, sólo es tratada por algunos médicos-filósofos[28]. Con ellos como diversa fuente y apoyado, sobre todo, en la creencia religiosa y los testimonios de diversos autores cristianos, analiza Laín el acto médico desde la vertiente personalista. La relación del médico con el enfermo es, para nuestro autor, tanto un acto de amor como un proceso amoroso. Comienza, ya lo hemos indicado, con la creencia intuitiva y la certeza noética que el médico posee sobre el enfermo como ser personal menesteroso de ayuda. El enfermo se acerca al médico en un acto de apertura de su libertad que implica, además, un acto de humildad (**MH**, 278). Reconoce el enfermo, en consecuencia, la superioridad del médico tanto respecto a su "saber" como -sobre todo- respecto a la existencia como tal. Esto es, para Laín el enfermo posee la certeza, en virtud de ese primario acto de exposición de la "esfera de lo autónomo", de que el médico puede adelantarse existencialmente a él, conociendo el curso de <u>la</u> enfermedad (en tanto proceso morboso: lo *óntico*), así como el curso de <u>su</u> enfermedad (en tanto reacción personal: lo *pático*). El primer paso del acto médico es en definitiva, para

nuestro autor, un acto de fe mutuo. En este acto de fe, el médico se entrega písticamente al enfermo porque su existencia, en tanto "curador", consiste en "desvivirse" (**MH**, 212). Recíprocamente, el enfermo se entrega al médico como un ser personal menesteroso de ayuda, ya que la enfermedad es, según Laín, "existir desvalidamente en el destino" (**MH**, 273). Sigue nuestro autor a von Weizsäcker, para quien la salud es la existencia del hombre "en la verdad", mientras que la enfermedad es el estar situado del hombre en la "no verdad"[29]. El desvalimiento existencial será, para Laín, de acuerdo con el clínico de Heidelberg, algo al mismo tiempo *óntico* y *pático*. *Ontico*, ya que la "no verdad" significa estar des-instalado del mundo, de la realidad fundamental del hombre; de aquello que el ser, por su propia naturaleza, es. Es algo *pático* la enfermedad en cuanto el ser personal la "sufre", la vive como un estado anómalo de su constitución somática y psíquica[30].

Decíamos que el acto médico es para Laín tanto un acto como un proceso amoroso. En los apartados B y C del epígrafe 1.3 del capítulo I hemos explicado las tres clases de amor que nuestro autor considera que aparecen en el acto médico. Creemos conveniente indicar, sin embargo, que los sucesivos estados del proceso amoroso tienen, para Laín, unidad radical. Sólo a efectos de análisis fenomenológico y ontológico clasifica Laín el amor en instante, distante y creyente[31]. Veámoslos de nuevo, en orden a elucidar los pormenores de la relación entre el médico y el enfermo. La

relación entre médico y enfermo comienza, pues, con el "amor distante", esto es, la contemplación amorosa del enfermo por parte del médico se realiza en tanto el enfermo es un ser personal. Pero ese amor de distancia entre los seres personales sólo permanece hasta que el enfermo, rompiendo el hiato mediante un acto de libertad, abre su intimidad al médico y demanda ayuda. El "amor distante" se integra, entonces, en un nuevo fenómeno amoroso llamado "amor instante" por nuestro autor. Es en este modo amoroso donde tiene lugar el diálogo anamnéstico (**MH**, 271). El médico, a través del interrogatorio, explora la intimidad del ser personal enfermo, le apremia y le conduce a la expresión de su enfermedad. En el diálogo anamnéstico el médico descubre, según Laín, "la esfera de lo autónomo" del ser personal enfermo. Comienza, entonces el médico, en consecuencia, a coejecutar la intimidad del enfermo. Esto es, para Laín en el "amor instante" el médico puede ejecutar páticamente, en su "desvivirse" por el otro, la ruptura temporal de las posibilidades existenciales del enfermo. La enfermedad es, para nuestro autor, "una amenaza contra su destino personal", el corte tajante del proyecto de vida del ser personal que puede ser referido a la "ontológica angustia-para-la-muerte heideggeriana" (**MH**, 273). En consecuencia, la tristeza, la angustia o el dolor del ser personal enfermo lo son asimismo del médico, en virtud del "amor instante", ya que éste significa para Laín "penetración activa" del médico en el ser personal del enfermo[32]. Por lo tanto, según nuestro autor, el médico

ejecuta la intimidad del enfermo "como suya" pero sin "ser suya" (**MH**, 280)[33]. El médico, para Laín, "se convierte" mediante el amor instante al destino del enfermo, coejecutando sus vivencias íntimas. Tal coejecución es posible, según Laín, por la preeminencia existencial del médico sobre el enfermo, ya que el médico es "superior" al paciente en virtud del "destino comunal que la coexistencia revela" (**MH**, 276). Sin embargo, el "amor instante" es, para Laín, sólo el segundo paso de la relación entre el médico y el enfermo. La coejecución con el enfermo no es suficiente si el médico, en virtud de su preeminencia existencial, no le descubre al enfermo nuevos horizontes vitales. Tiene lugar entonces, para Laín, el acto de "amor creyente" en el cual es posible, mediante la patentización de una creencia común, ontológicamente fundada, la "reinstalación" del enfermo en su proyecto vital (**MH**, 296-298). En el acto de efusión del médico hacia el enfermo, el "desvivirse" toma, pues, el aspecto del desvelamiento de la coexistencia comunal en una creencia religadora. El médico, instalado para Laín en la creencia ontológicamente fundada y religiosamente revelada, "conduce" al enfermo a la "verdad" de tal creencia, por medio de la coexistencia auténtica[34]. La preeminencia existencial del médico, su "ser más" que el enfermo es, pues, una operación práctica. Esto es, para nuestro autor, el médico auténtico lleva de nuevo al ser personal enfermo al descubrimiento de otras posibilidades existenciales, a través del acto correligador de la existencia comunal. ¿Cómo se lleva a cabo el acto

correligador de la procura?, ¿Cuáles son las dimensiones ontológica e histórico social de la procura médica?, ¿Cómo queda la libertad personal -*facultas ausiva*- en tanto reacción constructiva de la enfermedad respecto de la procura?, ¿Cómo se conjugan, para Laín, el desvalimiento existencial, la libertad personal, la procura médica y la medicina empírica?

Para Laín, en el "amor creyente" el médico encuentra en el otro un ser personal libre, adjetiva y temporalmente desvalido. Los lazos ontológicos del ser personal enfermo se hallan quebrados, para nuestro autor, debido a la inseguridad existencial que la enfermedad ejecuta sobre su vida. Su existencia se halla, entonces, radicalizada. La muerte se presenta como horizonte existencial y cada acto del ser personal se ejecuta, según Laín, *sub instantia mortis* (**MH**, 291). Al ser personal se le revela su destino como necesariamente comunal, ya que es su vida y sus posibilidades existenciales lo que comparte con otros. El médico auténtico, pues, coexiste con el paciente coejecutando las vivencias intencionales del ser personal enfermo y "desviviéndose" efusivamente hacia él. Los modos que adopta la coejecución coexistencial del médico con el enfermo son la procura y el codestino. La procura la entiende Laín como la preeminencia existencial, y consiste en cuidar la existencia del enfermo, adelantarse a los posibles hitos patológicos y existenciales de la enfermedad y de la reacción morbosa personal ante ese desvalimiento

temporal. El codestino tiene su asiento en la creencia ontológica y lleva al médico a posibilitar la libertad del enfermo a través de la reinstalación (**MH**, 11; 297). El tratamiento del enfermo como "centauro ontológico" lleva al médico a considerar al paciente *sub specie aeterni* y, por lo tanto a atender, para Laín, a su dimensión religiosa (**MH**, 47). El acto médico en "amor creyente" es para nuestro autor, pues, un acto de correligación existencial a un fundamento ontológico trascendente que "hace que haya". El acto médico, entendido de ese modo por Laín, es una teoría y una técnica que permiten el diagnóstico y la terapéutica. Teoría, en cuanto es fruto de las contemplación activa y la acción operativa del centro personal del médico. De este modo puede nuestro autor equiparar la contemplación activa con la *comprensión* (**MH**, 155). La acción personal operativa la identifica con la *ascética*, entendiendo ésta como la actividad que debe realizar el ser personal para dar acabada consecución a su autenticidad (**MH**, 69). La técnica del acto médico, ontológica y fenomenológicamente considerado es, para Laín, la actualización de la constitutiva realidad del médico auténtico, esto es, de su "misión en cada caso concreto" (**MH**, 42). En otras palabras: al igual que para Laín no se "está" enfermo sino que se "es" enfermo, el médico no "está" en la medicina sino que, de alguna manera, comienza siendo "medicina" para el enfermo, en virtud del constitutivo "desvivirse" amoroso en que consiste el acto médico genuino.

En tanto teoría y técnica operativas, el acto médico lleva aparejado el diagnóstico y la terapéutica. Entiende Laín por técnicas diagnósticas aquellas que permiten el médico averiguar el sentido expresivo del síntoma. El síntoma es por un lado, para nuestro autor, respuesta somática y personal a la enfermedad; en el costado médico, el síntoma es la expresión significativa visible y tangible de la reacción del enfermo en tanto que cuerpo físico, ser vivo y persona. Así pues, según Laín, la unidad del síntoma que expresa el ser personal es incomprensible para el médico si éste no tiene en cuenta que en el plano biológico tal unidad es "una respuesta adecuada del organismo viviente, anterior a su diversificación en una cadena de acciones fisicoquímicas" (**MH**, 230). Para el ser personal -considerado por el médico como "centauro ontológico"- el síntoma es, para Laín, "pura expresión de una coyuntura de la existencia en su destino" (**MH**, 322). Así, pues, el médico en su coexistencia con el ser personal enfermo ha de tener en cuenta estos tres elementos -expresión visible, suceso corporal, respuesta personal-, si quiere establecer un diagnóstico sobre la enfermedad del ser personal. El diagnóstico es, pues, una interpretación, un "sistema de señales de que el médico dispone para proseguir expresa y transitivamente sobre el enfermo la primaria acción intuitiva de ayuda de que procede toda operación médica" (**MH**, 12). Ayudado por este sistema de señales, por la coejecución y la coefusión puede el médico, según Laín, llevar a cabo la técnica terapéutica, esto es, el proceso

de tratamiento que tiene como meta la reinstalación del ser personal en su verdad. Todo proceso terapéutico debe tener en cuenta, para Laín, dos factores. El primero es la preeminencia existencial del médico, entendida como posibilidad de modificación plástica del ser personal enfermo. El segundo factor es el impulso vocacional a que el "curador" se ve abocado, debido a esa existencia personal menesterosa de ayuda (**MH**, 300-302). Así, pues, la técnica terapéutica, siendo la aplicación del saber empírico del médico, ha de tener en cuenta la certeza fundamental en que la relación entre el médico y el enfermo está basada. Esta no es otra, para nuestro autor, que la comunidad de necesidad y ayuda que se establece entre el ser personal enfermo y el médico auténtico[35]. El acto médico es, pues, para Laín, la combinación de los elementos del síntoma, el diagnóstico y la terapéutica en tres momentos fundamentales que cifra en la intuición, la ciencia y la técnica (**MH**, 13). Todos ellos se hallan al servicio de la reinstalación en su cotidiana vida auténtica del ser personal enfermo por el médico en tanto "curador".

Podemos, entonces, diferenciar dos factores en el concepto lainiano de comunidad entre médico y enfermo. El primero de ellos, la reinstalación, está concebido de modo ontológico-religioso, y atiende fundamentalmente a la sustentación pística del ser personal en tanto individuo singular. En la reinstalación, la actividad del médico se encamina, para Laín, a conducir al enfermo a sus antiguas

creencias, esto es, al fundamento religadoramente religioso de su ser trascendente (**MH**, 233-234)[36]. El segundo factor de articulación de necesidad y ayuda viene dado, para nuestro autor, por la posibilitación de la libertad del ser personal enfermo en el seno de la comunidad histórico-social en la que desarrolla su proyecto de vida[37]. La posibilitación de la libertad también la concibe Laín de modo ontológico-religioso, ya que el ser personal está correligado coexistencialmente. Ambos factores son, en consecuencia, fundamentos ontológicos del ser personal, asentado uno en su religación individual, establecido el otro sobre la base de su salvación comunal. Estos dos factores se hallan conectados, además, con la caracterización lainiana del médico como "curador". Se trata de la presencia en el médico de un doble imperativo: por un lado, el médico se desvive por el enfermo. El amor es entendido, en este caso por nuestro autor, como *ágape* (**MH**, 280). Por otra parte, ejecuta el médico su misión y su quehacer, es decir, trata al enfermo con vistas a su curación. Nos hallamos, pues, ante la formulación del binomio menester-amor que Laín desarrolla a través de los conceptos de reinstalación y de posibilitación de la libertad. Vamos a considerarlos por separado.

Hemos visto que, para nuestro autor, el "curador" debe "tratar" o "manejar" al enfermo. El tratamiento está, para el médico, asentado ontológicamente en la coejecución coexistencial con el ser personal menesteroso, así como por

la correligación creencial. El tratamiento, por otro lado, tiene su origen en lo que de pragmático posee el quehacer del médico, esto es, su "preeminencia existencial" y su saber práctico. El tratamiento, en consecuencia, tiene como meta la guía del enfermo y su reinstalación en las antiguas creencias, en su verdad. Se articula esta actividad terapéutica, para nuestro autor, de tres modos. Laín los denomina consuelo, consejo y conducción (**MH**, 303). En el primero, el consuelo, sigue nuestro autor las afirmaciones de Freyer, para quien el enfermo es un "apóstata". Piensa Freyer, en consecuencia, que la enfermedad aparta al enfermo de la vida en comunidad[38]. Para Laín, entonces, el enfermo necesita de consuelo, ya que es un ser abandonado a su desvalimiento existencial. El médico, por medio de su "desvivirse" -la coefusión- cumple, según nuestro autor, su vocación y su quehacer coejecutando la enfermedad y llevando al enfermo hacia la creencia religadora, asiento de su verdadero ser. Si el ser personal enfermo está, como vimos, menesteroso de ayuda, será mediante el segundo modo de la actividad terapéutica, el consejo, como puede tratarse médicamente su existencia enferma. Así, pues, el médico, actuando desde su "preeminencia existencial", apoya la necesidad del enfermo en la creencia religadora en la que el "curador" está asentado. El consejo, para nuestro autor, posee capacidad suasoria. En otras palabras, mediante el consejo la necesidad del enfermo se ve cumplida por la ayuda sosegadora que el médico le ofrece a través de su "desvivirse". No se apea por ello el médico de su

"preeminencia existencial", según Laín. La ayuda sosegadora que el médico ofrece al ser personal enfermo no es otra que la paz espiritual que lleva en sí la creencia religadora (**MH**, 309). Es la conducción, por último, la técnica terapéutica que utiliza el médico para reinstalar al ser personal enfermo en su verdad. Se apoya la conducción, para nuestro autor, en la autoridad del médico sobre el paciente (**MH**, 310). Mediante ella, tanto el "desvivirse" como la "preeminencia existencial" del médico actúan como imperativo vital para la necesidad del enfermo. Por obra de la conducción el médico es para el ser personal enfermo, de modo simultáneo, tanto "medicina" como representante de la verdadera salud, esto es, de su reinstalación en una creencia escatológica.

Por otra parte, en la comunidad de necesidad y ayuda que forman el curador y el ser personal enfermo, creemos que la primera posee, para Laín, una doble vertiente -negativa una, positiva la otra-, que viene implícita en los análisis de nuestro autor. En primer lugar, la necesidad del enfermo aparece como un estado carencial o negativo, cuando Laín habla del enfermo como "inválido" o en estado de "desvalimiento existencial". El ser personal enfermo se halla, para nuestro autor, ontológica y psicológicamente des-religado. Esa carencia propia de la necesidad tiene lugar, a nuestro juicio, en el acto de demanda de ayuda por parte del ser personal enfermo. El enfermo, pues, sabe que se halla biográficamente situado en una existencia personal

anómala. De ahí su "humildad" (**MH**, 278). Es, por otra parte, sobrada o positiva la necesidad del enfermo ya que, en tanto "centauro ontológico", no pierde su libertad y sus posibilidades de seguir siendo, incluso más allá de la muerte. El ser personal, en consecuencia, es siempre libre para nuestro autor, ya que desde la "esfera de lo autónomo" se produce la reacción personal a la enfermedad. En su existencia anómala el ser personal no pierde su centro, para Laín. No puede perderlo ya que el "centauro ontológico" que es el hombre viene definido, para nuestro autor como "persona", esto es, posesor de un centro intencional espiritual, contemplador y activo. Sin embargo, el ser personal se encuentra existencialmente "descentrado" en la enfermedad. Por ello es posible, según Laín, que la reinstalación del enfermo por el médico en la creencia correligadora sea una "*integra reditio ad vitam*" (**MH**, 297).

En síntesis: la reinstalación, pues, ontológicamente considerada, hace posible, para nuestro autor, el acceso del ser personal a su verdad. El médico, en consecuencia, parte de la comunidad de necesidad y ayuda que se establece entre él y el ser personal enfermo. A través del consuelo, el consejo y la conducción, entendidas por Laín como técnicas terapéuticas, se hace posible la reinstalación del enfermo en una nueva vida. La recuperación de la plena salud, la adecuación del proyecto vital a nuevas posibilidades existenciales -en el caso de los enfermos crónicos- o, incluso, el enfrentamiento sereno del ser

personal a la muerte viene dado, para Laín, por la "noticia articulada" -expresión organizada, noética, vivencial y verbal, fundada en lo escatológico-, que posee el "centauro ontológico" acerca de la constitutiva realidad de su existencia. En otras palabras, es mediante el acto y el proceso de la reinstalación, para Laín, que el ser personal retoma sus antiguas creencias y vuelve a poseer la intuición cierta de que tiene anclada su existencia en Dios.

El segundo factor de la comunidad de ayuda y necesidad entre médico y enfermo es, como mencionamos más atrás, la posibilitación de la libertad del enfermo dentro de la comunidad histórico-social que habita. La lleva a cabo el médico por medio de la "preeminencia existencial". El médico coejecuta, pues, mediante el acto amoroso del "desvivirse", el plano existencial e intencional del enfermo (**MH**, 286). Mediante tal coejecución y coefusión, y a través de la comunidad de necesidad y ayuda se establece, para Laín, una relación de "camaradería" entre el médico y el ser personal enfermo (**MH**, 277). La camaradería será pues, para nuestro autor, el hallazgo de una coexistencia codestinada entre médico y enfermo. Este hallazgo se lleva a cabo a través de la coejecución de la enfermedad. La enfermedad, la entiende Laín como suceso temporal en la existencia biográfica transitiva del ser personal. En otras palabras, la "camaradería" entre médico y enfermo tiene lugar en tanto ambos son seres históricos.

Para Laín, ya lo sabemos, tanto la historia como el "centauro ontológico" son considerados *sub specie aeterni*. La "camaradería", pues, está sustentada ontológicamente en la correligación coexistencial de los seres personales, en cuanto la correligación significa codestino auténtico en el seno de una comunidad sobrehistórica. Utiliza Laín el concepto de "camaradería" expuesto por Freyer. A su vez este autor lo recoge de Viktor von Weizsäcker, para quien el vocablo *Weggenossenschaft* -"camaradería en un mismo camino"-, expresa la relación de coejecución, pero al mismo tiempo de necesaria distancia, que se establece entre el médico y el enfermo[39]. Laín, siguiendo a Freyer y a von Weizsäcker, interpreta la "camaradería" de dos formas complementarias. En primer lugar, y teniendo como base la creencia religadora, como un "desvivirse" del médico por el enfermo. En segundo lugar, ateniéndose a su visión de la correligación sobrehistórica, entiende nuestro autor la "camaradería" como vínculo de codestino auténtico que se establece entre médico y enfermo, en el seno de una comunidad histórica, anclada ontológicamente. Así, en virtud del primer sentido de "camaradería", es posible para el médico la reinstalación del enfermo en su verdad, por obra de la creencia religadora. Por otro lado, la reinstalación sólo será posible si el médico ofrece, al mismo tiempo, según Laín, nuevos ámbitos para el desarrollo de la libertad del ser personal. Esto sólo podrá lograrse, para nuestro autor, en la correligación coexistencial de los seres personales a través de un codestino auténtico,

fundamentado ontológicamente. Esto es, la reinstalación del enfermo como ser personal se asume en la posibilitación de la libertad. En ésta el médico considera al enfermo como ser histórico comunal y, por lo tanto, como un proyecto vital correligado en codestino a los otros seres personales y a la historia[40].

Si, como hemos visto con anterioridad, para Laín el ser es co-ser, esta coexistencia del ser personal sólo podrá tener lugar si está fundada en la divinidad, esto es, ontológicamente correligada. La coexistencia viene dada, para nuestro autor, como "un permanente referir todas las acciones cumplidas cerca de éste o aquél prójimo a un destino de salvación a la vez suyo propio y comunal" (**MH**, 215). De esta manera, la posibilitación de la libertad del ser personal está en relación directa con la existencia, para Laín de "personas globales" (*Gesamtpersonen*, en sentido de Scheler), que asumen el codestino personal en un codestino histórico y comunal. La trascendencia del ser personal en la historia, la posibilitación de nuevos ámbitos de la libertad del enfermo se realizarán para Laín en la "salvación en el «cuerpo místico» y a su través" (**MH**, 216). El enfermo, en síntesis, "centrado" en su ser a través de la reinstalación, ejercerá sus posibilidades existenciales, según Laín, sólo en el seno de una comunidad histórica que posea sentido sobrehistórico. En otras palabras, en aquella comunidad que, asentada en la creencia religiosa, tenga "noticia articulada" de su correligación

y su codestino, a través de la palabra revelada (**VMN**, 60; 72). El médico, en consecuencia, ejerce la función de "curador" de forma auténtica, para nuestro autor, cuando posee "noticia articulada" -esclarecimiento noético, vivencial y escatológico- de estar fundamentado ontológicamente en una "palabra" revelada, que le impele a desvivirse por la existencia menesterosa. Al mismo tiempo, su "misión" consiste en reinstalar al hombre en la verdadera creencia y conducirlo a la vida en comunidad, a partir de la teoría y la técnica diagnósticas y terapéuticas. El quehacer médico en cuanto "manejo" o "tratamiento" de seres personales enfermos es así, para Laín, inmanente a la historia y trascendente a ella. A través, pues, de la reinstalación y de la posibilitación de la libertad el médico conduce al enfermo hacia la posesión de la salud. La salud es para Laín la capacidad que el ser personal tiene de "poder cumplir los fines de la propia existencia, poder afrontar con suficiencia vocación y destino" (**MH**, 346)[41]. Ese destino, fundamentado en la coexistencia correligada a la comunidad, da al ser personal, según Laín, su verdadera jerarquía ontológica. Vemos, pues, que el ser personal se halla "situado" históricamente en una comunidad concreta, a la cual está correligado en codestino. En tanto "centauro ontológico" contemporáneo a su tiempo existencial, el ser personal vive su enfermedad de un doble modo: por modo de su constitución y por modo de su situación. Al médico compete la reinstalación del ser personal así como la posibilitación

de su libertad en el ámbito de la coexistencia. Sólo así podrá tener lugar la plena aparición de la salud. En cuanto su situación es histórica, el ser personal pertenece a una comunidad concreta. Para el Laín de la época pística, la comunidad concreta en la que el ser personal desarrolla su existencia y su destino es su propia nación. Así, esta comunidad correligada es, en el caso de nuestro autor, la antropológicamente suya: España. La coexistencia auténtica, correligada y comunal de un ser personal antropológicamente español con otro se manifiesta para nuestro autor como una "actualización del suceder cotidiano de un destino a la vez comunal y singular" (**MH**, 216). La nación propia, entonces, como comunidad correligada del codestino de los seres personales, se impone como materia de reflexión. Se enfrenta Laín, en consecuencia, a las preguntas sobre la fundamentación ontológica de España.

5.- Conclusiones.

En el análisis ontológico y fenomenológico de la relación entre el médico y el enfermo desarrollada por el Laín pístico hemos encontrado que se hallan presentes tres conceptos complementarios e imbricados entre sí. Es el primero la idea de enfermedad y, correlativamente, la persona del enfermo. El segundo es el concepto del médico, entendido como "curador". El tercero es la propia relación entre médico y enfermo, conceptuada como comunidad de necesidad y ayuda. Con ellos puede darse cuenta, para Laín, del suceso que ocurre entre un ser personal enfermo y un ser personal dotado de vocación hacia la menesterosidad humana y de saber sobre la enfermedad.

A.- El concepto lainiano de enfermedad es personalista. Su fuente más próxima es la orientación pática del médico de Heidelberg, Viktor von Weizsäcker. Hemos encontrado, además, que la consideración lainiana del ser personal -y de su aplicación correlativa tanto a la enfermedad cuanto al ser personal enfermo- es deudora, en un primer y fundamental aspecto, de la antropología cristiana. Conexa con ésta se halla la antropología de Zubiri, del cual toma Laín tanto la consideración del aspecto óntico del hombre, así como su concepción de la religación *a priori* del ser, a "lo que hace que haya". Asimismo, otra fuente personalista es Max Scheler, de quien

recoge el concepto fenomenológico de persona como centro intencional de actos.

En su conceptuación onto-antropológica del ser personal afirma Laín, pues, que es el cristianismo -en tanto doctrina trascendente y escatológica- quien revela la intimidad del hombre, en una doble dimensión: una primera, que considera al ser personal como responsable, en cuanto éste puede dar cuenta de sí mismo, desde su propio fondo y a través de la expresión de la palabra; otra sobretemporal, ya que el ser personal es alma inmortal encarnada en un cuerpo. El ser personal es, pues, palabra y espíritu manifestados desde el centro ontológico y fenomenológico de sí mismo. La vinculación ontológica y pística que existe entre el ser personal y la fuente fundamentante es, para Laín, la religación *a priori*. Su espíritu -ápice del alma- es el centro intencional de actos, modulados por su constitutiva libertad. Desde ese centro puede el ser personal actuar lo mismo que contemplar, cuasi-crear nuevas posibilidades de ser, del mismo modo que interpretarlas e interpretarse a sí mismo.

Estas fuentes personalistas, diversamente moduladas en el desarrollo antropológico -písticamente orientado- de nuestro autor, le permiten construir una idea de la enfermedad que se refiere, en primera instancia, a la persona que es afectada por ella, más que a los síntomas mediante los que viene expresada y clasificada la

enfermedad para la mentalidad médica exclusivamente patológica. La enfermedad es así, para nuestro autor, un externo e íntimo suceso biográfico -óntico y pático-, que afecta a la totalidad ontológica del ser personal, en un doble sentido: produciendo tanto des-instalación cuanto reacción morbosa. La enfermedad es, al mismo tiempo, en tanto acontecimiento patológico, una entidad morbosa indefinida.

El primer aspecto de la idea de enfermedad, considerada como suceso óntico y pático, es la des-instalación del ser personal de sus creencias fundamentales, ya que el "centauro ontológico" se sitúa para Laín -inspirado en von Weizsäcker- en su "no-verdad". El segundo aspecto atañe a la participación activa que tiene ese ser personal en su enfermedad. Para nuestro autor, el ser personal enfermo no es mero receptor de ella; antes bien, en tanto suceso biográfico óntico y pático que afecta a la dualidad centáurica del ser personal, éste "hace" lo mismo que "sufre" su enfermedad. De esta manera, siguiendo Laín a Zubiri y von Weizsäcker, el ser personal es tanto agente, autor y actor, cuanto paciente, espectador e intérprete de sí mismo. Ello define al "centauro ontológico" que es el hombre, para Laín, como constitutivamente libre. Mediante su libertad el ser personal "hace" su enfermedad, a través de la "reacción morbosa". Esta es entendida por nuestro autor como suceso singular y activo, que personaliza la enfermedad en un

sujeto concreto. La enfermedad, entendida como acontecimiento morboso, se trasforma mediante la "reacción morbosa" en mi enfermedad. Considera Laín, asimismo, que el modo más propio de personalizar la enfermedad, de participar en ella, es el dolor. Expresa éste, de modo característico, la reacción personal, fruto del acto de libertad de la "esfera de lo autónomo". Por otra parte, la enfermedad -es decir, el "estado patológico"- no puede ser definida como concepto de modo específico y terminante, ya que es activamente hecha y pasivamente sufrida -de modo simultáneo- por el ser personal y depende, además, tanto de la constitución y estados somáticos y psíquicos del "centauro ontológico" como de su situación creencial, histórica y existencial.

B.- Es el médico el segundo concepto que considera Laín en su reflexión. El profesional a quien dedica su atención es el que llama médico auténtico, esto es, conceptuado por él como "curador". En este tipo de médico se da, simultáneamente, la vocación de ayuda al enfermo y la capacidad de "desvivirse" por él, coejecutando su enfermedad y coefundiéndose con el enfermo. Sigue Laín de cerca las reflexiones de von Weizsäcker referentes al papel del médico en el proceso de la enfermedad. Entiende el médico de Heidelberg tal proceso como algo sufrido por el ser personal enfermo, al mismo tiempo que comprendido empática, afectiva y profesionalmente por el clínico que lo atiende. Este proceso tiene para Laín tres elementos:

coejecución, conducción y reinstalación, modulados éstos por el amor del médico hacia el paciente. Mediante el amor -distante o contemplador, instante o comprensivo, creyente o revelado-, se hace posible la coejecución de la enfermedad, la conducción del enfermo hacia nuevos ámbitos de libertad y su reinstalación en las antiguas creencias fundamentadoras de su existencia. Esto lo realiza el médico, para Laín, no sólo mediante su vocación de ayuda, sino además a través de su "saber más" que el enfermo sobre su enfermedad. Tiene lugar, entonces, el fenómeno de la "preeminencia existencial" del médico sobre el enfermo, ejercitada a través de la procura preventiva y sustitutiva. A la vocación y el saber médicos hay que añadir, para Laín, el deber de ayuda que se manifiesta en el curador auténtico. Este deber se articula en una doble vertiente: en primer lugar, pístico-antropológico; histórico y nacional, en segundo término. El deber pístico antropológico lo entiende Laín como instancia ética que surge de la correligación creencial de los seres personales al fundamento "que hace que haya". El deber histórico y nacional es concebido por él como la reinstalación del enfermo por parte del médico en su humana comunidad coexistencial. Cumple así el médico, para Laín, un deber patriótico.

C.- La relación que se establece, para el Laín pístico, entre el ser personal "curador" y ser personal enfermc es una relación de menester y amor. El ser personal

enfermo es un "inválido existencial" que se halla desinstalado somática, psíquica y biográficamente. Es, pues, un menesteroso que acude al médico en demanda de ayuda. Este acto de apertura de su intimidad establece el comienzo de una relación, determinada por la humildad del paciente y la preeminencia existencial y epistemológica del médico. Comienza, entonces, a partir de la coejecución de la enfermedad por parte del médico, un proceso que Laín -con von Weizsäcker- llama "camaradería en un mismo camino" (*Weggenossenschaft*). Es ésta una relación de mutua confianza, dominada por el respeto, mediante la cual es posible la exploración somática y la consecuente interpretación de los síntomas, así como la realización de un diálogo suasorio -el diálogo anamnéstico- que ha de permitir la conducción y la reinstalación del ser personal enfermo por parte del curador. Mediante las técnicas diagnósticas -exploración e interpretación de síntomas- y las técnicas terapéuticas -consuelo, consejo y conducción, presentes en el diálogo anaméstico-, se hace posible la reinstalación del enfermo en su libertad y sus creencias. La reinstalación del enfermo posibilita por último, para Laín, que éste posea "noticia articulada" de su constitutiva correligación coexistencial *a priori* con "lo que hace que haya", en el seno de una comunidad nacional ontológicamente codestinada.

NOTAS AL CAPITULO IV

1. La coexistencia se funda, para Laín, en una "común fe en algo", en una ontológica correligación coexistencial *a priori* de los seres personales en Dios, como hemos analizado en el capítulo III.

2. Recuérdese que en **AFL**, 128 dice Laín, siguiendo una definición del hombre tomada de Fray Luis de Granada que ese "maravilloso centauro ontológico es el hombre, sin mengua de la fundamental unidad de su ser: un microcosmos real animado desde dentro por un espíritu creado por Dios a su imagen y semejanza".

Por otro lado, parece significativo de la orientación médica pístico-científica de nuestro autor, que el nombre de la editorial que fundara Laín para publicar su colección "*Clásicos de la medicina*" lleve el expresivo título de *Ediciones El Centauro*. Como lema definidor de ella aparece en su portada una cita del mismo fraile (**Memorial de la vida cristiana**, XIV, sexta consideración), que dice: "Es finalmente nuestra ánima la que por medio del cuerpo digiere y engendra, como un caballo, y la que por otra parte contempla, como los ángeles". La mostrada condición centáurica del hombre, con su constitutiva necesidad ontológica de religación intramundana -ser existente en el tiempo, en el seno de una tradición comunal, propietario

de un cuerpo-, así como de religación escatológica -hecho a imagen y semejanza de Dios, miembro de una comunidad creencial, responsable de sus actos libres-, revelan la preocupación ontológica, médica, religiosa e histórica del Laín pístico por elaborar un esquema hermenéutico del ser personal que articule ambas dimensiones en su labor intelectual.

3. Véase Zubiri, (**NHD**, 424; 428-429). La existencia del hombre le es dada, el ser está "arrojado" a la existencia, es un ser expósito.

4. Cfr. **MH**, 197. Laín identifica "religación" con "religión", siguiendo a Zubiri. Este autor afirma que el "arraigo de la existencia tiene desde antiguo un nombre preciso: *religación* o *religión* (**NHD**, 50). Más adelante sostiene Zubiri que el hombre "no *tiene* religación sino que, *velis nolis*, *consiste* en religación o religión. Por eso puede tener o, incluso no tener, una religión, religiones positivas. Y desde el punto de vista cristiano es evidente que sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación. La religación es el supuesto ontológico de toda religión... [ ]... La religión pertenece a su persona, y si se quiere a su naturaleza personalizada" [la del hombre] (**NHD**, 430). (Los subrayados son nuestros). En nuestra opinión Laín interpreta písticamente el acento fenomenológico de Zubiri. Apoya en

las afirmaciones de este autor su creencia en la correligación *a priori* de la coexistencia de los seres personales. Véase, supra, capítulo III, notas 42 y 43. Para Laín la religación es religiosa en **MH**, 233-234.

5. Véase "El concepto de demencia según la Psicología de la Figura", *Crónica Médica*, Valencia, 1935. También, artículos de *Norma*, "El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad", Valencia, 1935 (esp. pág. 36 y ss.) y "Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual", Valencia, 1936 (pág. 50 y ss.). Cfr., además Gracia Guillén, "Conversación con Pedro Laín Entralgo", *CHA*, nº 400, octubre 1983, pp. 22-23.

6. Las lecturas juveniles de esta época incluyen a Krehl, Sudhoff, Siebeck, Sigerist, von Weizsäcker, Allers, O. Schwarz, por el costado médico; por el filosófico, Ortega y Zubiri principalmente. Cfr. **DC**, cap. II. Véase, además Gracia Guillén, art. cit.

7. Cfr. **EHM** 328-331; 355-356, nota 2.

8. Dice Laín: "La hazaña teórica de los médicos griegos fue la de construir una doctrina médica sobre fundamento fisiológico, sobre la observación y la idea de la *physis*, y lo que hace observable a la *physis* del hombre es su

cuerpo, su *σὠμα*". Más adelante afirma que "sólo pudo existir una medicina verdaderamente «científica» cuando el médico dejó de hacer «nosogonías», al modo oriental y supo detenerse en la nuda contemplación del cuerpo enfermo" ("**Eepm**", 15). En otra obra menciona nuestro autor que vertiendo en lenguaje moderno la idea de curación de Alcmeón de Crotona, ésta podría expresarse diciendo que "la curación sería el restablecimiento del *symmetron* natural en que la salud consiste, la restauración de la armonía estática y dinámica de la *physis*." (**EHM**, 17).

9. Para Laín una patología general antropológicamente orientada debe prestar atención también a la reflexión filosófica sobre la naturaleza del hombre, esto es, a los intentos de desvelamiento ontológico en torno a lo que el hombre es. El saber médico tiene, para nuestro autor, la doble característica de ser consecutivo y reflejo, esto es, progrediente en la historia y especular a ella. Toda época histórica, afirma Laín, gira en torno a su idea de Dios y a su idea del ser. La patología general, pues, no puede renunciar a ser, por un lado, un saber médico-histórico en torno al hombre y, por otro, un reflejo de las ideas filosóficas y religiosas vigentes en torno a lo que es la naturaleza humana (**EHM**, 32-36).

10. "La enfermedad humana en la patología contemporánea", *Arbor*, nº 29, Tomo X, mayo 1948. Afirma Laín en una obra

anterior, que la enfermedad es "un doloroso modo de vivir del hombre, reactivo a una ocasional alteración o a un estado permanente de su cuerpo que hacen imposible la realización en el tiempo de su personal destino (enfermedad letal), impiden o entorpecen pasajeramente esa realización (enfermedad curable) o la limitan penoso y definitivamente (enfermedad residual o cicatrizal)" (**EHM**, 329). En esta primera formulación lainiana de **EHM** no aparece el calificativo de "anómalo" en el modo de vivir del hombre enfermo. A nuestro juicio, la introducción posterior de este calificativo tiene un valor epistemológico claro: señalar la condición de "des-instalación" o "des-religación" del ser personal con respecto a la vivencia de su propia biografía y con respecto a su coexistencia comunal.

En su idea de enfermedad sigue Laín la clasificación establecida por von Weizsäcker sobre los modos de aparición de la enfermedad y el grado de afección que producen en el ser personal (**ÄF**, 90-91). Cita tal clasificación del médico de Heidelberg, que establece la comprensión de la idea de enfermedad en tres niveles ontológicos: a) <u>neurosis</u>: transtorno funcional, transitorio e intemporal, curable y reintalable en cualquier momento; b) <u>biosis</u>: transtorno orgánico que afecta la estructura del cuerpo y que puede ser corregido con el tiempo; c) <u>esclerosis</u>: lesión que conlleva irreversibilidad del proceso morboso y que acaba con la muerte del paciente. Modifica Laín el esquema de von

Weizsäcker distinguiendo, de modo menos tajante, las maneras de manifestación de la enfermedad -páticamente entendida- en el ser personal. Son, para nuestro autor, las siguientes: a) enfermedades preponderante o exclusivamente neuróticas, que pueden tomar la forma de psiconeurosis y de órganoneurosis; b) enfermedades preponderante o exclusivamente bióticas, entendidas como reacciones biológicas reversibles. Pueden tomar dos modos de aparición, bien sea psicogenéticamente moduladas, o bien ser puramente biológicas: en ellas el ser personal, su proyecto histórico y su intimidad se actualizan a través de la enfermedad; c) enfermedades esclerótica: enfermedades irreversibles ("**Ehpc**", 33-34). La enfermedad como suceso anómalo queda configurada hermenéuticamente, según Laín, desde su visión del ser personal como "centauro ontológico" -naturaleza-psique y persona. Es deudor Laín de los conceptos de salud y enfermedad de von Weizsäcker cuando termina diciendo que la "reacción preternatural", ajena al ser personal en que consiste la enfermedad "linda por un extremo con la *mentira*, esto es, con el desorden moral; y se toca por el otro con el puro *error natural*" ("**Ehpc**", 35). Véase en este sentido nota 29 infra.

Respecto a la clasificación de la enfermedad, creemos conveniente citar directamente a von Weizsäcker. En las páginas de **ÄF**, más arriba indicadas, dice:

"Versucht man zuerst, das mannigfaltige Gesehene zu überschauen, so erblickt man, wie die Natur sich auf *drei*

Weisen in der Krankheit verhält. In der größten Freiheit bewegt sie sich noch dort, wo sie Herr geblieben ist über ein Mehr oder Weniger der physiologischen *Funktionen*, über Tempo, Richtung, Ausmaß von Resorption, Sekretion, Chemismus, und Bewegung. Die heute meist sogennante „funktionelle" Störung, ein wesentliches Merkmal auch der *Neurose*, zeigt den Freiheitsgrad physiologischen Geschehens, das noch nicht durch organische Veränderung der Strukturen beschränkt und erstarrt erscheint. Von eimen Augenblick zum andern -also *zeitlos*- ist es veränderlich und wiederherstellbar.

Die *zweite Stufe* in unserer Ordnung einer Pathologie wird dort erreich, wo die meist sogennante *organische* und in der Regel auch dem Auge erreichbare *Struktur* zum Kampfe angetreten ist. Nennen wir diese Stufe die der *Biosen*... Sie ist nicht im Augenblicke geworden oder vergangen, und auf Herstellung ist nur in den Schranken gewisser Zeitgesetze organischen Strukturgeschehens zu rechnen. Nicht unwiderruflich zwar, aber eben *zeitgebunden* ist die organische Störung dem Unerbittlichen der anorganischen Seisnweise schon verwandter als die funktionelle Störung; wohingegen diese, so zeigte besonders deutlich die Neurose, mit ihrem quasi-moralischen Charakter der Zeitlosigkeit angrenzt.

Auf der *dritten Stufe* wird dir Grenze des organischen Geschehens selbst überschritten: es ist der

Bereich der unwiderruflichen Veränderungen erreicht, den wir vielleicht am besten unter dem Namen der Sklerosen sammeln können. Mit ihrer Nichtumkehrbarkeit und ihrem einsinnigen Gerichtetsein weisen sie zum Tode hin. Mit der Endgültigkeit der Veränderung tritt an bestimmtem Ort und unverschieblich von seiner Stelle das *Geschichtliche* der Krankheit in die Wirklichkeit.

So müssen wir die drei Weisen des natürlichen Verhaltens in der Krankheit nach der *Zeit* ordnen. Zeitlos, zeitlich und geschichlich ist dies Verhalten auf den drei Stufen. Nun müssen diese Stufen auch *örtlich* darstellbar sein, da im Raume die Zeit sich darstellt. Das Verhalten, das wir als funktionelle Störung beschrieben haben, und das sich als Energieverschiebung durch die Krise gut fassen läßt, ist eigentlich in der Welt der Gemeinschaften entstanden. Man kann es nicht vom Individuum her verstehen, als ob man von diesem Leben miteinander abstrahieren könnte. Der Raum der sozialen Krankheit ist auch der, in welchem die Funktionsstörung zuerst entsteht.

Das Geschehen der Organischen Krankheit dagegen ist durchaus beschlossen in dem Raume, den unsere Haut umschließt und der das Ich zu seiner Natur zwingt. Dies Verhalten in der Krankheit ist daher das individuale."

["Si se trata de clasificar la diversidad de lo visto

anteriormente, se pone de relieve que la naturaleza se comporta de *tres* maneras diferentes en la enfermedad. La naturaleza se mueve con mayor libertad donde todavía es dueña de un más o un menos de las *funciones* fisiológicas, dueña de la velocidad, la dirección y el volumen de reabsorción, secreción, quimismo y movimiento. El hoy en día a menudo llamado transtorno "funcional", también una característica esencial de la *neurosis*, muestra el grado de libertad del suceso fisiológico, el cual todavía no parece estar restringido y solidificado por alteraciones orgánicas de las estructuras. De un momento a otro -es decir, *intemporal*- es cambiable y reversible.

Se llega al *segundo nivel* de nuestra clasificación de una patología cuando la llamada *estructura orgánica*, que normalmente es perceptible con el ojo también, ha empezado a luchar. Llamemos este nivel el de las *biosis*... La enfermedad no surge ni tampoco desaparece en un instante, y sólo se puede contar con una recuperación dentro de unos límites que siguen las leyes temporales de los sucesos orgánicos. El transtorno orgánico que no es irreversible, pero sí *ligado al tiempo*, se parece más a lo inexorable del modo de ser inorgánico que el transtorno funcional; este último roza con su carácter cuasi-moral, en cambio, la intemporalidad, lo que nos muestra con particular claridad la neurosis.

En el *tercer nivel* se sobrepasa el límite del suceso orgánico mismo: se ha llegado al ámbito de las alteraciones

definitivas que, quizá, podríamos agrupar bajo el concepto de las *esclerosis*. Con su irreversibilidad y su unidireccionalidad señalan en dirección a la muerte. Debido a lo definitivo de la alteración, lo *biográfico* de la enfermedad entra en la realidad en un lugar determinado y de manera inamovible.

Por lo anteriormente dicho, es preciso clasificar de manera *temporal* los tres modos del comportamiento natural en la enfermedad. Intemporal, temporal y biográfico son los comportamientos en los tres niveles. Pero estos tres niveles también tienen que ser representables localmente, ya que el tiempo se representa en el espacio. El comportamiento que hemos descrito como transtorno funcional y que es palpable mediante el desplazamiento de energías a través de la crisis, se originó en el mundo de las sociedades. Este transtorno no se puede comprender desde el individuo aislado; sería como si pudiese ser abstraído de la vida en comunidad. El espacio de la enfermedad social es el mismo espacio en el que surge, por primera vez, el transtorno funcional.

El suceso de la enfermedad orgánica, en cambio, está encerrado claramente en el espacio que está circunscrito por nuestra piel y que condiciona la naturaleza del yo. Por lo tanto, este comportamiento en la enfermedad es el individual."]

11. V. von Weizsäcker (**Ärztliche Fragen**, pág. 25) (**ÄF**), dice que no existe línea de demarcación estricta entre la salud y la enfermedad. De aquí la dificultad de definir tanto una como otra: "Ein Optimismus wie der, daß krank und gesund sich wie unvollkommen und vollkommen verhalten sollen, ist nicht berechtigt. Wenn wir gesund geworden sind, dann sind wir eben dadurch wieder fähig zu erkranken. Der Mensch ist niemals ein Fertiger, immer ist sein Gleichgewicht labil."

["No tiene base pensar que estar enfermo y estar sano tiene relación directa con estar completo o incompleto, porque cuando hemos sanado de una enfermedad, estamos ya dispuestos a caer enfermos otra vez. El hombre nunca está terminado, su equilibrio siempre es lábil."]

12. Creemos que la consideración lainiana de enfermedad como "indefinición" sigue una orientación psicosomática, de modo preferente. Critica nuestro autor tanto la visión médica exclusivamente patológica, como también la consideración subjetivista de la enfermedad. Afirma Laín que sólo existe una diferencia de grado entre el neurótico y el enfermo orgánico, y dice que "un neurótico es siempre un enfermo orgánico leve que no sabe *llevar* su enfermedad. La tara orgánica puede hallarse localizada... o afectar la forma de una debilidad constitucional psicosomática más o menos extensa... la levedad del transtorno orgánico o de la debilidad constitucional subyacente a toda neurosis

permitirían al neurótico hacerse una vida aceptable, si supiese por sí mismo querer lo que verdaderamente *puede*" (**EHM**, 195, nota 1). En nuestra opinión, la consideración paradigmática lainana de enfermedad como psicosomática se debe a su postura intelectual personalista y católicamente creyente. Personalista, ya que Laín afirma que en el enfermo hay que atender, en primer lugar, a la persona que sufre y hace su enfermedad, por lo tanto a sus dimensiones biográficas óntica y pática. Católica creyente, en cuanto nuestro autor sostiene que el descubrimiento de la intimidad del ser personal fue realizado por el cristianismo. En la enfermedad, en consecuencia, la labor del médico ha de estar dirigida hacia el desvelamiento de la intimidad del ser personal y, de modo correlativo, hacia la consecución de la "noticia articulada" por parte del ser personal. Ello hará posible la reinstalación y la consecución de nuevos ámbitos para su libertad. Toda enfermedad, ontológicamente considerada es, para Laín -siguiendo a von Weizsäcker-, un no-estar asentado el ser personal en su creencia fundamentante. La reinstalación, por lo tanto, logra que el ser personal pueda vivir su existencia de una manera renovada, dentro de sus posibilidades existenciales. Con ello se consigue que el enfermo se instale de nuevo en sus antiguas creencias soteriológicas.

Se podría plantear, desde el punto de vista patológico, la siguiente cuestión hermenéutica: ¿Cómo poder

comprender, o cómo articular la noción de des-religación de un enfermo de cáncer o de hepatitis vírica? Hemos visto que la enfermedad es considerada como suceso ontológico y físico del ser personal por Laín. Ella afecta a la totalidad de esa íntima unidad que es el "centauro ontológico" (**EHM**, 25). Para Laín, tanto la enfermedad somática como la psíquica des-instalan al ser personal de sus creencias fundamentantes. El enfermo es, para nuestro autor, un "inválido existencial", al estar privado de sus creencias. En nuestra opinión, pese a que Laín mencione la enfermedad somática, creemos que la idea paradigmática de enfermedad que él atiende con preferencia es la dolencia psíquica o, más propiamente, la enfermedad psicosomática, donde el trastorno aparece como afección de la totalidad ontológica del ser personal. En la enfermedad psicosomática, la evidencia de la des-religación del paciente y la posterior reinstalación mediante la conducción del médico -en su labor de ayuda al menesteroso- puede observarse con mayor claridad.

En cuanto al modo de vivir el ser personal en su enfermedad -entendida como dolencia anómala e indefinida- realiza nuestro autor una clasificación de los tipos de enfermedades según la modulación que posee el dolor en cada ser personal. El dolor es, según Laín, la participación del ser personal en su enfermedad (**EHM**, 21). El dolor es lo que el sujeto sufre, esto es, un aspecto de la dimensión pática de la enfermedad. El dolor expresa para Laín, asimismo, la

"reacción personal" a la enfermedad, esto es, el acto de libertad de la "esfera de lo autónomo". En consecuencia, las enfermedades pueden ser clasificadas del siguiente modo: 1) enfermedades orgánicas o somáticas; 2) enfermedades neuróticas. Subdivide éstas en:

a) órganoneurosis reactivas, que son enfermedades de causa somática; b) neurosis psicogenéticas, en las que se hace evidente la plena reacción personal. Estas neurosis psicogenéticas adoptan diversas modulaciones:

b_1) órganoneurosis expresivas; b_2) neurosis psicogenéticas de sintomatología histórico-social; b_3) neurosis psicogenéticas de contenido íntimo. Las causas que producen estas últimas las divide Laín en tres: 1) causas motivadas por conflictos biográficos; 2) causas procedentes de la participación del ser personal en la vida histórico-social; 3) causas debidas a conflictos de la intimidad personal (**EHM**, 26-27). El dolor, pues, como un aspecto pático de la enfermedad -ontológicamente indefinida- es vivido por el ser personal, desde su centro íntimo intencional (**EHM**, 25). La esfera de la libertad produce y modula, así, la "reacción morbosa" y la enfermedad se convierte para el ser personal, según Laín, "su" enfermedad. El ser personal, de este modo, "hace" y "sufre" su enfermedad. Lo *óntico* del ser personal (agente, autor y actor de sí mismo) y lo *pático* (paciente, espectador e intérprete de sí mismo) se manifiestan, para Laín, como notas constitutivas de la intimidad, razón y libertad en que consiste el "centauro ontológico". Nótese cómo en la clasificación indicada más

arriba, menciona nuestro autor, sin división ulterior, las enfermedades somáticas. Sin embargo, la clasificación de las enfermedades neuróticas es mucho más prolija. Ello es debido, según hemos mencionado, a la consideración ontológicamente preeminente de la enfermedad psicosomática respecto a la meramente somática en la actitud personalista de Laín. Véase nota 14 infra, las fuentes lainianas de lo *óntico* y lo *pático* del ser personal.

13. El médico y el enfermo forman una unidad de necesidad y ayuda, para Laín, von Weizsäcker y los personalistas. Matiza Laín, desde su creencia católica, el deber de caridad que tiene el médico cristiano, al pertenecer a una comunidad sobrenatural, revelada por medio del Evangelio. Desde la idea cristiana el papel del médico será para Laín, en esa unidad de necesidad y ayuda, "restituir al enfermo a su integridad «natural», más también ejercer con él un deber de caridad" (**EHM**, 20).

14. Combina Laín los elementos *óntico* y *pático* del ser personal tomados respectivamente de Zubiri y von Weizsäcker. Para el primero, el hombre es autor, actor y agente de sí mismo (**NHD**, 372-373). Para el segundo, el hombre es paciente, espectador e intérprete de sí mismo (**AK**, 144-147). La idea lainiana de que el ser personal "hace" su enfermedad de la misma manera que la padece subyace, creemos, a su concepto de "reacción morbosa".

Hemos visto ya que el ser personal es, para Laín, intimidad, razón y libertad. La "reacción morbosa" integra esos tres aspectos del ser personal, ya que es una respuesta de la totalidad personal a la enfermedad. Véase nota 12 supra. Veáse, además, nota 1, cap. II supra.

15. La idea del hombre como trozo de cosmos físico la toma Laín de la **Medizinische Antropologie** de O. Schwarz, Leipzig, 1929, pp. VII; 25.

16. Para Laín la intimidad del ser personal no está aislada, antes bien, en su correligación coexistencial *a priori* a los otros y a Dios, es una intimidad que se encuentra "abierta" al mundo y "encarnada" en un cuerpo. En la intimidad del ser personal aparece, además el binomio revelación-ocultamiento, ya que la realidad en la que el "centauro ontológico" se halla incardinado aparece de modo simultáneo como presente y latente, esto es, como real y como posible ("**Ehpc**", 15). La realidad -tanto creencial como morbosa- en la que el ser personal está situado, posee de esta manera, un halo de oscuridad y misterio, según el Laín pístico.

17. En su fase fílica distingue Laín cuatro clases de médicos: a) *ego sapiens* (únicamente conocedor); b) *ego fungens* (burócrata); c) *ego cupiens* (afán por dinero y

fama); d) *ego adiuvans* (alivio del mal del otro). Para Laín no existen ya, en esta fase de su pensamiento, formas puras de la actividad médica. En cada caso puede prevalecer más una de las actividades, pero pueden hacerse presentes otra u otras (**DM**, 392-395).

18. Término tomado directamente de Heidegger (*Fürsorge*). Laín, sin embargo teologiza la "procura" ontológica de Heidegger, en cuanto la hace depender directamente del ser personal religado a Dios *a priori*. Esta utilización lainiana es, como creemos haber demostrado en el capítulo I -apartado 1.2-, una versión fenomenológica del *agápe* cristiano, en cuanto la "procura" lainiana hará posible la "noticia articulada" sobre la correligación trascendente de los seres personales.

19. Véase capítulo I, apartado 1.3.

20. El contexto "histórico nacional" de la coexistencia del ser personal es merammte apuntado por Laín (**MH**, 214-215). Sin embargo, creemos conveniente separar ambos vocablos en orden a una mayor intelección. El ser personal es constitutivamente histórico para Laín, porque su ser consiste en temporalidad, en "ir haciéndose". Su existencia se halla "arrojada" en el mundo (**MH**,203). (Cfr. Zubiri: **NHD**, 424, 429. La idea de *Geworfenheit* es de Heidegger). Sin embargo esa existencia *in fieri* tiene su asiento

ontológico en la religación. El ser histórico es, como hemos visto, sobre-histórico porque posee, en tanto es "centauro ontológico", un centro personal intencionalmente expresivo y espiritualmente activo. La historia del hombre, su biografía, se concibe, pues, *sub specie aeterni* (**MH**, 46). El destino histórico del hombre es, entonces, salvación escatológica, en la historia y a través de ella (**MH**, 233-234). Tenemos, por otro lado, el vocablo "nacional", complementando al anterior. La adjetivación que realiza Laín en este concepto es, a nuestro juicio, reveladora del talante ontológicamente patriótico de la época pística de nuestro autor. Surge, pues, de inmediato una pregunta: ¿por qué tal adjetivación si Laín ha afirmado ya el carácter correligador de la historia, ontológicamente fundada? Creemos que tal calificativo obedece a la concepción de la coexistencia médica en tanto deber patrio. Véase nota 37 infra, sobre el imperativo comunal del médico, en tanto curador.

21. Sobre el concepto scheleriano de persona global véase infra, capítulo V. La primera parte en que dividimos la consideración lainiana del problema de España como ser personal colectivo la titulamos "asunción por codestinación totalitaria", donde aparece claramente el uso que nuestro autor hace de tal concepto como agente coexistencial del codestino comunal.

22. **SZ**, 1ª sección, cap. IV, parágrafos 25-27; 2ª sección, cap. V, parágrafos 72-77.

23. **SZ**, 2ª sección, cap. I, parágrafos 46-53.

24. **SZ**, 2ª sección, capítulo V, parágrafo 74, págs. 384-385.

25. También en **MH**, 264, donde Laín recoge una cita de San Isidoro en la que se menciona la medicina como actividad que se ocupa del "hombre entero".

26. Este acto se realiza, para Laín, cuando el paciente se dirige al médico y le dice "estoy enfermo" (**MH**, 263). La fuente lainiana de este análisis de la proferencia de la "esfera de lo autónomo" del ser personal enfermo la podemos encontrar en "Stücke einer medizinische Anthropologie", (**AK**), págs. 76-115, donde von Weizsäcker realiza un pormenorizado análisis de tal sentencia.

27. Cfr. en nota 24 del capítulo I, la interpretación pística lainiana acerca de lo que es la intuición, en relación a la creencia, el amor y el codestino.

28. Principalmente, von Krehl, Sigerist, von Weizsäcker, Tiemkin, Siebeck, Schwarz, Allers.

29. Cfr. von Weizsäcker, **Ärztliche Fragen** (**ÄF**), pág. 24. Dice el médico de Heidelberg: "... daß Gesundheit etwas mit Wahrheit, Krankheit etwas mit Unwahrheit zu tun hat." ["... que la salud tiene que ver con la verdad, la enfermedad con la no verdad."]. Igual pensamiento expresa en **AK**, 38: "die Gesundheit eines Menschen etwas mit einer Wahrheit zu tun hat, seine Krankheit etwas mit einer Unwahrheit." ["La salud del hombre tiene que ver aproximadamente con su verdad, su enfermedad con su no-verdad."]. Más adelante, en **AK**, 179, reitera: "Gesundheit und Waherheit sind dann wirklich dieselben geworden." ["Salud y verdad se han convertido, en verdad, en lo mismo."].

Menciona Laín que una adecuada investigación del síntoma morboso llevaría su estudio hacia la antigua concepción galénica, más sutil que la consideración meramente patológica. El síntoma, para los galenistas, es un "accidente ontológico de la enfermedad" ("**Ehpc**", 5, nota 2). La afirmación de Laín -siguiendo a von Weizsäcker- sobre la salud como existencia del hombre en la verdad y la enfermedad entendida como la situación de no-verdad, tiene en la medicina antigua un lejano antecedente. Galeno, heredero de la medicina hipocrática, considera al hombre como parte de la naturaleza, unitaria y sagrada (*physis*).

El síntoma es un accidente, pues, de la unidad sustancial del hombre. La orientación personalista de la medicina, por otro lado, comienza en el tránsito de los siglos XIX al XX, con el psicoanálisis. La obra de "introducción del sujeto en la medicina" es llevada a cabo por la escuela de Heidelberg", uno de cuyos representantes más destacados es Viktor von Weizsäcker. Hay atisbos anteriores de la mentalidad antropopatológica en la obra de O. Schwarz, **Medizinische Anthropologie**; de v. Krehl, en su conferencia "Krankheitsform und Persönlichkeit"; y, desde un punto de vista psicoanalítico, el volumen colectivo editado por O. Schwarz, **Psychogenese und Psychotherapie Körperliches Symptome**, en el que escriben R. Allers, J. Bauer, L. Braun, R. Heyer, Th. Hoepfner, A. Mayer, C. Pototzky, P. Schilder, el mismo O. Schwarz, y J. Strandberg. El volumen se divide en tres partes, la primera de ellas dedicada al problema alma cuerpo en la medicina, la segunda que trata de la patología especial del síntoma orgánico de origen psicógeno, y la tercera dedicada a la psicoterapia. Von Weizsäcker, sin embargo, considera que la construcción de una antropología médica genuina tiene que ser más ambiciosa. Debe contemplar, además de la propiamente médica las dimensiones histórica, social, filosófica, económica y religiosa del hombre.

30. Laín, por otro lado, intenta hacer una síntesis entre von Weizsäcker y Zubiri, en cuanto que el filósofo español

dice que el hombre está religado *a priori* "a lo que hace que haya" (**NHD**, 440). Laín interpreta esta religación fenomenológica zubiriana como una vinculación pística, según hemos considerado en nota 4 supra, y ontológico-religiosa del ser personal (**MH**, 233). En consecuencia, lo *óntico* de la enfermedad vendría a ser "desvalimiento" porque el ser personal -"centauro ontológico"- se encuentra des-asistido, des-asido de su fundamento ontológico y creencial. Al mismo tiempo, lo *pático* de la enfermedad se manifiesta, para Laín, por la quiebra de las posibilidades existenciales y la amenaza de la muerte para el ser personal que vive la enfermedad como un corte brusco de su proyecto y destino singular y comunal.

31. En el acto médico se establece un doble proceso: por una parte metafísico-psicológico-espiritual, y físico-racional-empírico por otra; ambos, para Laín, van indisolublemente ligados en el acontecer del encuentro y visita médicos. Los tres momentos del amor al otro, en tanto ser personal enfermo, se manifiestan correlativamente desde la contemplación de su cuerpo a la coejecución efectiva de su enfermedad. El ser personal es para Laín "centauro ontológico" y, en consecuencia, es a ambos polos de ese ser -a su parte somática: naturaleza-psique, y a su parte personal e histórica: biografía y espíritu- a quien hay que atender y por quien hay desvivirse en el acto médico. Sin embargo, la orientación médico-personalista de

Laín le lleva a acentuar los extremos intencionales del ser personal y del acto médico en orden a explicar filosóficamente una creencia metafísica y religiosa desde la que parte nuestro autor. En esta época de su pensamiento, la fe y la preocupación por la fundamentación metafísico-religiosa del acontecer humano tienen presencia evidente en sus escritos.

32. Idea similiar podemos encontrar en von Weizsäcker. En "Stücke einer medizinischen Anthropologie", **Arzt und Kranker** (**AK**), pp. 147-148, dice: "er ist ja nur Arzt, wenn er am Patienten krankt, wenn dessen Krankheit sich in ihn hinein fortsetzt und seine Organe mitergreift." ["sólo es médico si sufre junto con el paciente, si su enfermedad se prolonga dentro de él y ataca bien a sus órganos."]

33. Distingue Laín entre lo que es propio del sujeto (lo «mío») y lo que de modo accidental puede coejecutar (lo «en mí»). La enfermedad para Laín, en consecuencia, está "en mí" como "no-verdad". La única manera de *prestarle* verdad sería convertirla en posibilidad o recurso "mío". Es decir, elevar la enfermedad de la esfera de lo *pático* a la de lo *óntico* es labor del médico en orden a la reinstalación del ser personal enfermo. Véase supra capítulo I, nota 14.

34. Para Laín ocurre esa conducción tanto en el enfermo

somático como en el psíquico. El médico auténtico, para nuestro autor, servirá de guía o conductor del enfermo y le llevará mediante el diálogo anamnéstico y la coexistencia, a sus antiguas creencias ontológicamente fundadas (**EHM**, 197). No ocurre así en el psicoanálisis donde, para Laín, esa conducción se lleva a cabo fundándose en esquemas interpretativos "exteriores" al ser personal. Esto es, según Laín, aunque el psicoanálisis tiene el mérito de haber descubierto el inconsciente y la psicocatarsis -redescubierto más bien según señala Laín, ya que Platón, Aristóteles y San Agustín habían escrito sobre ello: reminiscencia, catarsis y teoría de la memoria, respectivamente-, le invalida de raíz el pansexualismo que impregna su esquema interpretativo. Las existencias de los seres personales tratados psicoanalíticamente estarían, para él, "burdamente zurcidas". La auténtica reinstalación la lleva a cabo el médico "conduciendo" al paciente a sus antiguas creencias. En este sentido, el diálogo anamnéstico y la psicocatarsis -no psicoanalíticamente considerada- se basan en la religación de los seres personales *a priori* a Dios. Sólo así es posible, según nuestro autor, la reinstalación auténtica. Véase además supra, capítulo I, notas 20 y 29.

35. Sigue en esto Laín a los médicos personalistas. Dice von Weizsäcker en **AK**, 147: "Auch unsere Heilkunde ist als ein geistiges Geschehen nur dies, daß, was im kranken

Menschen geschieht, im Arzt geistig wiederholt und so seiner letzten Bestimmung zugeführt wird. Krankheit ist ein Examen, aber auch ein Unterricht; es wird geprüft, aber auch mitgeteilt."

["Nuestro arte de la curación, como acontecimiento espiritual, no es otra cosa que lo siguiente: lo que acontece dentro del ser enfermo debe ser repetido espiritualmente dentro del médico, y así ser llevado a su último destino. La enfermedad es un examen, pero también es enseñanza; se examina, pero también se comunica."]

36. Véase nota 4 supra, sobre el débito de Laín a Zubiri. Véase, también, capítulo III, notas 42 y 43, el comentario a esta cita bibliográfica sobre la religación religiosa aludida por Laín.

37. Dice Laín que el papel social del médico consiste en "devolver a la comunidad viva y activa de los hombres uno que la enfermedad había retirado ocasionalmente de su común quehacer" (**EHM**, 18).

38. H. Freyer, "Der Arzt und die Gessellschaft" en **Der Arzt un der Staat**, Leipzig, 1929 (citado por Laín).

39. Cfr. **AK**, 146-147. Más tarde Laín lo traducirá como

"camaradería itinerante" (**TRO**, 353-354; **DM**, 26; **SLA**, 299). En la época pística, pone el acento nuestro autor en la camaradería entendida como destino comunal correligado. En la evolución de su pensamiento, Laín se irá secularizando progresivamente. Así, aunque siga confesando una catolicidad creyente, sus consideraciones antropológicas, históricas y médicas no pivotarán, en primer término, en una visión epistemológica fundada en una ontología de tipo absoluto. La "camaradería", en este sentido, vendrá a tener significado intramundano, exclusivamente. Esto se debe, en nuestra opinión, en una lectura de von Weizsäcker como antropólogo médico puro, sin apoyatura en otras instancias hermenéuticas. Es significativo, por otro lado, que la mención de Freyer desaparezca del resto de su obra ulterior.

40. Interpreta Laín a von Weizsäcker, como es obvio, en sentido escatológico. El patólogo de Heidelberg dice -ya lo hemos mencionado con anterioridad- que la labor del médico es "posibilitar hombres" (**ÄF**, 48). También dice que el médico tiene que hacer posibles para el enfermo "nuevos ámbitos para su libertad" (op. cit., 57). La interpretación de Laín viene determinada, a nuestro juicio, por dos instancias. Es la primera la expresa profesión de fe religiosa y su correlativa fundamentación filosófica y antropológica. La segunda viene dada por el intento de compatibilizar esta creencia religiosa con una visión de

la comunidad política y el Estado según los conceptos programáticos de la Falange Española. En este sentido, la interpretación pística del ser personal enfermo como perteneciente a una comunidad que está anclada ontológicamente en creencias escatológicas (una *Gesamtperson,* en el sentido que Laín da a este concepto de Scheler), está vinculada a los ideales políticos "asuntivos y superadores" del Laín de esta época. El apoyo de nuestro autor en conceptos y principios filosófica y políticamente absolutos no le impide, sin embargo, una flexibilidad de postura y planteamientos. Es Laín en todo momento consciente de la necesidad de apertura a otras ideas, incluso contrapuestas (Cfr. **VMN**, 147-155).

41. Cfr. **GEH**, 47-49. En el plano ontológico-religioso, la salud es, para nuestro autor y siguiendo a San Agustín, la salvación del hombre en Dios, esto es, la correligación coexistencial auténtica. En otras palabras, el *acmé* escatológico.

C A P I T U L O V

ESPAÑA: ONTOLOGIA Y COEXISTENCIA

"Lo que uno *no es* constituye siempre el molde o contorno radical de lo que *es*".

(**MP**, 333)

1.-Introducción a la fundamentación ontológica de España.

Al tiempo que reflexiona sobre la coexistencia del ser personal individual, Laín aplica las mismas ideas al ser de España. España se le presenta a nuestro autor como reflexión ontológica, antropológica e histórico-nacional concreta. España es, para el Laín pístico, un ente ontológicamente problemático. A ello responden sus primeros escritos, ya desde 1935[1]. En los años posteriores dedicará monografías al estudio de España y lo español, como problema ontológico radical[2]. En esta primera etapa de su producción intelectual, su preocupación por el tema de España y de la coexistencia nacional de los españoles es objeto de un tratamiento ontológico fundamentador. Sin embargo, la reflexión de Laín sobre el problema de España introduce enfoque evolutivos y complementarios, en la medida que nuestro autor se aleja progresivamente no sólo del planteamiento político derivado de la Guerra Civil, sino además de la manera en que se lleva a cabo su realización práctica. Relacionaremos cada subfase de su etapa pística con la base ontológica de Laín. El término clave y fundante de la actitud ontológica y política de nuestro autor es el de "**asunción**", y se encuentra en cada una de las subfases. Este término significa, en el Laín joven, la armonización ontológica de entes políticos

encontrados. Vistas en esquema, éstas son las subfases que hemos podido aislar:

La primera, que denominaremos la subfase de "asunción por codestinación totalitaria", comienza en plena Guerra Civil y termina en 1942. Se produce entonces su primer "astillamiento"[3]. Escribe nuestro autor un folletón, "Tres generaciones y su destino", en la primavera de 1937, dedicándolo a la reflexión sobre la generación anterior a la Guerra Civil y, sobre todo, a Ortega y Herrera Oria[4]. La segunda, que llamaremos "asunción de la tradición operativa", abarca desde 1942 hasta la publicación de **La generación del 98**, en 1945. Interrumpe Laín con esta obra la publicación de su serie "*Sobre la cultura española*". Tiene lugar, entonces, el segundo "astillamiento"[5]. La tercera etapa, que nombraremos como "asunción transfalangista", se extiende desde 1945 hasta 1948. En julio de ese año escribe Laín su "Monólogo bajo las estrellas", que publicará en **ECP1** en 1949. Se produce entonces la "ruptura" con el ideal pístico "asuntivo y superador de Laín.[6] El desengaño de nuestro autor el ya profundo e irreversible[7]. Sólo le quedan la esperanza y la soledad, porque "nuestro espíritu tiene tierra bajo los pies, aunque es de noche" (**ECP1**, 167). Podemos considerar esta fecha, julio de 1948, como el cese de la "etapa pística" de Laín. Ateniéndonos a la interpretación de los escritos del Laín joven, podemos sostener que es a partir de la fecha indicada cuando Laín cambia el acento de sus

escritos, desde uno preponderantemente "pístico", a uno más patentemente "elpídico"[8].

No es nuestra intención juzgar si fue "ceguera" o "ingenuidad", como nuestro autor revela, tanto su actuación política como la reflexión filosófica y la elaboración pística acerca de un "ser" de España y lo español (Cfr. **DC**, 306-322; Op. cit. 337-343; **HRF**, 106). Laín demuestra, con la revisión continua de sus ideas en torno al problema de España, que no es "hombre de una pieza". Encontramos aquí, de modo cierto y efectivo, la dimensión de Laín como hombre "inquieto y reflexivo", en cuanto ser humano capaz de reconocer errores y articular soluciones[9]. Quiere Laín, con sus escritos, curar metafóricamente el mal del España, iluminar desde una posición pística, "asuntiva y superadora", el "problema de España" y realizar, además, una labor ontológica fundamentadora, que asuma y supere los enfrentamientos[10]. Así, pues, esbozado el esquema de los "astillamientos" y la "fractura" del Laín pístico, pasemos a exponer la fundamentación ontológica de España y las diversas etapas por las que atraviesa la formulación de nuestro autor.

2.- La subfase de "asunción por codestinación totalitaria".

El inicio de la primera etapa intelectual de Laín se caracteriza por colaboraciones dispersas en diversos medios periodísticos de aparición irregular. Dado que el problema de España se le plantea al Laín joven como cuestión ontológica -coexistencial e históricamente formulada-, éste encuentra en el programa político de la Falange una posibilidad para la ordenada articulación de la pregunta y el hallazgo de la adecuada respuesta, personal y colectiva, a tal problema ontológico. Laín explica que su conversión a la Falange estuvo motivada como respuesta, por un lado, a su talante de "joven de derechas" y, por tanto, planteador del problema sobre el ser de España; de otro, por la posibilidad de realizar, desde una visión nacional unitaria y al mismo tiempo fundada en una creencia trascendente, una España homogéneamente convivencial, sin tensiones extremistas (**DC**, 177-288). En consecuencia, los ideales político-religiosos de la Falange aparecen a los ojos de nuestro autor como la cristalización de su difuso pensamiento político; esto es, como respuesta operativa a la división de la España de aquellos momentos. Al mismo tiempo, tal programa político ofrece, para el Laín joven, la posibilidad del logro de la coexistencia social armónica en el seno de un Estado inspirado en principios cristianos. A ello se entrega con entera convicción.

Hemos dicho que la reflexión ontológica sobre España se encuentra en nuestro autor desde sus primeros escritos. Con atisbos y alusiones podemos hallar tal reflexión ya en 1935[11]. Es, sin embargo, a raíz de la Guerra Civil y del curso de los acontecimientos político-militares -e, incluso, de los avatares personales y familiares-, como a Laín se le aviva la urgencia de ahondar en la cuestión ontológica de España y la coexistencia nacional (**DC**, 177-381)[12]. Preguntarse por el sentido de la coexistencia española, por su génesis y su estructura se convierte, para el Laín de esta primera época, en cuestión vital propia. El fundamento ontológico de España, desde el ideal "asuntivo y superador", requiere para nuestro autor hacer cuestión previa de su problema.

Para Laín, el problema de España radica, precisamente, en su indefinición ontológica. En otras palabras, el problema de España es una cuestión dilemática, de "ser o no ser" (**ECP1**, 12). Consecutivamente, el problema ontológico de España es, para nuestro autor, al mismo tiempo histórico, político y coexistencial. El problema ontológico de España posee también, según el Laín pístico, una dimensión religiosa, entretejida en los senos mismos de su historia[13]. Es necesario, en consecuencia, según nuestor autor, dar una respuesta por igual religiosa, histórica, política y desde el ser personal. Sólo considerando al hombre como **persona** -unidad dinámica de cuerpo-psique y biografía-espíritu-, esto es, otorgándole

dimensión *sub specie aeterni*, podrá obtenerse una perspectiva adecuada del problema ontológico. La condición centáurica del ser personal es, así, la base de todo problema ontológico coexistencial. En su concreción antropológica, el ser personal español se encuentra en una circunstancia histórica menesterosa de revisión. La investigación ontológica del Laín joven vendrá de la mano por igual de la religión, la filosofía, la historia y la política. Desde esta última, concretada en el ideario falangista, tratará de ofrecer Laín una primera respuesta al problema ontológico de España.

Para él, la dimensión ontológica de España, su problema como ser personal histórico, procede del concepto scheleriano de "persona global" (*Gesamtperson*)[14]. Efectivamente, si el ser personal individual es "centauro ontológico" para nuestro autor, cabe también que España sea considerada analógicamente bajo ese concepto. La condición centáurica de España está manifestada en cuanto colectividad histórica, como "persona global", ya que para el Laín pístico, la historia de España es "la totalidad de la biografía de los españoles" (**MP**, 24). Esto es, la historia del decurso temporal, sucesivo y discontinuo, de los seres personales en tanto que son, ontológicamente, naturaleza y biografía (**GEH**, 223; 269). Laín, en consecuencia, establece un paralelo ontológico entre el ser personal individual -dualidad "hecho"-"suceso"-, y ese ser personal histórico y territorial que es España, en tanto

posee ésta corporeidad e historia esencial. En esta analogía individuo-colectividad encontramos en Laín la inspiración de Scheler.

Para Scheler, la "persona global" o "colectiva" es, en su esencia "poseer miembros personales que son también personas individuales; pero la existencia de la persona global, con su estricta continuidad como persona global, no está conectada con la existencia de las mismas personas individuales" (**FEW**, 527). Añade más adelante Scheler que "la comunidad tiene su último fundamento en la idea de persona... y que los valores más altos entre los valores de la comunidad son aquello que pertenecen a la persona global" (**FEW**, 528). Distingue el fenomenólogo muniqués dos tipos de persona global, la Nación y la Iglesia[15]. El Estado, sin embargo, no puede ser "persona global", pues para Scheler "no es persona concreta y perfecta, ya que no lleva a cabo *todos* los actos de naturaleza esencialmente espiritual, a despecho de su total realidad como naturaleza espiritual" (**FEW**, 528). El Estado, en consecuencia, está por encima de los seres personales, pero por debajo de la nación. Sólo ésta es "persona global" genuina.

Para el Laín joven, la "persona global" que es España, la nación española, está formada por los hechos físicos y las intimidades biográficas de los seres personales a lo largo de la historia. En tanto biografía, podemos deducir que el ser de España es, para nuestro autor, tradición

dinámica, a la vez corroboradora de valores inalterables. Esto es, España como comunidad histórica -como "persona global"-, es una entidad supraindividual, que actúa como marco de las entidades personales. Y es comunidad histórica en tanto que persona colectiva, porque posee rasgos característicos, es decir, un *ethos* diferenciador.

Hemos visto que para nuestro autor la coexistencia del ser personal con los otros se apoya en dos pilares, la creencia y la correligación. La creencia es según Laín, siguiendo a Ortega, aquello en lo que se está. En este sentido, la creencia ofrece al ser personal la seguridad sobre su fundamento ontológico[16]. La segunda es la "noticia articulada" de la constitutiva coexistencia de los seres personales en la historia y en Dios. Pues bien, ambas se unen en un tercer elemento, el codestino[17]. Este representa, en el plano ontológico, la necesidad metafísica de coexistir correligadamente en la existencia histórica comunal (**VMN**, 111). En el plano fenomenológico, pues, el ser personal es historicidad. En el plano onto-religioso, el ser personal está correligado a Dios, para el Laín pístico, a través de una "persona global".

Esta "persona global", en consecuencia, actualiza los hitos existenciales de la constitutiva historicidad del ser personal y muestra un *ethos* diferenciador, fruto de las biografías de los seres personales (**ECP2**, II, 204). En otras palabras, la historia, y concretamente la de España,

manifiesta de continuo, para el Laín joven, los hitos existenciales de los seres personales, su *abditum mentis*. Si, para nuestro autor, el ser personal posee un centro espiritual intencionalmente expresivo, entonces los hitos existenciales, fruto de su constitutiva historicidad, se configurarán en "personas globales". La tradición dinámica y permanente de una determinada nación -en este caso, España-, es pues para el Laín joven, intencionalmente expresiva, por ser fruto de las intimidades de los seres personales correligados onto-religiosamente. La tradición, entonces, actúa desde el núcleo intemporal de la historia, desde el *abditum mentis* colectivo personal, sobre los seres personales históricamente correligados *a priori*.

El Laín joven, desde una postura "asuntiva y superadora" concibe el ser ontológico de España como una "auténtica comunidad nacional e histórica". Entendido como "persona global", este ser personal colectivo puede unir y armonizar a los españoles, según nuestro autor, "por virtud de ideas, creencias e impulsos comunes" (**VMN**, 12). La idea la entiende Laín como idea nacional, esto es, la circunstancia de estar enmarcada en una nación la "persona global". La creencia la concibe nuestro autor, en este caso, como moral del trabajo, entendida como servicio a la comunidad. El impulso, en tercer lugar, es caracterizado por el Laín pístico como la acción política efectiva que "religa" las dos concepciones anteriores[18]. Ideas, creencias e impulso común vienen unidos, para nuestro

autor, dentro de la "persona global", en los "valores eternos". Esto es, la unión de estos tres elementos viene plasmada en la esencia espiritual de la tradición histórica española, presente en cada hito existencial de la "persona global", de una manera dinámica (**VMN**, 19). Laín aplica la noción de "valores eternos" en una triple dimensión: personal, colectiva y pragmática o política.

La noción ontológica de "valores eternos" la toma nuestro autor de Scheler[19]. El ser personal, en tanto "centauro ontológico", es depositario y portador, para el Laín pístico, de esa constitutividad esencial anclada ontológicamente más allá del tiempo. En tanto persona, el centro espiritual e intencional está religado *a priori* a Dios. Por lo tanto, los "valores eternos" son, precisamente, la esencia íntima del ser personal, religiosamente considerada (**VMN**, 49). De la misma forma, aplica el Laín joven la noción de "valores eternos" a la "persona global" o "colectiva". Para nuestro autor, esta aplicación es la fundamentación ontológica de la coexistencia, correligada en codestino. La "persona colectiva" -en este caso, España-, es el marco a la vez histórico y transhistórico, ontológicamente correligado a "lo que hace que haya". En este marco tienen lugar las existencias históricamente sustantivas -y no meramente individuales- de los seres personales.

Para Laín, el hombre es ser personal y no meramente

individuo singular (**MH**, 24-25). En tanto persona, pues, actúa intencionalmente en la historia, es cuasi-creador de ella[20]. A través de su quehacer en la historia, esto es, a través de sus obras, de su trabajo, el ser personal coejecuta el destino comunal, porque el trabajo es, para el Laín pístico, "obra de la total personalidad humana". El ser personal va haciendo la historia a través de su propio quehacer, enmarcado en la "persona colectiva" a la que está correligado coexistencialmente. El ser personal, así, a través de su quehacer propio, ejecuta en su vida los "valores eternos", ya que el trabajo lo entiende Laín como un quehacer total, desde el más mecánico hasta el más propiamente espiritual (**VMN**, 32). El ser personal, en tanto "centauro ontológico", entonces, al estar religado *a priori* a "lo que hace que haya", otorga una dimensión espiritual y religiosa a su quehacer. Su creación histórica, su quehacer, está guiada, según nuestro autor, por su vocación. Rechaza el Laín pístico, en consecuencia, toda doctrina política que no considere el ser personal en su dimensión religiosa y trascendente, en lo que a su quehacer se refiere. La razón que da nuestro autor sobre su rechazo es, en síntesis, la siguiente: la antropología subyacente a estas doctrinas políticas es crasamente individualista, y su consideración del hombre, por consiguiente, la de mero instrumento de producción (**VMN**, 28-31).

El Laín joven, desde su posición ideológica de falangista más dado a la reflexión teórica que a la

actividad política práctica, considera el concepto de impulso, como noción dinámica. Esto es, el impulso es concebido como un movimiento político "asuntivo y superador", que fusiona en sí mismo la idea de "persona global" -nacional e históricamente considerada- y la creencia en la moral del trabajo, entendida ésta de modo metafísico y ontológico. España en tanto analógico ser personal colectivo es concebida -en esta subfase del Laín joven- al modo del teórico ideal falangista, esto es, como entidad "a la vez histórica y metafísica" (**VMN**, 47). El trabajo, entonces, es conceptuado en esta subfase de nuestro autor, al modo totalitario falangista, es decir, como obra de la "persona global". El vínculo histórico religador de los seres personales y de la persona global mediante el impulso histórico es, para nuestro autor, la "revolución" preconizada por José Antonio (**VMN**, 34). Esta "revolución" política, que se manifiesta mediante el ideal "asuntivo y superador" es concebido como un patriótico amor creyente, esto es, coefusivo entre los seres personales en el marco de la persona global. Esto supone, para el Laín joven, que los seres personales españoles han de poseer un sentido alerta del momento histórico contemporáneo, así como también la voluntad de hacer historia de un modo nuevo, al modo joseantoniano de "ánimo de adivinación". En consecuencia, esta "revolución" -que conlleva para el Laín joven ejercer un cambio de rumbo de la historia de España y la definición de su ser auténtico- ha de tener lugar en la España de su propio momento histórico. Los protagonistas

serán, entonces, los hombres de su propia generación[21]. La "revolución" -entendida de modo "asuntivo y superador" por el Laín de esta subfase- significa, pues, la voluntad de hacer efectiva la manifestación de los "valores eternos" en la historia, a partir del fundamento ontológicamente religioso del ser personal individual y de la "persona global".

Para el Laín pístico de esta subfase, el ser personal está coexistencialmente correligado a los otros por medio del amor, en el codestino patrio (**VMN**, 71). El amor de correligación es, según nuestro autor, amor creyente, en el cual los seres personales están correligados coexistencialmente a través de una fe común. Esta fe es entendida de un doble modo: escatológica y religiosa, en primer lugar, ya que los "valores eternos" del ser personal tienen su fundamento en "lo que hace que haya"; como fe en el codestino nacional común, en segundo lugar, ya que el ser personal se halla correligado históricamente en codestino. Para Laín, el amor creyente, manifestado histórica y escatológicamente, ofrece al ser personal "noticia articulada" de su constitutiva solidaridad. La comunidad codestinada y coexistencialmente correligada en el amor creyente podrá eliminar de este modo la insolidaridad que afecta la vida histórica de los seres personales. De esta manera, el "centauro ontológico" alcanza su auténtica dimensión al coexistir con los otros seres personales, en caridad, en "auténtica vida religiosa

colectiva" (**VMN**, 72). Cabe entonces, para el Laín joven, que los "valores eternos" constitutivos del ser personal se manifiesten en el marco de la "persona global" que es España. Así se plasmará el codestino como "viva y fuerte conciencia nacional unitiva" (**VMN**, 75).

La correligación religiosa de los seres personales en la "persona global" es tematizada por el Laín pístico, ya lo hemos visto, como la "incorporación del sentido católico" al quehacer patrio (**VMN**, 117-118)[22]. Apoyado nuestro autor en textos evangélicos, afirma que el "entusiasmo" católico se plasma en la vivencia religiosa comunal. El ser personal individual coexiste con los otros en un destino común, religiosamente fundado, y para ello tiene que salir de sí mismo (**VMN**, 122-124). Los "valores eternos" del ser personal individual, así como de la "persona global", asientan, para el Laín joven, en ese sustrato ontológico que es la verdad divina impresa en cada ser personal. De ahí que la coexisencia correligada como *invicem membra* sea una necesidad ontológica del ser personal y de la "persona global", manifestándose en codestino (**VMN**, 125)[23]. En un arranque de retórica exacerbada por la circunstancia política, cree el Laín de esta subfase que puede llegarse a Dios, entendido de modo efectivo y preciso como "noticia articulada", a través de la oportunidad pística "asuntiva y superadora", ya que Dios se halla precisamente -para la doctrina falangista- en la base de tal oportunidad histórica y política (**VMN**, 128)[24].

Esta opción política "asuntiva y superadora" no es excluyente, según nuestro autor, ya que se halla abierta a opiniones dispares e incluso contrarias. Afirma Laín que el credo político falangista, concebido de este modo, integra los postulados políticos y sociales de los otros bandos, desde la creencia propia. Es posible atemperar las posiciones extremas -reaccionarios y progresistas- en función del establecimiento de un nuevo orden que asuma y supere las posturas de los dos bandos enfrentados. Es por ello que preconiza el Laín joven el lema paulino *oportet haereses esse* (**VMN**, 131)[25].

Consecuente con la fundamentación religiosa del ser personal individual y de la "persona global", cree nuestro autor que el Estado debe tener también un fundamento religioso. Hemos mencionado más atrás que nuestro autor toma de Scheler el concepto de "persona global" o "colectiva". Mientras que para el filósofo alemán sólo son "personas colectivas" tanto la Nación como la Iglesia, el Laín pístico, sin embargo, extiende tal consideración también al Estado[26]. Esto se debe, a nuestro parecer, al ejercicio que nuestro autor hace del ideal político "asuntivo y superador" del Estado como "persona global", en función de su codestino escatológico. Este ideal del Estado como "persona global" cree encontrarlo el Laín joven en el movimiento político de la Falange. A pesar de dejarse contagiar, como era inevitable, por la retórica del Régimen, Laín se aleja progresivamente de la política en

cuanto advierte la mala fe de tal retórica, el disimulo táctico de los gobernantes, el ambiente de cerrazón y revanchismo, el deslizamiento político del franquismo hacia la represión y la violencia sistemáticas[27].

En esta primera época, sin embargo, cree Laín, de buena fe, en la consecución de un ideal político concorde, "asuntivo y superador". Por ello, al tratar las relaciones entre las "personas colectivas" que para él son la Iglesia y el Estado, propugna, desde el falangismo, la separación neta de ambos ámbitos. Sólo mediante esa separación se asegura el máximo vigor y eficacia de cada institución. De esta manera, las "personas colectivas" que son Iglesia y Estado, determinadas por un codestino histórico encuentran, al decir de nuestro autor, "armónico enlace y no desgarrada tensión en los senos del hombre singular y viviente" (**VMN**, 96)[28].

El Laín de esta primera subfase es, aparte de las afirmaciones anteriores, crítico con el momento histórico español, ya que a su entender, "en España faltan muchas veces la crítica y el diálogo" (**VMN**, 8). Por ello enfatiza, frente a todo dogmatismo religioso o político intransigente, la conveniencia de que haya "herejías", esto es, opiniones contrapuestas críticas, pero dialogantes, sobre España y la definición de su ser, como problema histórico y ontológico. La oportunidad del diálogo constructivo la concibe Laín desde la perspectiva cristiana

ya que, a su entender, el ser personal, como portador de "valores eternos" lleva, de modo ontológicamente constitutivo, la verdad dentro de sí. Esa verdad es tanto la verdad epistemológicamente hallada por el ser personal, como esa otra que es sustancial por ser criatura hecha a imagen y semejanza de Dios (**VMN**, 151). Sólo incorporando la verdad que puedan tener tales herejías -entendidas de modo religioso, político o epistemológico-, podrá llegarse a un diálogo fructífero, verdaderamente cristiano para nuestro autor, que deje atrás el pasado muerto y alcance nuevas expresiones históricas (**VMN**, 155).

Vemos, en consecuencia, que el Laín joven, a despecho de su pertenencia militante a un movimiento político totalitario, enfoca su atención además de los problemas ontológicos, en las cuestiones que la convivencia efectiva -siquiera con el recurso al *oportet haereses esse*- que su investigación y pregunta por el ser de España le plantea. En consecuencia, como creyente en el ideal político y religioso "asuntivo y superador" no puede dejar de ver la contradicción entre teoría ideológica y práctica política imperante. Para él, la crítica no debe permanecer en la mera proferencia de la palabra, sino que debe quedar plasmada en acciones personales sustantivas, ya que de otro modo se transforma en retórica vacía. En consecuencia, el divorcio entre el discurso y la práctica políticas agudizan, para el Laín joven, el problema de España como entidad ontológica[29].

Según creemos, la exposición lainiana del ideal "asuntivo y superador" en **VMN** es más teórica que operativa. Cierto es que la Falange es una ideología política totalitaria que enuncia programáticamente su creencia católica. La aplicación que el Laín de esta subfase hace de tal ideología a la realidad española cae más del costado de la conviviencia písticamente ordenada, según una creencia común, que de una situación de fuerza -derivada de la Guerra Civil- que haya de aceptar por siempre. Los contenidos propiamante políticos son enunciados, pero no desarrollados puntualmente en **VMN**. Lo que sí hace nuestro autor es enfatizar la realidad del ser personal como "centauro ontológico", correligado históricamente en una "persona global" que es el Estado. En consecuencia, prefigura el Laín joven una ontología del ser personal individual que se desarrolla en la convivencia correligada, a través del ejercicio de los "valores eternos" en el serno del ser personal colectivo, religado *a priori* a Dios. La importancia mostrada por nuestro autor acerca de la idea y actividad de la caridad -*agápe*- como talante personal y colectivo, así como también la necesidad que para la consecución efectiva de la convivencia auténtica significa estar abiertos a opiniones contrarias -por lo que de verdad puedan contener-, creemos que es suficientemente demostrativo.

El énfasis político que muestra el Laín joven en esta obra no pasa de ser una apoyatura pragmática en la que

nuestro autor ve una de las salidas posibles al problema de la indefinición ontológica de España. La contradicción entre los discursos retóricos del Régimen y la práctica efectiva del poder llevan a Laín a alejarse, en el futuro, del todo intento de elaboración de teoría política. El ideal "asuntivo y superador" sobre el ser personal colectivo de España sufre, pues, el primer astillamiento[30].

3.- La subfase de "asunción de la tradición operativa".

A partir de 1943 nuestro autor dedica una serie de estudios a la investigación y reflexión detallada acerca del problema de España y de la posibilidad del ser colectivo español. Se trata de la serie que lleva por título general "*Sobre la cultura española*", y que él publica entre 1943 y 1945, interrumpiéndola entonces indefinidamente. Laín articula este proyecto en tres partes. La primera estudiaría las generaciones de españoles -o las biografías de los españoles- de finales del siglo XIX, la generación del 98 y la de Ortega y Marañón. Una segunda parte la dedicaría a su propia generación y al fenómeno del despertar a la vida histórica de España. La tercera estaría dedicada a la elaboración de un programa concreto sobre la vida intelectual de España. Los lemas elegidos por Laín para cada parte de la serie muestran su preocupación ontológica. El de la primera parte es un precepto de Juan de Avila: "Metamos la mano en lo más íntimo de nuestro corazón y escudriñémoslo con candelas". El lema de la segunda parte es una frase de Unamuno: "Quien no hubiese sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí". La tercera parte tiene como denominador común una cita de San Agustín: "*Cresce de lacte ut ad panem pervenias*"[31].

El lema de la primera parte responde a la intención

hermenéutica lainiana -ontológica y epistemológica- sobre la tradición histórica de España. Sólo sabiendo lo que ha sido España y sus cuestiones de indefinición ontológica puede llegarse, para nuestro autor, a saber lo que España es. El lema de la segunda parte tiene un cariz más vital. Tanto el mismo Laín como su generación han sufrido el dolor de la Guerra Civil. El problema de España, en consecuencia, es para nuestro autor lacerantemente actual. España, en tanto ser personal colectivo, muestra su imposibilidad de autentificarse, ya que la generación lainiana ha sido cercenada por la Guerra Civil. El lema de la tercera parte obedece a un anhelo sobre el ser de España en relación con su futuro. El ser de España ha de enriquecerse con los recursos de los proyectos culturales de una generación que, nacida dolorosamente a la historia, quiere proyectar su futuro sobre la cultura, la ciencia y la convivencia pacífica. Laín escribe la primera parte de la serie entre 1943 y 1945. De la segunda parte sólo salieron unos ensayos, publicados en **ECP1**, en el año 1949. La tercera parte del proyecto primitivo no la llegó a escribir[32].

3.1.- Biografía e historia.

Queda dicho más atrás que, para el Laín pístico, "la biografía es la unidad elemental de la Historia". En consecuencia, para nuestro autor, la historia de España es la concatenación coexistencial de los concretos sucesos biográficos de cada ser personal español, "la totalidad de las biografías de los españoles: yo, tú, el otro, con nuestros nombres y apellidos" (**MP**, 24). Aborda el Laín pístico, pues, la tarea de reflexión sobre el ser de España desde la perspectiva de las biografías de algunos seres personales que han dejado su respectiva impronta en la historia general y sustantiva de la España contemporánea. La cultura española de finales del XIX y primer tercio del XX debe mucho de lo que es, según Laín, a la obra operativa e histórica de estos hombres. Podemos comprobar aquí, de nuevo, la aparición de la idea lainiana de la correligación de los seres personales, ya que para nuestro autor los sucesos biográficos y las acciones operativas y sustantivas de un puñado de hombres han abierto nuevos modos de ser español.

Arranca nuestro autor de la llamada "polémica de la ciencia española", que despierta en el último tercio del siglo XIX la reflexión sobre el atraso secular de España respecto a Europa. Es, para Laín, la llamada "polémica" el exponente de la necesidad de urgente meditación sobre la

situación de definición ontológica de España respecto al pasado. Dentro de esta circunstancia histórica destaca para nuestro autor el relevante papel protagonista de Menéndez Pelayo -el Menéndez Pelayo joven y polemista-, así como el momento de crisis histórica en que el llamado "problema de España" ve la luz (**SCE**, 46 y ss.).

Es urgente, pues, exponer la historia y desarrollo de la "polémica", ir al centro mismo de ella. Al recrearla, cree nuestro autor, podrá comprenderse el **ser** de España y lo español (**MH**, 154-163)[33]. El historiador, para Laín, según el tipo de comprensión del destino comunal hará de la historia "presencia urgente y viva... firme revelación" (**MH**, 256). Sabiendo lo que se ha sido -comprendiéndolo en sentido pístico- podrá vivirse lo que se es y, simultáneamente, hacer "noticia articulada" el proyecto de vida personal y colectiva que desea nuestro autor para España como entidad ontológica y para los seres personales correligados en codestino. Laín realiza esta tarea impelido por un urgente presente histórico de español que busca el difuso ser de España, su definición ontológica. Mediante la recreación de la historia pretende nuestro autor sacar lección provechosa y sustantiva acerca de la ausencia de vías auténticas de coexistencia en el pasado de España. De esta manera, pues, pretende pergeñar caminos de convivencia correligada dentro de una comunidad asentada radicalmente en una definición de su ser. En otras palabras, mediante el estudio ontológico de su historia, quiere Laín entender

España como **empresa**, como proyecto hacedero de convivencia (**SCE**, 53).

3.2.- El "problema de España".

Laín, muy hondamente influído por las consecuencias coetáneas de la Guerra Civil quiere dar respuesta urgente, adecuada y suficiente a las preguntas sobre el ser de España, ya que ello significa no sólo salvar intelectual y políticamente un modelo de convivencia, sino a la vez presentar una opción asuntiva e irenista, armonizadora y operativa dentro de la tradición histórica española[34]. Estas preguntas son las siguientes: ¿Cómo nace a la reflexión intelectual el "problema de España"?, ¿Qué circunstancias históricas y personales dan a luz la llamada "polémica de la ciencia española"?, ¿Qué relación hay entre ellas y qué proyección sustancialmente histórica, ontológica y epistemológica tiene para quien -como nuestro autor- se exige reflexión posterior sobre tales cuestiones?, ¿Cuál es el fundamento último del "problema de España"?

Es, en consecuencia, el dolor histórico de España lo que mueve la pluma de Laín para la reflexión ontológica. El dolor de las diversas generaciones ante la aparición en sus conciencias del "problema de España" se ha manifestado de modos diversos: dolor cordial para los hombres del 98, de la inteligencia para los de la generación de 1912; y para la suya, "del español entero... la de los hombres de esta generación distinguida por la sangre" (**SCE**, 9). El

dolor histórico significa en este caso, para nuestro autor, que se ha tomado conciencia, que se ha hecho hueco profundo y desgarrado la insuficiencia histórica y la indefinición ontológica y coexistencial de España. Dolor de España significa también, para Laín, salir de sí, "desvivirse". "Desvivirse" se convierte, entonces, en actividad transitiva. En el caso de nuestro autor será la tarea de reflexionar e iluminar acerca de la poquedad histórica de España. Tal reflexión va encaminada, también, a dilucidar la ausencia de peso histórico y ontológico en el concierto de las naciones europeas, las cuales, a diferencia de España, han plasmado su **ser** en la historia de los dos últimos siglos[35].

Existe, pues, el compromiso de nuestro autor con el ideal utópico del ser de España. Ideal y utopía que, sin embargo, cree hacedero mediante la asunción de la tradición cultural española. Y tras el yo personal de Laín, él afirma la existencia de un "tácito «nosotros»" que abarca tanto a sus coetáneos del grupo de Burgos como, en su intención, a todos los españoles abiertos al diálogo. Ese compromiso surge del dolor que experimentan Laín y su generación tras la desgarradora experiencia de la Guerra Civil. Dolor que, según Laín, mueve a los miembros del "*ghetto* al revés" de Burgos a combatir por el ser de España y su consecución efectiva[36]. Laín aspira a convencer, a conmover a otros y a iluminarlos acerca de la existencia de España como urgente problema ontológico (**SCE**, 17). Al mismo tiempo

quiere mostrar que no por razones meramente intelectuales, sino por razones de vida -nacidas y urgidas desde lo más hondo del ser personal- que hay posibilidad de encontrar cauces armoniosos, cordiales y efectivos para su resolución (**SCE**, 18)[37].

Laín se aproxima a la investigación del problema de España desde la perspectiva del desarrollo arquitectónico de las naciones. Este punto de vista muestra de modo palpable y evidente la presencia de las naciones en la historia. Para Laín, pues, la empresa histórica de una nación, su vivencia plena de ella, se encuentra presencial y tangiblemente certificada, a través de la contemplación de los diversos modos arquitectónicos a los que su temporalidad ha dado lugar[38]. Comparando los planos de algunas ciudades europeas y españolas, destaca Laín los modos en los que aparece visible la existencia de los siglos XVIII y XIX en Europa. No así en España. En ésta no aparece sino alguna huella aislada. En Europa, por el contrario, su arquitectura muestra que sus naciones y ciudades han vivido de manera plena y completa tales épocas históricas. Respecto al siglo XVIII dice Laín que los habitantes de las ciudades españolas -ejemplo, Toledo- no se proyectaban al futuro ni vivían plenamente su presente, sino "en el tráfico cotidiano y en el recuerdo, no en la creadora empresa y la esperanza" (**SCE**, 22)[39].

España, en consecuencia, había perdido ya en el siglo

XVIII, según Laín, el sentido alerta de la historia. Carecía de la creadora y esperanzada empresa de dejar huella perenne en el tiempo[40]. La actuación creadora en la historia, por otro lado, ha de exigir, para el Laín pístico, obra cumplida (**SCE**, 11). Esta última se revela como personal: el ser personal mediante su biografía -acciones sucesivas discontinuas- actualiza su proyecto en el tiempo. Además, es colectiva la obra cumplida, en cuanto la historia está compuesta por las biografías de los seres personales coetáneos y contemporáneos en torno a una época histórica, arracimados en generaciones de signo diverso, y éstas entrelazadas entre sí (**GEH**, 282). Para el Laín joven, su propia época histórica coetánea ha revelado en toda su crudeza el resultado último del irresuelto problema de España[41]. Esta época exige, según Laín, la salvación histórica común, mediante el común quehacer. Esta salvación exige la actividad cultural, en la que los libros sean "piedras vivas", que iluminen las vías de acceso. Reclama Laín, en consecuencia, para su propia generación, la justificación histórica de llevar adelante la empresa común de salvación (**SCE**, 11-12)[42].

Nuestro autor se propone analizar y exponer las vicisitudes históricas del problema de España. Mediante tal examen espera esclarecer las formas de su solución y superación. Laín encuentra la fórmula mediante lo que denominamos "asunción de la tradición operativa"[43]. Esto es, el diálogo con las biografías de algunos de los seres

personales eminentes y descollantes de las generaciones anteriores, así como el diálogo con las circunstancias históricas y culturales en las que tales seres personales se desenvolvieron. En **SCE** (1943), Laín esboza su proyecto y analiza la "polémica de la ciencia española". Tal circunstancia histórica obra como pistoletazo que, a su juicio, despierta la conciencia de Menéndez Pelayo y otros intelectuales y científicos de su generación sobre el "problema de España". La "polémica" evidencia, a juicio de Laín, la profunda división maniquea existente en la convivencia e historia contemporáneas de España[44].

De esta manera, entre 1876 y 1877 salta a la vista la existencia de dos modos irreconciliables de entender el proyecto histórico de España. Distingue Laín uno de ellos como "reaccionario" y el otro como "progresista". El primero lo formarían Pidal y Mon y el P. Fonseca; el segundo, integrado por Azcárate, Revilla, Salmerón y Perojo. Entre ambos, reconociendo su acuerdo parcial con las bases religiosas y ontológicas del primero de los bandos, se encuentra Menéndez Pelayo. En su época polemista, según Laín, ataca a uno y otro. Saca a relucir, el santanderino, la existencia de ciencia y filosofía españolas entre los siglos XVI y XVIII. Tras varios embates entre los tres bandos protagonistas, termina la polémica con una contestación dolorida de Menéndez Pelayo a la parte conservadora.

La polémica en sí, aprecia Laín, manifiesta las actitudes vigentes a finales del pasado siglo acerca del problema de España y su repercusión en todos los órdenes de la convivencia de los seres personales. Tales actitudes vienen plasmadas en las respuestas que van dirigidas contra Menéndez Pelayo por parte de los dos bandos. Reflejan hábitos mentales y visiones que perpetúan un modo de ver a España a lo largo del pasado siglo. En palabras de Laín: "Crítica de lo español... o ucronía -deserción del tiempo-, éstos son los dos términos irreductibles. Lo hacedero, lo dinámico, no acierta a ser español durante nuestro siglo XIX; lo español, lo arraigado, no atina a devenir hacedero" (**SCE**, 36).

En consecuencia pueden verse, según Laín, las siguientes notas constitutivas que manifiestan el problema de España: En primer lugar, enfrentamiento de facciones extremas. En segundo término, el pesimismo español. Como tercer punto, la carencia de horizonte vital. En cuarto, actitud extrema de los reaccionarios. En quinto y último, el extremismo de los progresistas.

Por un lado, pues, la existencia de facciones extremas enfrentadas entre sí; o, lo que es lo mismo, maniqueísmo entre progresistas y reaccionarios. Por otro lado, es importante tener en cuenta la gravedad fúnebre y pesimista del carácter del español, como característica onto-psicológica, aparejada con la tendencia al tremendismo

extremista (**SCE**, 58; 83). Este extremismo lo entiende Laín como el deseo de unión nacional que para los reaccionarios es el ser de España. A ello se une su ceguera histórica. Para Laín, el sediento de unidad se enfrenta de modo violento "con lo que esencialmente resiste a su urente y porfiada ansia de incorporación" (**SCE**, 62). La constitutiva correligación de los seres personales se manifiesta pues, para Laín, en la historia de España como esa ansia de incorporación -aunque sea de modo violento- al proyecto unitario del codestino.

Además en tercer lugar, otra nota constitutiva del problema de España tiene condicionante histórico; esto es, existe para nuestro autor una falta de horizonte vital y dinamismo en la convivencia coexistencial de los seres personales, después de la conquista de América. Esta fue guiada por "una actitud vital e histórica estrictamente renacentista" (**SCE**, 87). La actitud renacentista la entiende Laín como "moderna", esto es, alejada de los estrechos moldes medievales. Contrasta este espíritu de ilusionada aventura y arrojo con lo acontecido en España durante los siglos XVIII y XIX.

En cuarto término se presentan las actitudes de los reaccionarios consistentes en mantener la postura de orgullo sin razón -"sostenella y no enmendalla"-, acompañada por su insistencia sobre la necesaria bondad para la vida de los españoles de la vuelta al pasado; en

particular a los siglos medievales (**SCE**, 32; 39). El extremismo de los reaccionarios se manifiesta en que su consideración de la cultura moderna desde el Renacimiento, es o perjudicial o inútil. Según Laín, los reaccionarios toman como modelo la Edad Media, considerándola como historia esencial de España.[45].

En quinto lugar los progresistas, por su parte, tenían una ingenua actitud de rompimiento con todo el pasado anterior a ellos (**SCE**, 60). Compartirían además una profunda hostilidad por la religión católica y, correlativamente, por la cultura clásica española.(**SCE**, 65-66)[46]. Laín sostiene que los progresistas fundaban su creencia, además, en un dogma negativo, esto es, la inexistencia de realidades más allá del mundo histórico. El tiempo histórico, pues, se convertía en desustantivador de la realidad personal (**SCE**, 73).

Para Laín la causa original del problema de España es la "incapacidad de entrambos grupos ante el empeño de entender a España como una empresa nacional inmediata" (**SCE**, 40). Vale decir, un ser personal colectivo. Pese a su radical diferencia, profundo distanciamiento y antagonismo militante, encuentra nuestro autor que hay entre ambas facciones elementos comunes que les hacen ser protagonistas directos del "problema de España", sin tener conciencia de ello. Son sus diferencias y sus semejanzas en la vivencia del presente histórico lo que se manifiesta

de forma tangible en la "polémica de la ciencia española" de la que tales facciones son enconadas protagonistas. Destaca el Laín pístico cuatro semejanzas apoyadas "en último extremo sobre un común desconocimiento esencial de la obra cultural e histórica española" (**SCE**, 91).

La primera de ellas la cifra nuestro autor en que tanto reaccionarios y progresistas tienen una "común mediocridad", tanto en el quehacer como en la producción intelectual. Ambas facciones encontraban más urgente la descalificación del adversario que el quehacer creativo y al día de realizar el ser de España. Unos y otros, según Laín, viven en el presente de dos modos tan distintos como antagónicos. El progresista vive la historia desde la ucronía, desde el futuro evanesente que se realizará; su sentimiento, su intimidad se encara con el presente, para nuestro autor, "en la desazón de la espera". El reaccionario, por su parte, vive su presente en un permanente deseo de vuelta al pasado, de que la historia gire sobre sí misma y haga actual esa edad dorada en la que cifra la plenitud del ser personal; vive según nuestro autor, por lo tanto, "en la amargura de la nostalgia" (**SCE**, 73).

En segundo lugar, para Laín ambos grupos coinciden en su desconocimiento de la historia de España. La razón es que ambos grupos tienden a "medievalizar nuestro período clásico". La ceguera de las facciones resulta aquí evidente

para nuestro autor, ya que los progresistas consideran imposible que el pensamiento que alborea con el Renacimiento sea capaz de contener un germen religioso, omnipresente en el período medieval; para los progresistas, por lo tanto, el pensamiento laico y despreciador de la religión, en cuanto al quehacer cultural se refiere -según Laín- comienza ya desde el Renacimiento y la Edad Moderna. Los reaccionarios, por modo coincidentemente opuesto afirman lo mismo. Consideran, a ojos de nuestro autor, que el catolicismo impregna todo evento y toda producción, a partir de la Edad Media; para ellos, a juicio del Laín pístico, no puede admitirse "nada católico sin el cuño escolástico-medieval" (**SCE**, 92).

El tercer término de la coincidencia entre ambas facciones la encuentra Laín en la ausencia de capacidad creadora que tiene su causa en lo que denomina nuestro autor "soterraña moral de impotencia". Esta tiene a Europa, en opinión de nuestro autor, como punto negativo de comparación para ambas facciones. Para los progresistas Europa significa lo adelantado, lo bien hecho, el modelo a imitar para que España salga de su atraso secular y se ponga al día como efectivo ser personal colectivo. El presente de España se muestra ante el progresista, por lo tanto, como algo que lo avergüenza, debido a la falta de capacidad creadora de la España y los españoles de su tiempo; para nuestro autor es ese sentimiento de inferioridad lo que lo lleva al progresista a refugiarse

en "la copia servil de lo extraño" (**SCE**, 93). Los reaccionarios comparten tal moral de impotencia debido, según Laín, al excesivo arraigo de sus convicciones religiosas. Se debe esta postura, una vez más, a la añoranza de la Edad Media, entendida como regencia absoluta de Dios, lejos de desviaciones humanas, teocéntrica y perfecta. Como antes se apuntó en ambas facciones opera Europa, según Laín, como punto de referencia obligado, tanto para el loor exagerado y servilista por parte del progresista, como para el denuesto del reaccionario[47].

La cuarta coincidencia entre las facciones españolas antagonistas la define Laín como un "común falta de sentido histórico" (**SCE**, 94). La perspectiva adoptada por ambos coincide en la negación del pasado. El "temple existencial" se sitúa en un presente, juzgado desde los presupuestos defendidos por cada uno de los bandos contendientes de la vida española. Así, para el reaccionario, es presente aquello que existe como realidad concreta y definida, y que posee su fundamento en la verdad eterna e inmutable. El ejemplo emblemático para el reaccionario es el tomismo y su eficaz existencia y operación en la historia. Tal proceder le parece a nuestro autor una forma de esclerotizar, de desvirtuar las realidades históricas del ser de España, desposeyéndolas de sentido en consecuencia. Para el progresista, sin embargo, la ausencia de incorporación del pasado se debe a su visión quiliástica del futuro. Las realidades históricas las juzga con la

óptica que su presente histórico -enfocado hacia la esperanza del futuro pleno- le brinda. El presente del reaccionario es, según Laín, siempre la repetición; el presente del progresista viene a ser el de la evasión. Ambos, pues, viven lejos de su realidad histórica más cercana y más viva, esa en la cual dejan la estela de su paso por la historia. Los reaccionarios viven su presente, para Laín, como una "momia"; los progresistas, como un "espectro".

En consecuencia, para nuestro autor, el meollo fundamental del llamado "problema de España" ha sido la ausencia de entendimiento cordial, intelectual y operativo de las facciones en las que, históricamente, se ha visto dividida España desde el siglo XVII[48]. Este desentendimiento de los seres personales individuales en las diversas épocas de la historia moderna y contemporánea de España ha producido, para nuestro autor, mucho del retraso científico y técnico, cultural y social de la vida histórica. Cree, por otro lado, que a la lucha y el encono políticos se deben la atonía y la ausencia de miras más altas en cuanto al quehacer cultural de la España moderna y contemporánea. La mirada al interior, la pervivencia de la saña en la lucha entre las facciones progresista y reaccionaria han alejado el ser de España del ser de Europa. La opción de la "asunción de la tradición operativa" le parece a Laín, en consecuencia, la única válida para superar el peso histórico del inmovilismo y la

esclerosis de la vida y cultura españolas. Afirma, por ello, la deseable armonía de ambas posturas encontradas, y postula el encuentro de una vía de diálogo, ya que "si la *tradición* es una constitutiva necesidad de la acción histórica, otro tanto debe decirse de la *novedad*" (**SCE**, 76).

3.3.- La biografía intelectual.

¿Cómo, pues, el español contemporáneo podrá entender y superar ese antagonismo secular, luego de la cruel guerra civil que ha vuelto a enfrentar a los españoles? Laín cree posible tal superación, como hemos mencionado más arriba, mediante el esclarecimiento de los problemas que han aquejado a la cultura española. Será, pues, a través de la exposición y estudio de las biografías de algunos de los intelectuales señeros que han hecho de España, su historia y su cultura objeto de su meditación, como podrá lograrse una asunción lo suficientemente potente y operativa sobre el ser de España. Esta ha de dar paso, en opinión de nuestro autor, a un diseño concreto y realizable de la España ontológica que se quiere construir, desde el inmediato presente de su generación.

Lejos de nuestro autor se encuentra el acometer la tarea biográfica centrándose en detalles propios de la vida diaria de sus biografiados. El reto de Laín quiere ser más ambicioso y productivo. Su intención es estudiar el costado intelectual de la vida y la producción de algunos seres personales individuales españoles que a través de sus obras, cartas y testimonios escritos han plasmado su centro intencional, espiritual y afectivo. El biógrafo, según entiende Laín, debe establecer un "íntimo diálogo amistoso en que la pregunta y la respuesta se funden en una sola

proposición" (**MP**, 74). Es el amor del biógrafo hacia el biografiado -hacia el ser personal considerado como "centauro ontológico"- el que se plasma en la obra biográfica. La aprehensión de la intimidad del ser personal se realiza, según nuestro autor, cuando el biógrafo contempla y coejecuta al ser personal en los sucesivos actos de "verle manejar y producir esas notas naturales e históricas... [verle] escrutar sus problemas y su modo personal, necesariamente personal, de resolverlos. Nada singulariza tanto a un hombre como sus problemas: en ellos y por ellos es uno quien es." (**MP**, 163)[49]. Así pues, tales españoles biografiados son seres personales -"centauros ontológicos"- que en su trayectoria vital e intelectual, en opinión de Laín, de una manera egregia han vivido, polemizado y disertado de diverso modo sobre España, su problema ontológico-histórico y su futuro.

Encamina sus pasos, en primer lugar, hacia la figura de Menéndez Pelayo, de quien realiza una biografía en 1944 subtitulada "Historia de sus problemas intelectuales" (**MP**). Un año más tarde aparece un estudio dedicado a la Generación del 98, en la que Laín estudia su parecido intelectual en lo que al "problema de España" atañe (**G98**). A ésta última monografía le precede un libro que Laín pensó como introducción metodológica al de la generación del 98, y que aborda temáticamente el problema de las generaciones como categoría histórica; lo titula nuestro autor **Las generaciones en la Historia** (**GEH**). Dicho queda más atrás

el por qué del abandono del proyecto asuntivo y superador.

Antes de exponer la visión lainiana sobre Menéndez Pelayo es conveniente destacar los dos aspectos que, a nuestro juicio, enlazan al montañés con nuestro autor en cuanto ontólogo colectivo. El primer motivo de consideración es el por qué de la elección misma. Elige Laín al santanderino por su condición de polemista y problematizador de la cuestión de España, que tiene en Menéndez Pelayo un señalado protagonista. Viene la segunda de la mano de la creencia católica compartida. Si encuentra Laín puntos comunes con Menéndez Pelayo, son éstos los que señaladamente pueden destacarse.

3.3.1.- Menéndez Pelayo: el intelectual católico.

Como conocedor de la cuestión ontológica y buscador de métodos hermenéuticos suficientes para su solución, Laín se inclina por la exposición de la biografía intelectual de un hombre que, como él mismo, quiere ahondar en las raíces de la cultura propia, para mostrar sus insuficiencias, sus logros y su posibilidad realizable en el futuro. Distintos en sus métodos, ambos quieren exponer lo que España ha sido históricamente y lo que España es; ambos quieren convencer y moldear las conciencias desde sus escritos.

Comparten asimismo, como segundo elemento, la "común fe en algo". Esto es, ambos son copartícipes de la fe católica. Es esta creencia trascendente el fundamento ontológico tanto de sus afirmaciones culturales, históricas y religiosas, así como de sus talantes vitales. Tal afinidad hace que pueda considerarse a ambos como "písticos". En este sentido, la afirmación paulina de *Instaurare omnia in Christo* tiene plena efectividad y operación histórica para el Laín de esta primera época. Esto es, la idea filosófica zubiriana de religación a "lo que hace que haya" -interpretada católicamente por Laín-, se convierte para nuestro autor por obra de la noción de "asunción", en correligación *a priori* de los seres personales en Dios, a través de su codestino histórico. La idea de la correligación coexistencial de los seres

personales posee, para nuestro autor, impulso histórico operativo y efectivo que guía -hasta cierto punto providencialmente- el destino final de los proyectos humanos. La segunda máxima que nuestro autor destaca del proyecto intelectual del santanderino tiene plena cabida en sus escritos písticos. Salvar la necesaria libertad del ser personal -*In dubiis libertas*- en su operación histórica es, para Laín, condición imprescindible del humano vivir. La coejecución de la creencia será pues, ontológicamente fundamental para traer a manifestación un modo nuevo e iluminado de conviviencia social y de proyecto histórico operativo y eficaz.

In dubiis libertas se convierte, para el Laín pístico, en la ontológica necesidad de libertad de todo ser personal español en una circunstancia histórica vinculadora. El avance de la derecha ultraconservadora en la vida española y su progresiva manifestación en la retórica del régimen, llevan a Laín a reinterpretar la existencia de libertad individual como la conveniencia de que haya herejes[50]. Con ello puede llegarse, para nuestro autor, a una vida social e histórica convivencial y sin heridas, que supere definitivamente el problema de indefinición ontológica de España, su cuestión de ser o no ser.

Al querer poner de manifiesto el aspecto más heterodoxo, abierto y actual de Menéndez Pelayo, rescata Laín a un intelectual español que profesa sus mismas creencias trascendentes, pero que ha sido utilizado interesada y abusivamente por la facción política y

religosa más reaccionaria. Creemos además que la intención lainiana de poner el acento sobre la segunda época del montañés, se debe a la necesidad de urgente reclamación que existe para nuestro autor de una mayor apertura intelectual sin renunciar al fundamento pístico cristiano.

Menéndez Pelayo es considerado por Laín como un hito señalado en la historia intelectual española de finales del siglo XIX debido tanto a su erudición y labor de historiador, como -y sobre todo- a su condición de católico (**MP**, 10)[51]. Esa condición de católico lúcido viene acompañada además por el hecho de compartir el amor a España, en cuanto ser personal colectivo, con los miembos de su generación, así como el *arbitrismo* con los de la generación anterior. Esto es, comparte con ellos la preocupación por España y el ansia de ofrecer soluciones a su "problema"[52]. Es debido a la expresa profesión de fe religiosa que Menéndez Pelayo proclama de sí mismo lo que permite a la derecha más cerrada tomarlo como bandera filosófica y política. Es en este sentido donde intenta mostrar Laín la amplitud de miras de su proyecto "asuntivo y superador" rescatando al santanderino de las manos de los reaccionarios quienes habían hecho uso del Menéndez Pelayo más ultramontano[53]. Laín advierte que este historiador finisecular se encuentra impelido -de modo diverso en sus dos etapas intelectuales, polémica la primera, más preocupado por cuestiones literarias, históricas y estéticas la segunda- por la investigación acerca de la

cultura española y, singularmente, preocupado por la indagación en torno al "problema de España" desde su creencia católica (**MP**, 88). Para Laín, en consecuencia, Menéndez Pelayo quiso resolver el ontológico problema de España "con fidelidad católica, suficiencia científica y actualidad histórica" (**MP**, 128). Desde la posición pística, "asuntiva y superadora" sobre el ser personal colectivo de España ve nuestro autor en Menéndez Pelayo -singularmente el de la segunda época-, como certeramente ha afirmado Orringer, "un José Antonio de su siglo"[54]. Para Laín España se define, precisamente, por su catolicidad. Siguiendo al fundador de la Falange, España es "una idea ejemplar en la mente de Dios" (**V**, 324). Tal *idea* -a la par ontológica y escatológica- tendrá manifestación mediante la correligación coexistencial ~~*a priori*~~ en Dios de los seres personales, en codestino[55]. El Menéndez Pelayo biografiado por Laín, en consecuencia, tiene mucho en común con la visión que nuestro autor tiene del José Antonio católico, definidor de la esencia de España (**MP**, 186)[56].

¿Cuál es el modo en el que el santanderino propone salir de la insuficiencia ontológica en la que España como nación sustantiva y los seres personales españoles se encuentran? Al distinguir Laín entre las dos etapas intelectuales de Menéndez Pelayo, advierte la diferencia, entonces, de dos modos o estilos complementarios que el montañés establece sobre el ser de España y los seres personales españoles que han descollado en la historia por

lo egregio de su conducta o sus conquistas, de cualquier orden. La primera consideración es más casticista y hace hablar al santanderino de "genio de la raza" al referirse a la constitución ontológica del ser personal español. Su segunda etapa, sin embargo, tiene más vuelo universal y en consecuencia concibe a los seres personales españoles, más por lo abiertos a las diversas influencias y lo universal de su pensamiento, que por lo casticista de su operación histórica (**MP**, 220-221). La primera etapa es considerada por Laín como "evasión nostálgica" de Menéndez Pelayo al pasado glorioso, en el cual cree el santanderino que se halla la manifestación más plena del auténtico ser de España[57]. Para Menéndez Pelayo, en su presente histórico se ha perdido la vigencia de lo espiritual. En consecuencia, el asco que siente ante la situación presente de la España que contempla, y que determina su "evasión nostálgica", se debe al agobio que le produce, según Laín, "la constante presión de una vida cotidiana y una convivencia política totalmente secularizadas" (**MP**, 185). La segunda etapa intelectual se halla dominada por el imperativo de mirar hacia Europa y, recíprocamente, la consideración de España como nación europea de peso histórico y ontológico. Como consecuencia, en esta segunda época puede observarse, para Laín, la actitud animosa y cordial de Menéndez Pelayo sobre la contribución de Europa a la cultura española, y de ésta al quehacer de las naciones más adelantadas en cuanto a ciencia y cultura concierne (**MP**, 362). Para Laín, el proyecto español del

Menéndez Pelayo maduro posee un concepto clave, la "absorción" histórica de su presente. España es ahora, para el santanderino, "no una nostálgica utopía, sino una «nación» europea cuyo destino está en contribuir con originalidad católica al concierto o desconcierto de las restantes naciones europeas" (**MP**, 362). La coincidencia de proyectos entre el Menéndez Pelayo maduro y el Laín pístico se hace de nuevo evidente, a nuestro juicio. Ambos desean -*mutatis mutandis*- una España moderna y actual, que se fundamente en las tres bases ontológicas de la asunción de la tradición operativa, el sentido pístico católico religado *a priori* a Dios y la correligación coexistencial de los seres personales en el ser colectivo de España.

La vida y obra de Menéndez Pelayo viene caracterizada pues, según ha enfatizado nuestro autor, por tres elementos diferenciables en el decurso biográfico del montañés de los cuales hemos visto ya el primero. Al santanderino le son consustanciales, entonces, su triple y simultánea condición de católico, de historiador y de español (**MP**, 10; 88)[58]. Establece y diferencia Laín la condición de católico de Menéndez Pelayo, en primer lugar, -ya lo hemos comprobado- como piedra fundamental del quehacer del santanderino. Católico ejerciente y militante lo fue Menéndez Pelayo a lo largo de su existencia. Así, pone de manifiesto nuestro autor el carácter primariamente "pístico" de la obra del polígrafo montañés. Sin ese elemento sustentante de la creencia religiosa no es inteligible, según Laín, la obra

de Menéndez Pelayo en las dos etapas de su producción intelectual[59]. Tal catolicidad se muestra asimismo, a ojos de nuestro autor, de dos maneras diferenciadas. La primera correspondiente al período polémico, más ultramontana, que culmina con el "Brindis del Retiro" (1881) y con la **Historia de los Heterodoxos Españoles** (1882). Consiste ésta en la valoración del Renacimiento como época histórica egregia en la que coincidieron, de forma cimera para él, el catolicismo, las humanidades clásicas y el "genio" nacional de España (**MP**, 140). El Renacimiento significa para Menéndez Pelayo, según Laín, la esencia de España. Viene esta esencia definida por el triunfo del castizo "genio de la raza" de la España católica en el mundo y, al mismo tiempo, el nacimiento de la "moderna" libertad de pensamiento intelectual, alejado de las medievales dependencias de escuela. La segunda, más cordial, presente ya en las **Ideas Estéticas** y en los prólogos y artículos varios, hasta su muerte en 1912 está dominada, según Laín, como hemos mencionado más arriba, por la "absorción" de lo católico esencial de España en un proyecto de diálogo y ofrecimiento de lo sustancial español a Europa.

En su primera etapa, pues, para Laín coexisten en el ánimo de Menéndez Pelayo la doble vivencia de la intolerancia en materia de fe junto a la necesidad existencial que tiene el joven montañés de libertad intelectual. La vivencia y el anhelo de la libertad intelectual por parte de Ménendez Pelayo le lleva, según

Laín, a polemizar tanto contra los reaccionarios como contra los avanzados, ya que el montañés considera ambos extremos como secuaces de dogmatismo de escuela (**MP**, 180). Se considera más cercano a los primeros, debido a que comparte con ellos el fundamento de su fe religiosa, pero reclama para sí, como hemos visto, la parcela de la libertad intelectual en lo "opinable"[60].

La base teórica del quehacer historiador de Menéndez Pelayo estriba precisamente, para Laín, en su catolicidad. Para el santanderino, la historia esencial de España está fundamentada en la acción sustantiva de la religión católica sobre el "genio" español. Consecuente con este modo de pensar, la historia ha de tener, para el montañés, realidad y eficacia transhistórica. Advierte Laín, por otro lado, que Menéndez Pelayo no ofrece expresa y sistemáticamente sus ideas en torno a la historia y a la labor del historiador (**MP**, 154; 260). Debido a su creencia religiosa, habrá algo que sí queda sistemáticamente afirmado; esto es, los acontecimientos humanos vendrán fundamentados, para el montañés, de modo trascendente. Comprender la historia será, en primer lugar, ver en ella la acción de la Providencia divina; en segundo, dar a la historia suficiencia pística y fundamento ontológico. Hace notar nuestro autor que los sucesos y doctrinas históricas son providenciales, tienen siempre para el santanderino "su razón de ser" (**MP**, 134). Laín pone de manifiesto que en la primera etapa de su producción Menéndez Pelayo considera

que no hay nada nuevo en la Historia. Los problemas y cuestiones que aparecen ya han sucedido antes: la novedad aparente es sólo nueva forma de lo antiguo (**MP**, 261). La esencia ontológica de España es, pues, inmóvil. Para Menéndez Pelayo, según Laín, ello se traduce en las expresiones de "genio" o "raza", esto es, en una concepción casticista de la historia esencial de España y de su ser histórico. En la segunda, sin embargo, conocedor Menéndez Pelayo de la obra de Hegel y de los positivistas, es seguidor con reservas tanto de la noción dialéctica de la historia como de la de "ley" histórica. Integra, pues, sin abandonar su antigua posición acerca de la ausencia de la novedad histórica, la noción del desarrollo de la historia como metáfora orgánica al mismo tiempo católica -agustiniana y paulina- y positivista. Según Laín, sus ideas sobre el *ser natural* de España, el "genio" y la "raza" permanecen invariables a lo largo de su producción. Sin embargo, en su segunda época, el acento lo pondrá en "la expresión histórica de ese presunto ser natural; esto es, su *proyecto* respecto a España" (**MP**, 184). La historia, para el Menéndez Pelayo influido por el positivismo, puede considerarse, para Laín, como organismo concatenado de hechos, causas y leyes, de cuya conjunción resultan las naciones y las producciones intelectuales (**MP**, 282). Al mismo tiempo, y de modo complementario, la historia puede contemplarse de modo católico -paulino y agustiniano-, según la máxima escatológica paulina *Instaurare omnia in Christo*, complementada con la metáfora agustiniana de la

historia como biografía de la humanidad, vista esta última como un individuo -un solo hombre- poblado por multitud de individuos, creciendo todos hacia Dios (**MP**, 266; 282)[61]. La esencia de España, su "genio" o "raza" se expresará de modo particular a lo largo de la historia, pues para el santanderino, "la raza es el *instrumento primordial* de la providencia de Dios en la Historia" (**MP**, 200). Para Menéndez Pelayo, según Laín, la raza española -el ser personal colectivo español- sería una concreción histórica de esa providencia divina, en forma de "unidad sustancial". Ve Laín en la tesis casticista del santanderino una grave insuficiencia: el peligro de atomización del "genio nacional", castizo y unitario, en genios regionales que se convierten, a la postre, tanto en generalizaciones vagas como -simultáneamente- en excesivas e independientes distinciones inconmensurables entre sí (**MP**, 213-214; 220)[62].

La condición de sentirse radicalmente español hace ver y expresar a Menéndez Pelayo, según Laín, la insuficiencia histórica de su tiempo presente[63]. Desde ese sentimiento de inferioridad histórica proyectará el santanderino su obra, con intención regeneracionista (**MP**, 110). Esa entendida regeneración de España corresponderá en su primera época de polemista a una vuelta hacia atrás en la historia, una nostálgica rememoración de los modos de entender y ejercer la eficacia histórica de España y los españoles en el Siglo de Oro, ya que en él se manifesta de

forma plena la esencia ontológica de España (**MP**, 146). La regeneración de España tomará signo europeizante en la segunda etapa de su producción. Al "hay que volver" de su primera época opone Menéndez Pelayo en su madurez el "hay que proseguir", según Laín. En este sentido, el ideal respecto a España es la "absorción" de su presente en un nuevo y más provechoso futuro católico (**MP**, 189). En tanto ser personal católico, quiere el español Menéndez Pelayo, para nuestro autor, realizar la señalada "absorción" pística y ontológica en su presente histórico. Mediante su labor de historiador revelador del problema y del proyecto histórico de España, quiere Menéndez Pelayo, a juicio de Laín, "instalar a los católicos españoles en la Historia, frente a los problemas reales de su tiempo y a los posibles del tiempo que está llegando" (**MP**, 299). La prosecución y repercusiones de la obra histórica propia se cifrará, nos expone Laín, en el estudio riguroso, en la realización de una obra intelectual que tenga eficacia histórica más allá del laboratorio y la biblioteca. Esta sería la misión de la generación del montañés, según propia confesión recogida por Laín (**MP**, 99)[64].

3.3.2.- Conclusiones sobre Menéndez Pelayo.

Pretende el Laín pístico, mediante la realización de la biografía de Menéndez Pelayo, a nuestro juicio, realizar una labor armonizadora de los contrarios que componen el ser de España, mediante el proyecto del ideal "asuntivo y superador", que en esta subfase de su producción pística denominamos "asunción de la tradición operativa". La exposición del "problema de España", que es compartida por jóvenes de su generación, le impulsa a buscar la definición ontológica de España a través de la creencia religiosamente católica y triplemente ontológica, histórica y política "asuntiva y superadora". Polemiza, de esta forma, también contra los reaccionarios y avanzados contemporáneos suyos, en la búsqueda de la expresión del ser personal colectivo de España en la historia de su cultura (**ECP2**, II, 9). Polemiza además, de manera cordial e intelectual el Laín pístico contra los detractores y defensores a ultranza del tópico Menéndez Pelayo exclusivamente polemista, mostrando una segunda etapa madura, cordial y abierta a influencias extranjeras del historiador montañés. Realiza, en consecuencia, la biografía del santanderino desde la triple consideración de católico, historiador y español, bajo la exclusiva óptica de sus problemas intelectuales.

Le unen a Laín con Menéndez Pelayo, a nuestro juicio, la posesión de las tres principales características en las

que ha articulado la biografía intelectual del montañés. La de católico, por encontrarse vinculado con Menéndez Pelayo en una "común fe en algo". Desde ella, efectúa Laín una interpretación del problema del ser colectivo de España. La de historiador, tanto por el ejercicio profesional mismo, como -y esto es lo decisivo- por el proyecto de realizar una labor de pesquisa sobre la cultura española y el ser colectivo de España, esto es, la búsqueda de sus fundamentos, tanto temporales como ontológicos. La de español, por ser Laín, lo mismo que su biografiado, un ser personal intelectualmente inquisitivo, situado en una circunstancia histórica y nacional problemática llamada España.

Le diferencian a Laín de Menéndez Pelayo, en su pística consideración del problema de España, según creemos, tres características principales. La primera de ella es la existencia en Laín de un triple proyecto histórico, político y ontológico más sistemático y mejor articulado que el del santanderino. Este proyecto se expresa como un cuestionamiento más preciso y más claro del "problema de España" tras la cruenta Guerra Civil, entendida como producto final de la polémica histórica entre derechas e izquierdas. En segundo lugar, la posesón de nuevos recursos hermenéuticos de historiador, inalcanzados por el montañés. La tercera característica es el sentido agapético lainiano de la catolicidad, más abierto y tolerante hacia las herejías que el de Menéndez

Pelayo (Cfr. **VMN**, 147-155).

Desde esta postura pística, "asuntiva y superadora", no es posible renunciar, para Laín, a la tarea de iluminar las conciencias españolas mediante testimonios escritos que actualicen su propia cultura y su problema. Se escribe para convencer, según nuestro autor[65]. Hacer noticia articulada del problema de España es el principio metodológico de su resolución, cree Laín. Quiere también nuestro autor iluminar las conciencias de los seres personales españoles, de un modo creador -a la manera joseantoniana de la "tradición con ánimo de adivinación"-, y recordar a los españoles que quieran oir, que la convivencia coexistencial correligada es esclarecimiento del pasado, noticia articulada sobre el presente del ser colectivo de España y proyección hacedera hacia el futuro. Estas razones son, a nuestro juicio, el motivo principal tanto de la realización de la biografía intelectual de Menéndez Pelayo como de las dos siguientes monografías de nuestro autor[66].

3.4.- Hombres del 98: Sueño de España.

Como hemos mencionado más arriba, Laín publica en 1945 **La generación del noventa y ocho**, precedida de un largo trabajo metodológico acerca de las generaciones y el problema que le plantea al intelectual su definición histórica y metódica (**GEH**, publicado también en 1945)[67]. Para nuestro autor una generación viene señalada por al menos dos características esenciales, la primera de ellas la de su indefinición. Esta la entiende Laín de cinco formas distintas: geográfica, social, cronológica, temática y de convivencia (**GEH**, 295-298)[68]. A lo sumo, de una generación histórica puede decirse que es un grupo de hombres "más o menos coetáneos entre sí y más o menos parecidos en los temas y en el estilo de su operación histórica". La segunda característica de toda generación se manifiesta, para nuestro autor, en la situación de alerta histórica que es sentida por algunas mentes lúcidas coetáneas. Ello promueve, según nuestro historiador, la ontológica necesidad del ser personal de ofrecer respuesta creadora a esa situación. Esto se plasma con urgente necesidad "cuando domina en las almas un hondo sentimiento de crisis y es muy viva y aguda la conciencia histórica individual" (**GEH**, 299). Para Laín un hombre en crisis "es un desorientado, no un pesimista" (**GEH**, 36). De esta manera, la crisis entendida como juicio valorativo hace necesaria una toma de postura, según nuestro autor. El

hombre en crisis, pues, "siente la inconsistencia del suelo que pisa, mas no sin intentar *ipso facto* construirse otro más seguro" (**GEH**, 37). Estos seres personales a quienes aguijonea su presente histórico y se hacen cuestión de él forman, para Laín, una generación histórica. De ahí que, en la labor de reconstrucción intelectual pueda hallarse en ellas un "parecido", una comunidad de temas y tratamientos que definen a un grupo de hombres coetáneos.

Al exponer la biografía intelectual de los miembros de la llamada "Generación del 98", indica Laín expresamente que va a tratar de demostrar la existencia de un parecido[69]. Este parecido lo expresa, en primer lugar, su condición de españoles doloridos y críticos, que expresan su preocupación sobre el problema de España a través de la literatura[70]. En segundo lugar, el parecido se manifiesta por las condiciones de aparición, índole de la articulación y catálogo de soluciones propuestas al ontológico "problema de España". En otras palabras, para la mayoría de sus miembros, no es plenamente español quien no tiene planteado en su corazón ese fundamental problema de existencia y coexistencia históricos.

Según Laín todos los miembros de la generación son "hombres de confín, de finisterre" (**ECP2**, II, 64). Es esa condición excéntrica la que realiza el primer nexo de unión entre estos hombres. Su primer tema coincidente es el descubrimiento del paisaje, singularmente del paisaje

castellano. Los miembros de la generación del 98 descubren el "problema de España", su indefinición ontológica, cuando contemplan a Castilla. La tierra, la Naturaleza es, para Laín, el apoyo de su existencia, el elemento religador que une a estos hombres con una trascendencia intramundana y con el ser personal español (**ECP2**, II, 297). Estos españoles literatos adivinan que sobre el paisaje se yergue, según nuestro autor, la historia de España perennemente rememoradora. Para el buen ojo avizor de estos observadores, la tradición histórica española opera sobre el presente y se proyecta al futuro. En los hombres del 98 -para nuestro autor- la tierra de Castilla es esa tradición y, al mismo tiempo, esa esperanza proyectiva. Sobre el puro paisaje natural, afirma nuestro autor, "un ensueño se interpuso... una idea de la historia que fué, un proyecto de la historia que podría ser" (**ECP2, II**, 24)[71].

Los hombres del 98 son, pues, soñadores. Por encima de la que creen inane realidad histórica de su tiempo, quieren proyectar una España nueva, que supere tanto el marasmo político como la asténica vida cultural. El descubrimiento del paisaje, producido por el hastío que les causa esa parcela contemporánea de la historia es una de sus claves. La visión estética de España, la contemplación de su tierra y sus gentes, despertará en ellos una pasión patria que es ontológica, para Laín. Todos ellos quieern saber acerca del ser de España, definirlo. Los del 98 son hombres a los que, según nuestro autor, la conciencia

"personal y española despierta y madura entre 1898 y 1905" (**ECP2,II**, 63). Cuando cada uno de ellos llegue a Madrid, centro geográfico de España -y, metafóricamente para Laín, a nuestro juicio, su "centro ontológico"- los hombres del 98, según nuestro autor, nacen a la vida histórica y tratarán de dar respuesta creadora y personal a su visión de la indefinición ontológica de España[72]. El sentimiento de pertenencia a una tradición histórica, el afán de traerla a manifestación y proyectarla hacia el futuro, regenerando a los españoles, será una misión y un proyecto compartido por todos ellos y realizado de manera personal[73].

Será esa actividad soñadora la piedra fundamental de su labor literaria. El sueño de una España plena y dueña de sí, de una realidad ontológica definida con precisión en la historia y en el quehacer de los seres personales, es según nuestro autor, el afán y el nervio íntimo de ese grupo de hombres llamados "generación del 98". A través de esa actividad proyectiva que es el sueño de la realidad de España, distingue Laín la diversa expresión que toma en la pluma de esos hombres.

En tres temas fundamentales y englobantes establece nuestro autor la ejecución operativa de los literatos del 98. En primer lugar, el amor amargo a España, lo que da lugar a la crítica acerba y dura de la presente realidad española que les ha tocado vivir. En segundo término, la vivencia del fracaso colectivo luego de arbitrar posibles

remedios mediante el ejercicio de su pluma. En tercero, el paso del proyecto de acción al ensueño. Como consecuencia, el refugio en la literatura y la expresión estética de la España idealizada[74].

3.4.1.- Amor amargo.

Sienten amor amargo los hombres del 98, según Laín, porque aman profundamente la utópica imagen de la España de su sueño. El anhelo de plenitud ontológica de España que se manifiesta en todos ellos contrasta con la realidad manca, ramplona y mediocre que les rodea. Para nuestro autor, varios motivos se concitan -en cada miembro del 98 y en todos ellos- para dar esa bifronte imagen de anhelo y repulsa, de ferviente deseo de cambio y disconformidad con lo existente, que desemboca en el amargo sentimiento acerca de la definición ontológica de España y su realidad histórica. Esos motivos y circunstancias son "la aguda sensibilidad nativa, los ensueños adolescentes que suscitó la lectura, la punzante displicencia de los contactos provincianos con la vida histórica española y la decisiva experiencia de Madrid" (**ECP2**, II, 142).

Son todos ellos patriotas, para Laín, ya que aman un modelo ideal de la realidad española. El patriotismo es ante todo un modo de creencia según nuestro autor[75]. La realidad ontológica de España se desea -para los hombres del 98- plena, operativa y efectiva. Llevados por una "voluntad de perfección", dice Laín, todos ellos aman a España porque no les gusta la que ven a su alrededor. El patriotismo es para ellos, además, profundo y reposado conocimiento tanto de la historia como del paisaje, de la

literatura como del hombre español (**ECP2**, II, 145)[76]. En consecuencia, según nuestro autor, pueden diferenciarse tres parcelas en las que incide la crítica de los del 98, fruto de su amor amargo. La primera de ellas se centra en la vida española coetánea a la generación del 98. El rechazo y la crítica se centran en ocasiones en lo que ella tiene, dice Laín, de "civilizada y moderna en sí, y otras en la manera española de copiarla"[77]. La segunda parcela es la crítica a la historia de España, "y de las formas de vida que, a modo de secuela, actualizaban entonces las fracción inaceptada e inaceptable de esa historia"[78]. La tercera está referida a la crítica de "la peculiaridad psicológica del hombre español", dependiente bien de un temperamento nativo, bien históricamente mostrado (**ECP2**, II, 147)[79]. Todas ellas reflejan cómo, a juicio de nuestro autor, los hombres del 98 se han hecho "problema" su sentir de España, aunque el balance sea negativo. El dicterio y la crítica acompañan de modo unánime a sus miembros, en el deseo de una regeneración moral, económica y cultural efectiva y al día. El amor a España está, pues, matizado por la amargura de la indefinición ontológica de la patria y de sus habitantes, al nivel de la época en que viven.

3.4.2.- El fracaso colectivo.

Fruto de la amargura con la que viven el presente de su patria, estos hombres reniegan de la historia de España, de esa historia llena de hechos grandilocuentes que les ha sido narrada, según Laín. Paran mientes en que el ser de España no es su historia visible, que bajo ella existe un núcleo fundamental -hechos menudos, intrahistoria, constitución ideal de los pueblos, vida artísticamente novelable, permanente humanidad- "que aflora en cada fugaz instante de la vida humana y evocan los verdaderos poetas" (**ECP2**, II, 256).

El deber patrio del amor a España reclama de ellos acción efectiva, para nuestro autor. Tras un fugaz paso por la política activa, cree Laín que su acción se manifiesta sobre todo en el ejercicio de su pluma, puesta al servicio de la regeneración ontológica de España. Efectivamente, el desengaño de la política les lleva al convencimiento, según nuestro autor, de que la efectividad de su operación está en el terreno de la acción suasoria de la palabra. Hay que escribir para convencer, para que la palabra trasmitida sea fecunda y se plasme en acciones. No se trata ya de aguijonear los intelectos, sino de mover los corazones de los españoles. Pretenden los del 98, pues, una regeneración moral de España a través de la palabra.

Cultivan, pues, la literatura y por ella alcanzan sus sueños sobre España perfección estética. Según Laín, de la acción pasan al ensueño. Una acción que fue infructuosa en el exterior, ya que "la intervención social no era el camino de unos hombres vocados a escribir y a soñar" (**ECP2**, II, 263). El ensueño será un refugio de la España que pudo ser y que los hombres del 98 -cada uno a su forma- conciben y desean.

3.4.3.- Sueño de España.

Una vez intentado el fallido camino de la acción externa de sus proyectos juveniles, los hombres del 98 se refugian en la actividad estética y el cultivo de su sueño de España. Varios elementos contribuyen a ello, entre los que Laín destaca los concernientes a la "relativa comodidad externa, prestigio literario, contento de la propia obra, punzante sentimiento de la insuficiencia de España y del fracaso personal ante los problemas patrios" (**ECP2**, II, 271). El camino que siguen los hombres del 98 será el del interiorismo, esto es, la "autovisión de la propia intimidad" (op. cit., 283). El camino de la acción interior, de la contemplación estética, pasa por la obligada definición ontológica de la España ideal. Los hombres del 98 van en pos, entonces, de un ensueño de España, puro, renovador y terapéutico.

El problema de España, ontológicamente considerado según Laín, puede articularse para los miembros de la generación del 98, como hemos visto, en tres cuestiones fundamentales. La primera de ellas, no estar a la altura del tiempo. Esto produce en estos hombres el rechazo del tiempo histórico en que viven, demandando en consecuencia una renovada visión de la historia de España. La segunda cuestión del ontológico problema de España es, para esta generación de españoles, la falta de autoconciencia

española. La demanda es, pues, poner en claro la definición del hombre español. La tercera cuestión se refiere al proyecto histórico de la vida y el hombre españoles. Como resultado de estas tres cuestiones, se impone, para los hombres del 98, la articulación de una España soñada. A sabiendas de que es un deseo, un ideal estético, un ensueño, todos ellos tienen esperanza, para Laín, en su efectivo cumplimiento en algún momento de la historia. Es, pues, para nuestro autor, un ensueño semiutópico y semiucrónico éste de los hombres del 98 (**ECP2**, II, 347).

En cuatro elementos desglosa nuestro autor la articulación del ensueño de los hombres de la generación del 98. El primero es la tierra, fundamento ontológico del ser de España. El segundo, el hombre, como ser personal producto de la tierra y la historia sustantiva. El tercero, la consideración del pasado como tiempo puro y autentificador del ser de España. El cuarto y último, el futuro, entendido como tiempo que ha de subsanar la manquedad ontológica de España.

Es la tierra, para los del 98, "el apoyo de su existencia" (**ECP2**, II, 297). Todos ellos buscan en la Naturaleza la significación del ser del hombre. Ve Laín en la tierra, para los miembros de esta generación, el elemento de religación personal y correligación de los seres personales que la habitan. La tierra es corpórea y táctil para los hombres del 98, no una figura evanescente

y difusa. La tierra, asimismo, es paisaje e historia, soporte físico del ensueño (op. cit., 298). Tierra y hombre se determinan, y así la contemplación estética del paisaje actualiza la historia y la vida íntima de la patria. El paisaje es fundamento de la España ideal y su contemplación es, de este modo, un deber patrio proclamado por los miembros del 98. Castilla, la Castilla primitiva, es para los del 98, según Laín, paisaje e historia patrios. Castilla significa en el ensueño estético de esta generación el núcleo ontológico y eterno, la definición sustantiva precisa de lo que España es.

Si el paisaje es asiento de la historia, es sujeto de ella el hombre que lo contempla y lo vive. El habitante de la historia ideal de España es también un español ideal. A los del 98, según nuestro autor, "les basta con saber que ese español es poética y metafísicamente posible" (**ECP2**, II, 315). Todos ellos señalan con unanimidad al *Quijote* como entidad ideal que cumple las exigencias de su ensueño. Las características de este sujeto de la historia ideal, del hombre español quijotizado, serán las del heroísmo individual y batallador. Este hombre ideal, estéticamente perfecto para los del 98, es un mito. Como tal ente de ficción onírica, dice Laín, "reinará siempre en el porvenir y desde allí vivificará todos los presentes, el de hoy y los futuros" (**ECP2**, II, 326).

Hemos visto más arriba que Castilla es el paisaje

auténtico, la tierra corpórea que manifiesta la historia sustancial de España. El ser personal auténtico de esa España ideal, habitando sus rincones, es el hombre quijotizado. El tiempo histórico, ontológicamente auténtico, en el cual se sitúa el ensueño de los hombres del 98 es, según nuestro autor, la Edad Media castellana. El mito de español auténtico elegido por ellos, *don Quijote*, quiere resucitar la Edad Media en pleno Renacimiento. Es este pasado medieval de España, pues, originario y puro, el que contiene el germen de toda España posible[80]. Es su presencia y operación la que fluirá bajo los acontencimientos históricos posteriores, para los hombres del 98 (**ECP2**, II, 338).

¿Qué futuro español -histórico y ontológico- sueñan los hombres del 98? El pasado auténtico de la España soñada lo sitúan en la Castilla medieval, ese período previo a las grandes hazañas conquistadoras. El futuro de ese ensueño lo imaginan mediante una fusión de lo propio de los seres personales españoles y de su historia auténtica con lo más actual de la historia universal (**ECP2**, II, 351; 359; 366). La Edad Media es, para ellos, simultáneamente, símbolo de individualidad personal del hombre español y, por lo tanto, de su libertad. La historia auténtica de España se cifra para los del 98 en llevar a término lo incloncluso, las esperanzas frustradas por la hegemonía de la España renacentista. Rescatando la España medieval y poniéndola al día -universalizando su talante ontológico, ético y

sobre todo estético- será posible el sueño de una esperanza de auténtica convivencia para los hombres del 98, según Laín. Se podrá así proyectar al futuro semiucrónico la semiutopía de España, un futuro que, para nuestro autor, creen los del 98 pleno de eficacia y coherencia históricas.

3.4.4.- Reflexión y fin del empeño.

Queda, para Laín, un último punto de reflexión en torno a la manera de entender la asimilación de lo universal por el talante ético de los seres personales españoles que fueron los miembros de la generación del 98. El problema de España se muestra en toda su crudeza, mediante el diagnóstico de su insuficiencia ontológica. Esta insuficiencia va de la mano de la evidencia, según nuestro autor, acerca de la manquedad histórica mostrada por España a partir del siglo XVII, ya que como nación en el concierto de las naciones fue derrotada por quienes combatió. La definición ontológica de España se encontraba, según nuestro autor, en un dilema. Una primera posibilidad se les presentaba, a los hombres del 98, como la negación de Europa, cosa imposible debido a la circulación y difusión de las nuevas ideas. La segunda, como plegamiento a ella, cosa inaceptable, ya que significaba para muchos la muerte espiritual de España. La tercera posibilidad que se presenta a sus ojos era, según Laín, la asunción superadora y ontológicamente propia de aquello que las circunstancias históricas contemporáneas ponían ante sí como vivencia y conocimiento. En palabras de Laín, esta asunción superadora de lo que Europa representa, se les aparece como la acción de "asimilar *españolamente* el alimento histórico ofrecido por el mundo moderno, recrear de manera original, asumiéndolo en una intuición del mundo

nueva y propia, todo lo que de *españolamente* aprovechable pueda hallarse en el mundo moderno" (**ECP2**, II, 373).

La clave en torno al cabal entendimiento por parte de los hombres del 98 de lo que pudiera significar la aceptación "española" es, para nuestro autor, difusa y vaga. Los hombres del 98 son, a su pesar, seres personales de su tiempo. Así, se mueven y conviven entre la corriente de hábitos y condiciones de conductas tradicionales en la España decimonónica finisecular. Sin embargo, para nuestro autor, aun a pesar de que asumen como propia la tradición histórica española, la aceptación vaga del papel determinante que, según Laín, tiene la creencia religiosa católica como núcleo unificador de la convivencia histórica, les indefine y desdibuja el ensueño. Este podría haber sido certero si los miembros del 98 hubiesen soñado písticamente a España, al modo como lo hizo Menéndez Pelayo (**ECP2**, II, 373-374). Reconoce Laín el débito que los españoles tienen con la generación del 98. Su ensueño de España va a operar sobre el despertar histórico de los seres personales españoles de los tiempos venideros. Tres mitos históricos lo ejemplifican. El primero es Castilla, la Castilla medieval, demostración, para Laín, de la tierra como historia esencial y de la libertad personal que ansían, como utopía para la España descentralizada y solidaria, los hombres del 98. Es el siguiente la tercera salida de don Quijote, la salvación del sueño de España por el brazo y la fuerza del mito definidor de la libertad del

español, manifestación de la España eterna. El último, el ensueño más pleno, ontológicamente "asuntivo y superador" para Laín, es "una España venidera en la que se han de enlazar nupcial y fecundamente su peculiaridad histórica e intrahistórica y las exigencias de la actualidad universal" (**ECP2**, II, 374).

3.5.- Recapitulación sobre La generación del 98.

En el proyecto "*Sobre la cultura española*" que Laín ha realizado hasta ahora, el núcleo sobre el que ha girado su actividad biográfica y su reflexión ontológica ha sido el denominado "problema de España". La cuestión capital de la España convivencial, eterna y soñada es, para Laín, la tarea de su definición ontológica, su dilemática cuestión de ser o no ser. De modo diverso se han topado con ella los españoles egregios del "Medio Siglo de Oro" español. De forma pística Menéndez Pelayo. De una manera estética y literaria los hombres llamados de la "generación del 98". Ellos están convencidos de la enfermedad de la patria, de su atonía histórica y cultural, de la falta de un proyecto colectivo histórico sustancial. Son individualistas, sí, y pretenden, en palabras de *Azorín*, "un feroz análisis de todo". Pero, al mismo tiempo, desean una España convivencial y armónica. Descubren en el paisaje castellano no sólo la tierra en su corpórea realidad española, sino la manifestación de la historia esencial de España. Es la Castilla medieval, en su consideración de la libertad histórica del hombre español, la España que todavía puede ser. Sin embargo, su figuración estética no pasa de ser un sueño ideal, para Laín, fruto del fracaso colectivo de unos hombres que no están nativamente volcados a la acción política sino a la actividad literaria. Rescata Laín, sin embargo, a los hombres del 98, con una intención análoga

a la que realiza con Menéndez Pelayo. Esa intención es doble, a nuestro juicio. En primer lugar, su inclusión en el proyecto "*Sobre la cultura española*" se debe al talante crítico de los del 98 respecto al "problema de España". El segundo motivo viene dado desde el ideal pístico "asuntivo y superador" que, en la formulación lainiana, incluye la conveniencia de que haya "herejes". Los hombres de esa generación -si exceptuamos a Unamuno, *Azorín* y Maeztu- son vistos como "izquierdistas" por las instancias más conservadoras del Régimen. Rescatar a los hombres del 98, sin distinciones, es para nuestro autor, un intento de resolución del "problema de España", diagnosticado por Laín como división y enfrentamiento secular de los entes políticos. Ejerce nuestro autor, de esta manera -a nuestro juicio, siguiendo la certera formulación de Orringer- su misión de médico, en sentido metafórico, y de creyente "asuntivo y superador"[81].

Hemos visto cómo Laín cifra en tres cuestiones fundamentales el proceso del sueño español de los hombres del 98: el amor amargo, el fracaso colectivo y el refugio en el sueño de España. ¿Cabe para el Laín pístico definir como posible y realizable ese sueño de España al que se abandonaron los del 98? Nuestro autor, a través de un ontológico ideal pístico, políticamente "asuntivo y superador" cree hacedera su plasmación histórica. A los hombres que formaron tal generación les faltó el apoyo creencial católico, que son para Laín, junto con la lengua

y la ontológica noción de un ser personal colectivo, definidores del ser histórico y ontológico de España. Les faltó, además, el imperativo de la eficacia histórica de las acciones personales. Frente a la unamuniana retracción de la universalidad y la humanidad al hombre de carne y hueso, propone Laín -con José Antonio- la proyección de la universalidad ontológica de lo español y de los seres personales españoles, diciendo: "Raza, patria, lengua, sí; pero humanas, ejemplares para los demás hombres, eficaces en el curso de la Historia Universal" (**V**, 325). Por lo tanto la definición ontológica de España radica en su anclaje en la tradición católica, universal, eterna y operativa en las biografías de los seres personales españoles. Universalidad significa, entonces ejemplaridad escatológica, esto es, correligación coexistencial *a priori* en Dios. La operatividad histórica de los seres personales españoles vendrá manifestada por su correligación coexistencial, biográfica e históricamente dada, en un ser personal colectivo que encarne de forma dinámica y actual la tradición de la España esencial.

Termina, pues, Laín **La generación del 98**, y con esta monografía su proyecto cultural y político que hemos dado en llamar "asunción de la tradición operativa". Corre el año 1945 y la creencia falangista de Laín -por igual católica, "asuntiva y superadora"- se halla bastante quebrantada (**DC**, 343)[82]. Se inicia entonces una nueva subfase de la vida personal e intelectual de Laín, todavía

bajo la influencia determinante de la creencia. Nos hallamos aun en la época pística, pero tras este "astillamiento" se produce la liquidación definitiva del proyecto "asuntivo y superador", triplemente ontológico, político y cultural de "*Sobre la cultura española*" (**DC**, 343)[83].

4.- La subfase de la "asunción transfalangista".

No será hasta 1948 cuando Laín tome de nuevo la pluma para escribir monográficamente sobre el problema de España y su definición ontológica. Se trata esta vez de una serie de conferencias que, con sentido unitario pronunció nuestro autor en Hispanoamérica en el verano de ese año. El resultado, publicado con el título de **España como problema** (**ECP1**), verá la luz en 1949. La intención unitaria de esta monografía es atar algunos de los cabos que la conclusión en 1945 del proyecto "Sobre la cultura española" había dejado sin remate. Se trata en este caso de esbozar las líneas de lo que pudo haber sido la tercera parte del proyecto, que llevaba por lema *Cresce de lacte ut ad panem pervenias.* Su propósito era estudiar la generación comúnmente llamada del 14, Ortega y Gasset a la cabeza, así como la suya propia -grupo generacional, más bien, ya que Laín sostiene que los jóvenes de esa generación nacieron bruscamente a la historia cuando estalló la guerra civil[84].

Continuando con la pesquisa sobre el problema de España, afirma Laín que éste ha sido desde hace dos siglos "un problema de ser o no ser" (**ECP1**, 12). España padece pues un problema de indefinición ontológica, que nuestro autor encuentra fundados en dos elementos que configuran el ser de España. Es el primero de índole histórica. Laín

lo encuentra manifestado en las polémicas intelectuales y bélicas que tienen lugar desde el siglo XVII y toman especial virulencia a partir del XIX, con la agria polémica ente avanzados y reaccionarios, como hemos visto más arriba[85]. El segundo elemento problematizador es la propia vertebración antropológica del ser personal español. Nuestro autor halla que su talante vital es radical y extremoso, lo que da lugar a los enfrentamientos entre las posturas encontradas (**ECP1**, 13)[86].

Teniendo en cuenta este segundo elemento, cuya presencia no puede desconocer nuestro autor pues, como hemos visto más arriba es uno de los condicionantes del enfrentamiento armado, algo "van a cambiar las cosas cuando, a partir de 1905, unos cuantos españoles jóvenes... vayan a completar su formación a las Universidades europeas" (**ECP1**, 82)[87]. Uno de ellos, Ortega y Gasset, hablará del "dolor" que le produce la contemplación del estado de su patria, sentimiento heredado de la generación anterior. El remedio, sin embargo, no será el refugio en el ensueño de España, sino su necesaria transformación (**ECP1**, 86). Para Ortega, recoge Laín, hay que ir en contra de la España utópica e ideal, la que recoge en sí la tradición gastada. Frente al imperativo de la ensoñación de la España posible, coloca Ortega la necesidad que tiene España de integración con Europa, ya que el continente es sinónimo de eficacia, para el pensador escurialense (**ECP1**, 98)[88]. En contra de la generación anterior, el español

ejemplar, el ontológico ser personal español no será el *Quijote*, sino su creador Cervantes, ser histórico que posee estilo propio, que lucha por la libertad.

En la "segunda singladura" que Laín atribuye a Ortega, éste se pregunta sobre la enfermedad de España y la encuentra formada, de menor a mayor calado, por tres elementos. El primero de ellos es la incultura. El segundo, el particularismo formado por grupos pequeños "que tratan de conseguir por sí mismos, por «acción directa», el logro de sus ambiciones particulares e inmediatas". El tercero de estos elementos definitorios de la enfermedad de España se aloja en el centro del ser personal español y es la permanente "subversión vital, la rebelión sentimental contra los mejores y la escasez de éstos" (**ECP1**, 108)[89]. Este período de la aventura intelectual y política orteguiana termina para Laín en 1932, debido al rumbo que va tomando la República. Comienza, en consecuencia, una "segunda navegación" del filósofo, que vive y opera cada vez más en el silencio, en el momento en que Laín escribe las líneas de **ECP1**. Cree Laín que el problema de España podría haberse resuelto desde el punto de vista pístico, "si las dos fuerzas espirituales rectoras de nuestra vida, el Catolicismo oficial y las minorías intelectuales seculares hubiesen llegado a la concordia y adquirido conciencia de sus deberes sociales" (**ECP1**, 120). El problema del ser de España, su definición ontológica, pasa para nuestro autor no sólo por una asunción de la tradición

sino también, a la altura de 1948, por una *conversio mori*, un cambio en los hábitos convivenciales de los españoles[90]. La clave -ya asuntivamente "transfalangista"- de la definición ontológica de España la encuentra Laín en las tesis historiográficas de Américo Castro, que por esas fechas publica su **España en su Historia**[91].

Simultáneamente Laín quiere hacer la historia de los "nietos del 98", del grupo de hombres que nacen a la historia de España en una situación de dolor, separación y muerte. Nos dice nuestro autor que tras la primera persona de quien escribe se halla la pluralidad de aquellos que sienten como propio tal despertar y sus consecuencias -los miembros del grupo de Burgos y, por extensión todos los españoles no comprometidos con la cerrazón del Régimen[92]. Reconoce la suya como "una generación sangrienta y espiritualmente astillada" que se ha visto forzada a tomar partido por uno de los bandos en conficto (**ECP1**, 131-132). Como consecuencia sobreviene a los "nietos del 98" la situación de crisis de que ya hablara Laín en otra obra anterior. Decía allí que "un hombre en crisis es un desorientado, no un pesimista" (**GEH**, 35). La crisis del hombre español que nace a la historia en esos años la entiende Laín como "zozobra histórica", esto es, el sinsentido con el que aparece del mundo en torno y de la propia instalacion en él. En consecuencia, para salir de la desorientación histórica, enuncia como actitud y como voluntad de operación la elaboración de un proyecto que

asegurase "con firmeza y eficacia suficientes un *enlace entre el saber y el destino*" (**ECP1**, 132). Este proyecto tiene a la actitud pística como pilar fundamental, ya que la creencia es, para Laín, "dar figura al misterio", (**ECP1**, 140). La creencia es orientadora para el ser personal cuando la acepta como norma objetiva, aventurándose a que dé forma al destino personal. Al mismo tiempo esa creencia es también orientadora para el ser personal, afirma Laín, si está apoyada necesariamente en la verdad y sea, además, esa verdad misma (**ECP1**, 141). La elección del destino propio, de la propia libertad, tiene como meollo la *inquietudo* agustiniana, y ella se plasma en tres creencias fundamentales. Es la primera la creencia religiosa católica, ya que el cristiano es, para Laín "un alma abierta a todas las verdades del pretérito y enderezada a todas las posibles verdades del futuro". La segunda creencia se refiere al destino patrio y a la resolución del viejo problema de definición ontológica mediante la asunción del modo católico de entender la verdad religiosa. Es la tercera la creencia en la universalidad, apertura al mundo y receptividad de España y de los seres personales españoles. Esta España universal es, para Laín, "clara y ejemplar, capaz de pronunciar palabras valiosas para todos los hombres". La palabra, como "noticia articulada" -esclarecimiento noético y vivencial- posee, para Laín componente universal y suasorio, esto, es, capaz de trasmitir la verdad a todos los seres personales. Sin renunciar a la fundamental creencia católica, afirma Laín

que, en esa España ejemplar y universal en la que se cree, la operación histórica de esos seres personales españoles que denomina "nietos del 98" será, asimismo, intelectualmente universal. Rechaza, en consecuencia, el casticismo como inconciliable postura ontológica y epistemológica (**ECP1**, 144)[93].

Junto a estas creencias fundamentales de los "nietos del 98", coloca Laín las necesidades o exigencias que el problema de España y su definición ontológica tiene planteadas para su solución. Siete son en número. La primera es la sentida necesidad de resolver la polémica entre avanzados y reaccionarios con desde una postura "asuntiva y superadora" que integre ambas facciones. En ese sentido Laín interpreta la acciones biográficas de los intelectuales españoles "como una misión en y hacia la verdad" (**ECP1**, 147). Tiene la segunda un carácter político y consiste en la necesaria garantía, por parte del poder, de la libertad política y la justicia social, en orden a una auténtica convivencia española. La tercera es la necesidad de definir la esencia de España y distinguirla de interesadas manipulaciones. En tres características ve Laín plasmada la esencia de España: el agapético sentido católico de la existencia de España y del ser personal español, y la conveniencia de que haya herejes; su libertad política y económica; el idioma, como patentizador del *ethos* diferenciador español. La cuarta necesidad es hacer de la creencia una forma de vida, en el sentido de "ser

fieles a muerte a lo esencial, a cambio de ser irónicos frente a lo accesorio" (**ECP1**, 152)[94]. La quinta, como consecuencia de la anterior es la necesidad de originalidad en la expresión de los valores esenciales, así como originalidad para aceptar y expresar los cambios accidentales que la historia depara. La sexta necesidad viene de la mano de las otras dos y consiste, para Laín, en la ejemplaridad personal de la propia originalidad. La séptima y última es el corolario de todas ellas y consiste, para nuestro autor, en vivir al día en la historia. Ello tiene como clave ontológica "la permanente abertura del espíritu al mundo" (**ECP1**, 154). El imperativo de la universalidad, entendido como abertura de España y de los seres personales españoles, así como la afirmación de la ontológica necesidad de la creencia son, como vemos, el hilo conductor de estos siete puntos en los que cifra Laín la resolución del "problema de España". Sólo de este modo, universal y creyente a la vez, podrá ser, para Laín, operativa y actual la España deseada por él y su grupo generacional, como "nietos del 98".

Esa universal apertura ontológica es también, como hemos visto, apertura histórica. La historia de España está ontológicamente religada a la de Europa, según nuestro autor. Así, la tradición española, entendida como misión, se halla indisolublemente ligada a la misión "creadora y ofertiva" a Dios, de Europa. De esta manera, para Laín, si el imperativo de universalidad y lucidez está presente en

la ejecución histórica de las acciones de los seres personales -singularmente cristianos-, se está manifiestando y se continúa, de modo plenamente ontológico y pístico, la misión de Europa, su tradición histórica y su ser universal (**ECP1**, 162)[95]. Europa, pues, es para nuestro autor el fundamento ontológico universal, al cual se halla íntimamente religado la España esencial. Ser español es ontológicamente, en consecuencia, ser europeo, de forma expresa para el Laín "transfalangista". Por consiguiente, si España es ontológica correligación del ser de Europa, Hispanoamérica, el continente heredero y coexistente del ser de España, será también ontológica manifestación -hispanilocuente y cristiana, afirma nuestro autor- de ambas[96]. La Hispanidad, -comunidad ontológica e históricamente correligada por la fe y la palabra comunes, según Laín, y en la cual todo lo universal tiene cabida en ella-, es "una singular fidelidad a Europa, entendida ésta como una entidad histórica cumplidora de una misión siempre posible y siempre amenazada" (**ECP1**, 165)[97].

4.1.- Fin de la época pística: *Monólogo bajo las estrellas*.

Da término nuestro autor a **ECP1** en julio de 1948. Su último ensayo lleva un expresivo título que manifiesta su soledad y profundo desengaño respecto al porvenir de la solución asuntiva y pística al problema de España. Laín diagnostica el mal de España[98]. Se trata de la *oscuridad*, a la cual ha venido combatiendo desde que en **SCE** plasmara su convicción de "escribir para convencer"[99]. Escribir ha sido para el Laín pístico una misión y un reto. La misión la entiende tanto como un deber patrio, desde la opción política "asuntiva y superadora", cuanto como el deber ético de un ser personal caviloso preocupado por el "problema de España". El reto de escribir, por otra parte, lo asume como el deber de iluminar las conciencias y actitudes morales, así como el sesgo de las inclinaciones políticas de los seres personales españoles. La *oscuridad*, utilizada por Laín como símbolo polivalente, equivale a la situación ontológica e histórica en la que en 1948 se encuentran España y los seres personales alerta sobre sus esencia y su futuro. *Oscuridad* es indefinición y negación ontológicas, ya que España no es lo que tiene que ser; *oscuridad* es, también, ausencia de proyecto histórico sustantivo, tal como lo concibiera Laín en sus escritos anteriores. Fiel a esa convicción, afirma que frente a esa *oscuridad* se alza un ser personal, él mismo, que quiere

expresar su pensamiento y su sentir. Laín quiere vivir una existencia española auténtica y plena, que posibilite la acción benéfica y efectiva para todos. En ello consiste su hostil expresión adversativa "contra la oscuridad y la inercia de la materia" (**ECP1**, 167).

La tierra de España -el suelo a la vez ontológico e histórico-, se muestra, para Laín, firme y tan llena de posibilidades como la soñaron Menéndez Pelayo, los hombres del 98 y los miembros de la generación de Ortega, aún vivientes y actuantes. En esa tierra queda todavía por hacer, para él, la labor de actualización de su íntima historia. Esta labor se extiende también a la biografía propia de los seres personales que, con su quehacer, han de dar vida nueva a la maltrecha historia española. Laín, en consecuencia, desde su crisis personal, su desorientación ontológica e histórica, propone a sus lectores un nuevo proyecto: indagar en las actitudes y esperanzas de cada ser personal. Laín diagnostica el mal de España como una anomalía histórica, la *oscuridad*, y certifica su crisis personal como desorientación. Invita ahora a que cada lector realice el diagnóstico sobre su situación personal y a que tome la decisión de cumplir el proyecto histórico propio según el potencial de cada uno. Memoria, esperanza y posibilidad propia son ahora para Laín los elementos integrantes de la afirmación del ser personal frente a los hostiles acontecimientos históricos. En ellas, además, piensa nuestro autor, encontrarán los españoles

coetáneos no adocenados fuente de inspiración, de consuelo y de fortaleza para llevar las vidas de cada ser personal a su desarrollo pleno (**ECP1**, 168).

No ha disminuído en 1948 la fe de Laín ni en el ser personal español, correligado *a priori* a "lo que hace que haya", ni en los fundamentos de su creencia religiosa, ni en el ideal ser personal colectivo de España. Es más bien su creencia en el proyecto político y cultural -a la postre ontológico- de una España "asuntiva y superadora", la que ha ido perdiendo fuerza a lo largo de los "astillamientos" sucesivos. La ruptura ontológica e histórica de Laín con el régimen de Franco ya es un hecho. Sin embargo, en la noche oscura en que ve a España sumida, Laín conoce de modo íntimo y seguro el talante ético del ser personal español. A la fe sucede la esperanza. Ello le permite decir con San Juan de la Cruz que el proyecto es nuevo y que

> *El corriente que nace de esta fuente*
> *bien sé que es tan capaz y tan potente*
> *aunque es de noche.*

Aquí, a nuestro juicio, la *fuente* a la que se alude en el poema simboliza, para Laín, la esperanza en el futuro, ya no la fe en el presente de España. Esperanza propia como hombre meramente histórico y como sujeto de su propio proyecto histórico como ser personal, esto es, como vocado hacia una actividad específica. En este momento de

crisis, sin embargo, Laín tiene confianza y esperanza en su proyecto personal y en que cada ser personal español descuelle en su propia profesión. Esperanza, además, en que el ser personal español supere las adversas condiciones políticas y encare un nuevo futuro. Así, *el corriente* equivaldría a la propia capacidad de regeneración que posee íntimamente cada ser personal y la potencialidad de ser él mismo, pero de otro modo, si ejecuta como "noticia articulada" su propia determinación. Esto es, si pone en claro su situación en una España dominada por la oscuridad, elaborando y poniendo en ejecución un nuevo proyecto de vida personal.

Frente a la España del régimen de Franco, que para el Laín de este momento sume a la cultura y la historia en la indefinición ontológica que perpetúa el "problema de España", afirma él tanto su propia existencia ontológica individual como ser personal, así como la de sus compatriotas deseosos de luz y de futuro. Fiel al imperativo de la lucidez personal e intelectual, Laín ha escrito para convencer. Quiere iluminar conciencias y canalizar posibilidades de ser español de manera plena. Percibe la *oscuridad* como la nada angustiosa a la cual se enfrenta como intelectual y como hombre concreto existente. Frente a la indefinición y problematización interminable de España, afirma Laín la constitutiva apertura del ser personal español, entendido como permanente y renovado proyecto histórico. A la **fe**, ontológicamente afirmada,

sucede la **esperanza** intuída y deseada por Laín como base ontológica del ser personal y de la España posible. Termina Laín, pues, su época pística mientras se gesta de forma progresiva la actitud elpídica.

5.- Conclusiones.

La investigación ontológica de Laín sobre el ser personal, le lleva a plantear la pregunta ontológica sobre el ser de España. Para Laín, el problema de España es una dilemática cuestión de ser o no ser. Su producción intelectual sobre la fundamentación ontológica del problema de España como ser personal colectivo sufre, en la época pística que hemos estudiado, lo que denominamos dos "astillamientos" y una ruptura final. Partiendo de la adhesión creencial a una idea política que para él es "asuntiva y superadora", emprende la elaboración de un programa a la par inquisitivo y definidor sobre el ser personal de España y de la cultura española.

A.- Afirma, en primer lugar, la existencia de España como persona global (*Gesamtperson*) y, recíprocamente, de los seres personales españoles como "centauros ontológicos" -unión de cuerpo-psique y biografía- correligados *a priori* a "lo que hace que haya", y coexistencialmente en codestino histórico. Esta actitud, mantenida a nuestro juicio hasta el año 1942, es propiamente falangista y la denominamos "asunción por codestinación totalitaria".

B.- El divorcio creciente entre la realidad histórica surgida de la posguerra y el credo político ideal,

proclamado como "asuntivo y superador", lleva a Laín a una nueva subfase, comprendida entre 1942 y 1945. La fundamentación ontológica de España como ser personal colectivo toma un giro hacia la hermenéutica de la historia, asimismo desde una posición pística "asuntiva y superadora". Quiere Laín ahondar en la tradición histórica española a través de las biografías de seres personales (Menéndez Pelayo, los miembros de la generación del 98), que han dado cuenta del "problema de España". Ve Laín en Menéndez Pelayo un José Antonio de su siglo, que pretende hacer la historia "con ánimo de adivinación", al modo como el fundador de la Falange preconizaba. Le unen a Laín con el santanderino de la segunda época, tanto la creencia católica cuanto el deseo de acercar España a Europa desde la creencia religiosa. Con los hombres del 98 les une el sueño de una España todavía por hacer, en la cual se conjugen la libertad individual con la historia esencial de España. Esta actitud ontologizadora de Laín se mantiene aún, según decimos, como pística. Sin embargo, se halla nuestro autor menos convencido cada vez sobre la eficacia histórica y la viabilidad práctica del credo político falangista, "asuntivo y superador", a la vista de su desarrollo práctico por parte del régimen. Esta subfase la denominamos "asunción de la tradición operativa".

C.- Por fin, sin renunciar del todo al proyecto de fundamentación ontológica del ser personal colectivo de España desde la actitud pística -cuyo abandono fue

anunciado expresamente en el prólogo a **G98**-, desemboca Laín en la subfase de la "asunción transfalangista", en la cual culmina su diagnóstico sobre el "problema de España" como cuestión de ser o no ser e invitando de nuevo a la reconciliación de los entes políticos encontradamente polémicos. Se aleja, pues, tanto de la opción política que creyó válida para dar cuerpo visible a una España nueva, sin renunciar, no obstante, a la catolicidad de su fundamento ontológico. La tradición histórica seguirá entendiéndola como fuente hermenéutica. En este sentido, en el quicio del abandono de la época pística será decisiva para Laín la lectura de **España en su historia**, de Américo Castro. La noción de "estructura funcional" -más tarde denominada "vividura"- y el análisis castriano de las creencias, siguiendo a Ortega, serán imprescindibles, según Laín, para entender en su globalidad el "problema de España" como nación dividida históricamente entre bandos enfrentados. España como ser personal colectivo está todavía por hacer, para el Laín de 1948. Se impone para nuestro autor, la exigencia de mirar hacia Europa -tal como preconizara Ortega- y asimilar de modo español su misión ofertiva. Esto es, sin renunciar a la católica tradición histórica esencial de España, ser español de modo pleno significa ahora ser más europeo que los europeos. Desde la creencia que él depositó en el pasado en el proyecto "asuntivo y superador", pasará a proyectar la actitud de esperanza en un futuro hacedero, en el cual él desea que cada ser personal español brille realizando su obra propia,

hecha a la altura del tiempo, y proyectándola solidariamente sobre los demás. En ello radica, para Laín transfalangista, la solución al problema de España.

NOTAS AL CAPITULO V

1. Véase "Sentido..." en *Norma*, 1935. La creencia y el dogma están presentes de forma insistente en los escritos del Laín primerizo. Son los días prefalangistas de Valencia. Véase, además el folletón "Tres generaciones y su destino", publicadas por el diario *Arriba España*, Pamplona, en 1937.

2. En nuestro estudio nos ceñimos a la primera época intelectual de Laín (1935-1948) y, por lo tanto, a las publicaciones sobre España en tal período. Sin embargo, es constatable que nuestro autor sigue publicando intermitentemente, durante toda su vida, libros sobre España y los españoles. Laín ha dicho, al menos en una ocasión, que cree ser "el español que más ha escrito sobre los españoles" (Conferencia "Sobre la cultura española", en el ciclo *Revisión de una vida intelectual*, Madrid, Febrero-Junio 1989).

Existen, por lo tanto, variaciones no sólo de acento sino de enfoque metodológico y hermenéutico en la consideración lainiana del problema de España. La primera época es, a nuestro juicio, fundamentalmente ontologizadora. Laín busca definir y afirmar el ser de España, y lo hace de forma categórica, aunque tolerante con

las "herejías". En esta postura de afirmación ontológica se van produciendo diversos "astillamientos" en la reflexión intelectual del Laín joven. Estos "astillamientos" desembocan en una "fractura", intelectual y política, que avivan más si cabe la preocupación lainiana por el problema ontológico y hermenéutico de España.

Así, el período elpídico (1948-1960), está marcado por la esperanza de un pluralismo político por representación. La afirmación ontológica del ser de España se fundamenta en la virtud de la esperanza, preconizada primero por Ortega y luego por José Antonio (**ECP2**, v.II, 416). El objeto de la esperanza consiste, pues, en la anhelada convivencia de todos los españoles, sea cual sea su afiliación política. España como tal, en el pensamiento de Laín, sigue sin encontrar su identidad. Recelos históricos y complejo de inferioridad de los españoles respecto a Europa, situación política de España..., determinan su indefinición nacional e histórica. Lo primordial para Laín, en este período, es el esfuerzo solitario en el trabajo, con vistas a un futuro que se realiza desde un presente esperanzado. Es, además, en 1956 cuando Laín rompe definitivamente con el Régimen de Franco, renunciando tanto al rectorado de la Universidad de Madrid como también a todo tipo de cargo político. Publica en este período: "Sobre el ser de España" (*Arbor*, 1953); **Las cuerdas de la lira**, 1955; **ECP2**, dos volúmenes (1956) [reimpresión de algunas obras de la época pística con comentarios

adicionales, más una serie de artículos nuevos]; **Ejercicios de comprensión**, 1959.

La fase fílica (1961-actualidad). El quehacer común en convivencia y discrepancia democráticas podrá resolver, para Laín, el problema de la definición ontológica de España y lo español. Esta fase es ya plenamente democrática en sus convicciones y su ejercicio. Los enfrentamientos escritos con figuras del poder del Régimen de Franco menudean cada vez con más frecuencia (actuaciones ante el ministro Fraga, a principios de los 60, publicación de artículos como "No más sangre"...). Se hace urgente para Laín la trancisión política. Al mismo tiempo, para nuestro autor hay que ser "más europeo que los europeos" (**HRF**, 397). Aún así, en 1987, considera nuestro autor que todavía no se ha hecho más que empezar el camino (Cfr. Gracia Guillén, "Conversación...", **CHA**, 400, 1987).

Un elemento que destaca Laín con suma importancia es la lengua, y singularmente, la lengua castellana. El ser de España, en cuanto tal, se define entre otras cosas por la lengua común, asiento de un sustrato cultural fundamental y fundamentante compartido por todos los españoles, a despecho de las autonomías históricas (Conversación privada que tuvo lugar el 3 de octubre de 1992 entre Laín y el doctorando).

3. Acaba esta fase dentro de su primera época intelectual en 1942, a nuestro juicio, debido a la coincidencia de varios factores que afectan en gran medida su reflexión y proyecto "asuntivo y superador" acerca del ser personal colectivo de España. En primer lugar, la dimisión de Ridruejo de todos sus cargos políticos -a finales del verano de este año- y simultáneamente su cese como director de *Escorial*, revista de "cultura y letras" subvencionada por la Falange. (Cfr. VV.AA. **Dionisio Ridruejo. De la Falange a la oposición**, Taurus, Madrid, 1976, pp. 308-326. Sobre *Escorial*, pág. 463. Cfr., además, **DC**, 310). Ridruejo es reconocido por Laín como el alma animadora del grupo de intelectuales de Burgos, encargados de los servicios de propaganda del Régimen, quienes deseaban una España solidaria y homogénea dentro de un Régimen falangista y católico, "asuntivo y superador". Terminada la guerra, se cree llegado el momento de la reconciliación y con ese ánimo se funda *Escorial*. Afirma Laín que ya desde el principio el Régimen puso cortapisas a la revista (Cfr. **DC**, 286-287). Con la dimisión de Ridruejo la revista languideció.

Añádase a esto la anterior defenestración política de Gerardo Salvador Merino al frente de la Delegación Nacional de Sindicatos (Cfr. **DC**, 307-309. Véase, además, Payne, S., **Falange, Historia del fascismo español**, Sarpe, Madrid, 198[illegible], págs. 214-216. Cfr., item más, Ridruejo, D., **Escrito**

en España, G. del Toro editor, Madrid, 1976, págs. 28-31; 110-116). Los falangistas iban perdiendo poder de manera progresiva, mientras se cimentaba el poder personal de Franco. La destitución de Serrano Súñer en octubre de 1942 significaba para los falangistas el giro hacia un nuevo equilibrio dentro de las "familias" -católicos tradicionalistas, monárquicos, incipientes franquistas- que componían el Régimen. La utopía lainiana "asuntiva y superadora" sufría su primer quiebro, en el terreno político.

Otro elemento importante que determina este quiebro, en el terreno intelectual en este caso es, a nuestro juicio, la marcha de Zubiri de la Universidad por falta de apoyo institucional, también en el año 1942 (Véase **DC**, 301-302). Por último, es también en este año cuando Laín prepara sus oposiciones a la cátedra de Historia de la Medicina, que obtiene en otoño. Véase nota 65 infra sobre Ridruejo y Zubiri.

4. Se traslada Laín a Burgos en 1938, y coincide en esta ciudad con los futuros miembros de lo que ha llamado el "*ghetto* al revés" -Ridruejo, Rosales, Vivanco, Tovar, Torrente... Significa el *ghetto* en aquella situación de guerra, para nuestro autor, el reducto de apertura y diálogo generoso, lejos de posiciones inmovilistas. Fragua en sus miembros, según Laín, el deseo de una España

convivencial y homogéneamente solidaria una vez acabada la guerra, dentro de un planteamiento católico de la existencia (Cfr. **DC**, 229-266). Frente a ese *ghetto* se hallaba, para Laín, los grupos de presión de la retaguardia, conservadores e revanchistas, cerrados al diálogo y deseosos de obtención de poder.

Dentro del grupo de Burgos es Laín, según dice Ridruejo, quien con más finura y acierto percibe el costado trágico de la realidad de la guerra, sus antecedentes y sus consecuencias. Afirma Ridruejo que mientras "algunos nos embriagábamos de esperanza mesiánica, el costado trágico de la guerra, su filo más penetrante -social, familiar, íntimo- lo sentíamos todos. Pero creo que el más sensible para este aspecto de nuestra realidad era el propio Laín... Aquel dolorido sentir suyo creo que despertó la conciencia de algunos de nosotros y avivó la de todos para contemplar nuestra situación de una manera más responsable y exigente; lo que se traduciría luego en actitudes impensables por el momento" (**Casi unas memorias**, Planeta, Barcelona, 1976, pág. 137).

5. Laín, en **DC**, 293, dice que a los miembros del "*ghetto* al revés" en esa época les unía "subjetivamente el paulatino hundimiento de nuestras ilusiones falangistas; nos vinculaba objetivamente el sucesivo de nuestros proyectos para configurar el presente y el futuro de España". Más, adelante, en la página 318, Laín afirma que fueen esa época

cuando decidió "liquidar sin pena ni gloria empresas intelectuales que la realidad misma había convertido en absurdas".

6. Laín publica **España como problema**, como hemos dicho, en 1949. El último ensayo lleva fecha de julio de 1948. Es entonces cuando se produce la "fractura" a la que aludimos. Laín ha descrito el período que abarca desde 1945 hasta 1950 como etapa del "arbitrio coartada del pluralismo por representación", esto es, coexistencia de varias "alas" en el seno del mismo "Movimiento" (**DC**, 318). Nosotros hemos elegido el rótulo de "asunción transfalangista" ya que identifica, a nuestro juicio, una etapa donde en concepto de ***asunción*** sigue vigente. Se trata de la convivencia de los seres personales en un Estado regido por un partido único, llamado "Movimiento Nacional". Se produce la "fractura", en consecuencia, cuando Laín diagnostica la enfermedad de España: la ***oscuridad***. Cumple así, nuestro autor, su papel de metafórico "curador" de España, *in mente* y *ex calamo*, como certeramente ha señalado Orringer (Véase art. cit.). Laín ha escrito "para convencer" e iluminar las conciencias de los españoles acerca de la indefinición ontológica de España.

La obra **España como problema**, publicada en 1949, la abreviamos como **ECP1** para diferenciarla de aquella que lleva el mismo título y publicada en 1956. Esta segunda

obra es publicada en su período elpídico con breves apostillas, lo que muestra que el "problema de España" sigue vigente en su pensamiento y en su pluma, pero ya orientado con otras coordenadas intelectuales. Reúne monografías elaboradas por nuestro autor en su serie "*Sobre la cultura española*", más una serie de ensayos entre los cuales queremos destacar "Sobre el ser de España", del que hablamos pormenorizadamente en nota 90 infra. Como indicamos, además, en nota 70 infra, esta publicación en dos tomos la abreviamos como **ECP2**, con indicación de tomo.

7. Será, sin embargo, en 1956 cuando Laín abandone definitivamente cualquier cargo político vinculado con el régimen. Publica en ese año, como hemos mencionado en nota 6 supra, **ECP2**. El rectorado de la Universidad de Madrid fue el último intento militante por llevar a cabo, dentro de la España de entonces, una convivencia posible. A partir de esta fecha Laín se dedica, con más ahinco aún, a su trabajo como médico, antropólogo, historiador y ensayista. Cultiva, desde su vida privada y social, la convivencia y la amistad con los miembos de las antiguas facciones, que ya venía realizando desde el término de la Guerra Civil. Se convierte nuestro autor, para el Régimen, en "paria oficial". Sin embargo, antes de cesar o aminorar, incrementa su actividad de escritor, ensayista y conferenciante, al tiempo que su labor de investigador y docente.

8. Es por otro lado, a partir de 1950 con la publicación de **HC**, cuando entra Laín en su período de madurez. Madurez intelectual, porque el fuste de las obras que publica desde entonces se incrementa en rigor, técnica metodológica y exposición. Madurez histórica y política, en cuanto Laín advierte en forma clara, la deriva de los acontencimientos políticos y diagnostica su origen: la ***oscuridad***, como causa principal del "problema de España". Madurez personal -Laín cumple cuarenta años-, resultante de una visión pragmática que aleja ya, definitivamente, el entusiasmo, la vehemencia y la ilusión juveniles sobre la posibilidad realizable de una España falangista,"asuntiva y superadora", sin fisuras ni enfrentamientos.

9. Más de una vez ha repetido nuestro autor que ni él es hombre de una pieza ni cree que los haya (Cfr. **DC**, passim). Es, por otra parte, probatorio de su revisión política el prólogo que encabeza la edición de **Obras** (Ed. Plenitud, Madrid, 1965). En él, luego de relatar su vicisitud política, declara que "sólo mediante el ejercicio habitual de la libertad y una constante aspiración a la justicia -sólo, por tanto, a través de un pluralismo verdadero y no meramente táctico y convencional- pueden hoy ser dignos, eficaces y auténticos los pueblos" (op. cit. XXVII-XXVIII).

10. Véase Orringer, art. cit. en nota 3 de la Introducción. Para Orringer es Laín, metafóricamente, "curador" de los males de España mediante el ejercicio intelectual a través de su pluma. El "problema de España" se le aparece a nuestro joven autor, en consecuencia, como una "misión" de iluminar las conciencias de los seres personales españoles, así como una actividad de "reinstalación" en sus creencias fundamentales, a través del ideal pístico, "asuntivo y superador".

11. Cfr. artículo de *Norma,* "Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual", núm. 2, abril de 1936, págs. 31-55.

12. La propia familia de Laín se vería afectada por la represión. El asesinato de su suegro por las milicias nacionalistas, la expulsión de su mujer del Cuerpo de Segunda Enseñanza por la Junta Técnica de Burgos, la muerte de su padre, el forzado exilio de su hermano y otros tantos acontecimientos familiares más. Véase, en este sentido, Albarracín, A. "Pedro Laín Entralgo", *CHA*, nº 446-447, 1987, pp. 61-77. Cfr., además, del mismo autor, **Retrato de Pedro Laín Entralgo**, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988.

13. Cfr. *Norma,* art. cit.. Refrente a la la universidad

católica española, *Norma,* "El sentido humano de la ciencia natural y la universidad", núm. 1, marzo de 1935. Cfr. también **SCE**, passim.

14. **FEW**, 540 y ss.; cit. por Laín en **MH**, 206.

15. **FEW**, 548. Cfr. Pintor-Ramos, **El humanismo de Max Scheler**, B.A.C., Madrid, 1978, pp. 325-326.

16. Para el Laín pístico, la creencia "consiste en una suerte de secreta evidencia, por cuya virtud se nos revela intuitivamente la realidad de un destino comunal (*ein Geschick,* en el sentido de Heidegger) que codetermina nuestro singular y auténtico destino" (**MH**,230). Véase supra capítulo I, nota 24, el comentario que hacemos al respecto.

17. *Geschick,* en sentido heideggeriano, interpretado por Laín. Cfr. **MH**, 207. Conviene matizar el sentido de *Geschick,* ya que esta palabra proviene de *Geschehen.* Esta última significa, "suceso", mientras que la primera significa "destino común". Del término *Geschehen* se deriva *Geschichte,* historicidad. A nuestro juicio, Laín deriva onto-religiosamente el "suceso común" del "suceso personal". Eso es, apoyado por citas bíblicas, pone en relación la constitutiva historicidad del ser personal con el co-suceder, a la vez histórico y teológico (Cfr. **MH**,

209).

18. Dice Laín : "la primera tarea de los grupos nacionales que suelen llamarse «fascistas» o «totalitarios» es la de religar estas dos ideas y estos dos valores dispersos mediante una ética, la ética revolucionaria... Si los españoles lográsemos de veras realizar la idea nacionalsindicalista, habríamos conseguido enlazar revolucionariamente lo social y lo nacional, convirtiendo en *persona histórica* al *individuo*; pero al mismo tiempo, y en ello estaría nuestra originalidad en lo universal, habríamos llevado a cabo la incorporación de los valores morales, eternos, religiosos, al doble orden político y social de nuestro mundo histórico" (**VMN**, 19-20).

Hemos de hacer notar que el término "religar" que aparece en el texto, tiene para el Laín de esta subfase, un significado a la par religioso y político dada la base cristiana expresa de la Falange. Distinguirá ya nuestro autor con posterioridad los dos ámbitos netamente diferenciados de la coexistencia humana: la que le «religa» a su fundamento último y la que le «vincula» a los otros hombres. Escribirá el Laín fílico: "Nos ha enseñado Xavier Zubiri que el hombre «consiste *en* Dios», y ha dado el nombre de «religación» a esta última consistencia metafísica de la realidad humana... Luis Rosales ha escrito recientemente que el hombre «consiste *con* las cosas»;

llamemos «vinculación» a esta segunda relación de consistencia... Consistir objetivamente con otro hombre es coexistir con él desarraigando de su persona sus posibilidades y haciéndolas mías... consistir personalmente con otro hombre es coexistir con él haciendo que sus posibilidades y las mías sean para mí composibilidades" (**TRO**, 575).

19. **FEW**, passim. Por otro lado, el ideal joseantoniano, mantenido en esta primera época por Laín es asimismo deudor de Scheler. José Antonio había leído a Ortega y, a través de él, conocido los conceptos ético-ontológicos del fenomenólogo muniqués.

20. Para Laín, siguiendo la teología ortodoxa católica y apoyado fenomenológicamente en Zubiri, sólo Dios es creador *ex nihilo*. El hombre, en consecuencia, es cuasi-creador de la historia (**NHD**, 380).

21. Alude Laín al deber histórico de cambio que debe efectuar su generación, ya mencionado por el fundador de la Falange en un discurso pronunciado en el cine *Madrid*, el 17 de noviembre de 1935 (**VMN**, 38). De este discurso entresaca Laín la cita que sirve de lema a **GEH** (1945): "pertenecemos a la misma generación los que percibimos el sentido trágico de la época en que vivimos y no sólo

aceptamos sino que recabamos para nosotros la responsabilidad del desenlace" (esta cita está tomada de la edición cronológica de las **Obras Completas de José Antonio Primo de Rivera**, Dirección General de Información, Madrid, 1952, pág. 708). Véase, además nota 35 infra.

Por otro lado, la palabra "revolución" es, para el Laín de esta subfase, un vocablo sugerente que mueve tanto al entusiasmo persuasivo como también a la acción histórica operativa y eficaz. De esta forma, nuestro autor cree el cumplimiento de la palabra, que la predicación política formula, se manifiesta de forma palpable y necesaria en el logro de la acción revolucionaria. Esta es exigida por tres instancias: la urgencia del tiempo presente, el desarrollo de la historia y la metafísica necesidad del codestino. El grupo revolucionario auténtico, "asuntivo y superador y concebido písticamente, correliga al ser personal, en consecuencia -para el Laín joven-, a través de la misma palabra, ya que ésta se halla fundada en la verdad ontológica. Este grupo revolucionario, guiado por el amor creyente a la patria -concebido el amor como *agápe* cristiano-, posee para el Laín de esta subfase, convicción íntima de su misión política, ejecutora de un nuevo giro de su tiempo presente, a través de la acción histórica con "ánimo de adivinación" (**VMN**, 37-38).

22. Cfr. el prólogo que realiza Laín al **Idearium Español**

de Angel Ganivet, Ediciones FE, 1942. El prólogo realizado entre avatares diversos, lo fecha nuestro autor entre 1939 y 1942. Dice Laín, confirmando su orientación pística "asuntiva y superadora" sobre el ser personal colectivo de España encarnado en el Estado, que el "Estado que anhelamos -fe, saber y acción- necesita inexcusablemente de la técnica como eficaz servidora. La fe, católica y patria, exige la técnica de su misionera difusión: propaganda. El saber araraigado y actual, la técnica de su logro: ciencia moderna. La acción, inteligente y ordenada, la técnica de su victoria: arte bélico, burocracia segura, producción industrial... Nosotros, con la voluntad fecundada por la sangre innumerable de nuestros muertos, queremos partir de nuestra humana y levantada visión del hombre, potenciarla con la máxima fortaleza técnica y salir otra vez al mundo para decir la lección de nuestra palabra -la espiritual primacía del hombre sobre las cosas, de la Patria sobre el hombre, de Dios sobre todo- y la lección de nuestra obra: la nueva forma del humano amor que dé a los hombres unidad nueva" (págs. XVII-XVIII). Creemos justificada tan larga cita debido a que resume en ella la orientación pística, "asuntiva y superadora" de la orientación intelectual que ahora tratamos.

23. Para Laín en un ser personal colectivo católico -tal como él entiende que está definida pística y ontológicamente la España resultante de la Guerra Civil-,

la necesaria solidaridad entre los seres personales, que emerge de la conciencia nacional unitiva, ha de estar basada en la correligación de los seres personales entre sí y a la ontológica y religiosa correligación *a priori* a Dios. Siendo písticamente cristianos, los seres personales encuentran en en ser personal colectivo "un mismo cuerpo movido por un mismo Espíritu" (**VMN**, 74).

24. Dice Laín en **VMN**, 127: "¡Feliz España, en la cual, por obra de la Falange, pueden coincidir amorosamente la ejemplaridad religiosa y la política!. Y en la página 128: "El renacer de la liturgia, el auge benedictino, son señales de que el hombre necesita hoy llegar a Dios, no sólo a través de su alma, «per semetipsum supra semetipsum», como decía Ricardo de San Víctor, mas también por obra de un común clamor y como término de un común destino. No en vano dice diariamente el sacerdote: «in ecclesiis benedicam Te», Te bendeciré en las asambleas de los fieles. ¿Cómo dudar de que esta hermosa comunidad en la súplica, en el dolor y en el júbilo ha sido impulsada en España por los actos religiosos de la Falange?".

25. En esta obra existe un ensayo con ese título (Cfr. **VMN**, 147-155). Vuelve a abogar allí por la necesaria apertura a las ideas dispares, por unir *bona fide* las verdades parciales de los contendientes, en orden a conseguir una concordia de vida entre los hombres españoles de su tiempo.

Esta actitud es mantenida por Laín desde el término de la Guerra Civil y se manifiesta con mayor energía a medida que el Régimen se va fosilizando. Como hemos indicado con anterioridad, Laín se aleja progresivamente del régimen político imperante, tras varios "astillamientos". Cfr. Albarracín, A., **Retrato de Pedro Laín Entralgo**, Barcelona, 1988; Idem., art. cit. *CHA* nº 446-447, pp. 61-77. Cfr. además **DC**, pp. 267-381.

26. Cfr. **MH**, 206-7. Cfr. además, Pintor-Ramos, op. cit., pp. 325-326.

27. Cfr. Albarracín, A., arts. cit.; Idem **DC**, loc. cit.

28. Creemos que tal idea la toma de Scheler. En **FEW**, 558-559, el fenomenólogo muniqués, dice: "Da die Kirche zugleich eine innerstaatliche Institution ist, so hat auch der Staat Recht und Pflicht, seine Selbständigkeit in allen staatlich-kirchlich "gemischten" Angelegenheiten zu wahren (das ius circa sacra), aber auch die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe auf die von ihr vertretenen Gesamtwerte und -güter zu schützen."

["Debido a que la Iglesia es al mismo tiempo una institución intraestatal, el Estado tiene el deber y el

derecho de preservar su independencia en todos los asuntos mixtos de la relación Iglesia-Estado (el ius circa sacra), y el Estado tiene el deber de proteger a la Iglesia de ataques contra los valores y bienes que la Iglesia representa"].

Como vemos, la formulación de Laín es deudora de la de Scheler. El Laín joven la enmarca dentro del ideal "asuntivo y superador", que ya por esa época comenzaba a conocer sus primeros malogros.

29. El primer "astillamiento" de Laín respecto al régimen político se produce, como hemos mencionado, entre los años 1941-42. Recordemos que en 1940 se había fundado la revista *Escorial* por parte del grupo del "*ghetto* al revés" que en Burgos habían formado, entre otros, el propio Laín, Ridruejo, Tovar, Rosales, Vivanco, Torrente, Marichalar. Una vez concluida la guerra civil, el talante aperturista, dialogante y renovador de este grupo iba a chocar -ya había sucedido en Burgos: eran tolerados, pero difícilmente soportados por muchos jerarcas- con la cerrazón de las instancias oficiales. La voluntad de incorporación de la "España vencida" a las tareas culturales de la "nueva España", que llevaron a cabo los miembros de la dirección de *Escorial*, se hizo patente con la inclusión de firmas en la revista ideológicamente bastante alejadas del Régimen.

Creemos poder poner en relación este primer "astillamiento" del Laín pístico, como ya hemos mencionado en nota 3 supra, con lo sucedido a Dionisio Ridruejo -dimisión de todos sus cargos políticos, cese en la dirección de *Escorial*, confinamiento en Ronda-, en 1942. Ridruejo, que al decir de Laín, era la personalidad animadora del grupo, deja un gran vacío en la escena cultural y política española. Es el primero que desde el Régimen es capaz de criticarlo y de sufrir prisión política.

El problema de España se convierte en punzada hiriente, más si cabe, para el Laín posterior a 1942. No pierde nuestro autor la fe, sin embargo, de poder convencer con su ejecutoria de historiador, acerca de la relalidad y urgencia del problema de España, así como también de sus posibilidades de superación mediante el diálogo cordial.

30. Dice Laín, refiriéndose a **VMN**: "con tesis que aunque de otro modo entendidas todavía confieso -la autonomía entre la Iglesia y el Estado y la consiguiente independencia de uno y otro; la doctrina, tan liberal en su fondo, implícita en el «conviene que haya herejías», *oportet haereses esse*, del catolicismo paulino; la dura crítica de la «alianza entre el Trono y el Altar» y de la «demcracia cristiana» como fórmulas para la realización social del cristianismo; la explícita denuncia de la «falta

de crítica y el diálogo» en aquella España; la vehemente e impaciente exigencia de «incorporar al pueblo» mediante la profunda revolución de las estructuras económicas; el vigoroso y reiterado llamamiento a los católicos no falangistas hacia el cumplimiento de esa serie de tareas-; pero, a la vez, con posiciones y pensamientos de que ahora me hallo muy lejos: el totalitarismo, aunque éste llegue a postular expresamente el *oportet haereses esse* y actuase en consecuencia; mi denodado y vano esfuerzo intelectual por encontrar para la consabida fórmula falangista -«incorporar el sentido católico a la reconstrucción nacional»- una interpretación resueltamente no integrista y religiosa y políticamente satisfactoria... Veo en ellas [las páginas de **VMN**] errores e ingenuidades, mil y un asertos que la realidad misma y mi propia mente iban a hacerme revisar; veo un ánimo convulsamente crispado por la herida en mi esperanza falangista... Lo que no veo es conformismo o adulación... ni esa «sobra de codicia unida a la falta de ambición» que Unamuno me enseñó a denostar. Encendido, caviloso, polémico, ingenuo, erróneo, certero, percibo en él, en suma, pese a mi permanencia en la Falange tras la defenestración de Gerardo y el muy poco posterior «desenganche» de Dionisio, un canto de cisne de la pasión española que cinco años antes había suscitado en mí, recién llegado a la Pamplona de la guerra, la lectura de los discursos de José Antonio" (**DC**, 308-309).

Creemos que la extensión de la cita justifica su

inclusión, ya que es el mismo Laín quien hace revisión de esta subfase y justifica su "astillamiento".

31. **ECP2**, I, pp. 10-11. También en **OBRAS**, XXIV-XXV.

32. Al menos en la intención inicial. Quedó reseñado más atrás, en nota 2 supra, los libros en los que nuestro autor ha reflexionado sobre el problema de España a lo largo de toda su vida. No hemos hecho mención de los artículos que, en grandísimo número, han sido publicados en diversos medios.

33. Quiere realizar Laín la *comprensión* histórica del ser personal colectivo español, en sentido -valga la expresión- transdiltheyano, ya que quiere superar el relativismo en el cual cae, a su juicio, la visión historicista del filósofo alemán. Para Dilthey la *comprensión -Verstehen-* significa una especie de identificación empática -aprehensión psíquica- con lo comprendido. Laín recoge varias citas del historicista alemán respecto a este concepto: "La comprensión levanta la limitación de la vivencia individual y, por otra parte, presta a las viviencias personales el carácter de experiencia de la vida"; "La comprensión supone una viviencia anterior, y la vivencia se hace experiencia de la vida sólo en cuanto la compresión nos saca de la estrechez y subjetividad de la viviencia a la región de lo total y lo general" (**Ges.**

Schr., VII, 141; Ibid., 143, citados en **MH**, 153-154). Más adelante, criticando el método analógico utilizado por Dilthey, echa de menos Laín en el mundo histórico "la certeza de lo sustancial humano" (**MH**, 163). Comprender la historia será, para el Laín pístico afirmar lo sustancial en el devenir temporal. El hombre, como «centauro ontológico» religado *a priori* a Dios, es naturaleza y persona. La primera la entiende Laín como cuerpo-psique, mientras que la segunda está formada por la biografía y el espíritu transhistórico. La biografía es la serie sucesiva y discontinua de las acciones personales desplegándose en la historia. El espíritu es, para Laín, "ápice del alma" y, por lo tanto se sitúa más allá de la historia. La historia, en la revelación escatológica cristiana, comienza con el *fiat* divino originario, y seguirá su curso hasta el final del tiempo. Laín, pues, apoyado en esta creencia religiosa -que implica una visión transtemporal del hombre- quiere ir, pues, más allá del concepto diltheyano de *comprensión* histórica, y aplicarlo al problema ontológico de España como ser personal colectivo.

34. Conviene recordar que la fecha en que publica **SCE**, 1943, está ya marcada por el resultado visible de su primer "astillamiento", producido por -entre otras circunstancias- la dimisión de Ridruejo de todos sus cargos y su posterior confinamiento. Laín se aleja además de *Escorial*, aquella criatura literaria y cultural, que ambos junto con

Marichalar y otros habían dado a luz. "*Revista de cultura y letras*", era su expresivo subtítulo. Queda dicho lo suficiente en las notas supra 3, 20 y 24.

35. Al fondo, como varias de sus causas aparecen las sucesivas guerras civiles, la ausencia de labor científica continuada y al día y, además, el factor añadido del carácter combativo y fratricida de los españoles. Tal tendencia al maniqueísmo, como característica onto-psicológica del español, ha llevado a juicio de nuestro autor a que cada bandería mire y vigile por su propio medro, evitando constantemente los tímidos intentos de concordia.

36. Recurre Laín a una cita de José Antonio, extrayendo de ella su componente utópico y de servicio a un ideal hacedero de convivencia. En nota 21 supra, hemos hecho mención de tal cita, y l alusión que hace nuestro autor de ella en **VMN**. Dice el fundador de la Falange: "Pertenecemos a la misma generación los que percibimos el sentido trágico de la época en que vivimos y no sólo aceptamos, sino que recabamos para nosotros la responsabilidad del desenlace" (**SCE**, 12). Para nuestro autor, en ella se reclama el protagonismo y la justificación histórica de una generación joven, nacida traumáticamente a la historia. La madurez de esta generación está ganada esforzadamente, en primer lugar, debido a los desgarradores acontecimientos vitales

que ha sufrido. En segundo término, sus creencias operativas son religiosas, ontológicas e históricamente convivenciales. De esta forma puede decir Laín refiriéndose a sí mismo y, al mismo tiempo, al "nosotros" convivencial y correligado que "creo en Dios, en la verdad de España y en la necesidad de una convivencia humana más justa que la actual" (**SCE**, 14). En tercer lugar su acción entonces, está lista para ponerse en marcha, con el ideal como horizonte y como proyecto.

La misma cita de José Antonio será utilizada tres años más tarde como preámbulo de **GEH**. A nuestro juicio, y a despecho del segundo "astillamiento" sufrido en sus creencias falangistas, la declaración joseantoniana no es sólo un lema pensado para un libro que tratará sobre las generaciones. Significa además, en nuestra opinión -tanto en lo que se refiere a la fundamentación ontológica del ser colectivo de España, como al hecho de ser estudio metodológico previo a la biografía de un parecido intelectual y español de los hombres del 98- una reafirmación en la creencia sobre la capacidad operativa de las acciones concordes e irenistas, personales y colectivas, de los seres personales que forman tanto su grupo generacional como de los españoles que, tras la Guerra Civil, quieran construir un futuro sin encono.

37. El primer paso para nuestro autor será recuperar la tradición histórica rota por la Guerra Civil, encontrar su

fundamentación ontológica y hacer balance. Desde ahí, piensa nuestro autor, podrá proyectarse un futuro convivencial para los españoles que quieran vivir en su nación y trabajar -cada uno en su puesto- para el desarrollo de la ciencia y la cultura.

Hemos visto que los elementos hermenéuticos utilizados por Laín son tanto la biografía, considerada como la unidad elemental de la historia, así como la generación, de la cual dirá Laín que es "la suma histórica de biografías coetáneas" (**MP**, 114). Ambas instancias interpretativas son, para el Laín joven, la forma de participación del ser personal en la historia. La historia, pues, se realiza por los seres personales que, en cada época, llevan anclado en su ser -en su *abditum mentis*- la tradición de los sucesos temporales de los seres personales pretéritos. La historia, ontológicamente considerada es, así, un codestino patrio. Tal codestino se vuelve problema en el momento en que el ser personal está en crisis histórica, desorientado. En otras palabras, cuando el ser personal pierde la "noticia articulada" sobre su correligación coexistencial en la historia y, más allá de ella, en "lo que hace que haya".

38. La biografía es para nuestro autor, como hemos visto, el elemento atómico de la historia. Las ciudades -que el hombre edifica para vivir en ellas, para hacer su vida, a través de las épocas históricas- son, de esta forma, los

precipitados arquitectónicos, las huellas visibles, de la vida íntima e intencional de los seres personales. Esto es, para el Laín de la época pística, las ciudades son estelas de "presencias" temporales que dejan el paso de las vidas de los hombres -sus centros intencionales- como "noticia articulada" de sus intimidades.

39. Para nuestro autor, por otro lado, es la arquitectura cristiana la que muestra el núcleo de las ciudades europeas. Efectivamente, el cristianismo es para Laín el descubridor del "sí mismo", de la intimidad del ser personal. La arquitectura cristiana, en consecuencia, es otro de los modos en los que se desvela el ser del hombre, el acceso al núcleo del ser personal y de la historia. En otras palabras, al ***abditum mentis*** agustiniano, manifestado como "noticia articulada" a través de las piedras tangibles de los edificios y las calles. Por otro lado, la arquitectura griega y romanas no dicen nada al cristiano. En ellas lo que se siente es extrañeza, según Laín. Esta extrañeza viene dada por la ausencia de fondo religioso fundamentador de los seres personales. En otras palabras, por la ausencia de religación. Laín afirma que "la contemplación de la arquitectura cristiana es para el europeo algo como mirarse en un espejo, un acto de ensimismamiento; la visión atenta del resto antiguo algo como asomarse a una ventana, un acto de enajenación... la actitud religiosa es siempre lo más íntimo y decisivo de

cada unidad cultural" (**SCE**, 24).

40. El problema de España, para Laín, se exhibe además por el "hueco" que manifiesta en la historia universal. La "ausencia", de esta forma, define tanto o más si cabe que la presencia. El contraste entre la huella histórica de Europa con la transparencia española de los siglos XVIII y XIX descubre, de nuevo, lo que el es problema de España. En primer lugar, el problema de España es, para Laín, indefinición ontológica como nación. En segundo, está manifestado por el enclaustramiento y el alicorto y retrógrado "casticismo" cultural. Viene también definido por la atonía histórica y científica. En cuarto, por la enconada, parcial e intolerante convivencia. En otras palabras, el problema de España es, para Laín, ausencia de actualización creadoramente histórica. Sus descubridores han sido, para nuestro autor, intelectuales, científicos y literatos con urgente y vivo sentido de la historia y de la tradición de España.

41. La metáfora de la luz aparece en este período con más frecuencia e insistencia cada vez. A raíz de los recientes sucesos políticos e históricos de esa España, Laín hace el diagnóstico -descubre a los demás, a través de su pluma, que existe el llamado "problema de España"-, e indica la terapéutica, entendiéndola como ahondar en la tradición histórica española y, simultáneamente, la conveniencia de

que España esté al día en su ciencia y su cultura. Para Laín, la causa del "problema de España" es el enfrentamiento entre los bandos -reaccionarios y progresistas- y la falta de un auténtico apoyo creencial en la tradición histórica española. La continuación del problema de España será -tras la Guerra Civil- la ***oscuridad***, la cerrazón política e histórica, cordial y evangélicamente religiosa para con el vencido (Cfr. **DC**, cap. VI). La concordia que él preconiza -si bien desde el régimen nacionalista y totalitario- está fundada en dos ejes: la conveniencia de que "haya herejes" -idea ya presente desde **VMN**, en 1941-, y la generosidad y el diálogo con el vencido. De ello resultará, según Laín, una convivencia "asuntiva y superadora" respecto al problema de España. Insistirá en adelante con más detenimiento Laín en la metáfora de la luz, expresándola de diversos modos. Mencionará explícitamente, en 1948, la causa del problema ontológico de la España en la que él vive, mediante el símbolo de la ***oscuridad*** (Cfr. **ECP1**, 166-167).

42. Laín reclama, pues, para la llamada "generación del 36" y, en lo que a él toca, para el "grupo de Burgos" -intelectuales del Régimen, abiertos a la concordia y al diálogo-, el liderazgo histórico en el quehacer cultural, social y político. Esto es, mediante el impulso y el dinamismo de una creencia fuertemente sentida y urgentemente comprometida, se daría paso así a una nueva

España armónicamente convivencial, con proyecto propio y misión histórica cumplida. El proyecto propio del "grupo de Burgos" y por extensión de la llamada "generación del 36", es la "modernidad". La misión, estar a la altura del tiempo con Europa marcando, en el terreno convivencial, la diferencia religiosa con ella. La convivencia, pues, sería en una España católica, para Laín. El catolicismo propugnado por el "grupo de Burgos", en consecuencia, dialogante, abierto y reconciliador.

43. En esta subfase que llamamos "asunción de la tradición operativa" con respecto al problema de España y su fundamentación ontológica, podemos observar la aparición del binomio "desvelación-ocultamiento", que ya aparece también tanto en la teoría de la palabra, la coexistencia y en la relación médico-enfermo (cfr. supra, caps. II-IV).

Efectivamente, en la subfase de la "asunción por codestinación totalitaria" es la historia esencial, metafísicamente oculta en el centro de esa "persona global", la que predomina en el pensamiento lainiano respecto del "problema de España". Más allá y más acá de lo castizo -de la casta histórica, del "genio" de lo español-, el *abditum mentis* de la "persona global" se prefigura en la historia, sin hacerse manifestación plena, esto es, "noticia articulada". A la "persona global" le son consustanciales tanto la biografía intencional como los

valores esenciales, ya que ambos son el resultado, para Laín, de las biografías y valores de los seres personales, correligados *a priori* a "lo que hace que haya". La "persona global", en consecuencia, tiende a manifiestar en la historia su núcleo oculto, pero nunca lo expresa de forma acabada y completa, ya que en toda biografía existe de forma ineludible un centro desconocido y oculto, una zona de sombra misteriosa.

Laín, al trasponer el umbral de la "asunción de la tradición operativa", se compromete a esclarecer esa contraparte expresa de la historia esencial de España. Manteniendo el binomio antes mencionado, nuestro autor se apresta a desvelar a través de la exposición de la historia, las manifestaciones, las "presencias", que, sobre la indefinición ontológica de España, han dejado al descubierto la existencia de las biografías de algunos de los seres personales habitantes de la historia de España de finales del último siglo y principios de éste. La búsqueda del ser de España, de lo que "español" signifique en los ámbitos del pensamiento, la historia y la ontología es lo que, según Laín, ha movido parte de las fibras del pensamiento y la obra de tres generaciones. Una cuarta -la suya- ha sido rota por la cruenta guerra, y es a ella con más urgencia, a la que corresponde resolver tal problema y prestar una alternativa esclarecedora y hacedera.

44. Laín aclara en **HRF** el porqué hubo tal polémica sobre la ciencia española y su intensidad, manifestando que hasta ese momento "la reflexión de los españoles acerca de la contribución de España a la cultura moderna había sido una queja (Cabriada, Feijoo) o un ditirambo (Forner)". Se dio la polémica, en consecuencia, "porque la ciencia y el pensamiento comenzaban a importar socialmente en España... preocupaba vivamente el desprestigio que pudiese irrogar a nuestro país su deficiencia en la producción de una y otro... Y la hubo, tal es la segunda razón, porque el considerable progreso de la mentalidad liberal a lo largo del siglo XIX dio cuerpo y calidad al número de los que según ella juzgaban el pasado de España y proyectaban y soñaban su futuro" (**HRF**, 88).

Conviene recordar que tales palabras están escritas en 1990, esto es, en la fase "fílica" del Laín maduro. Laín en este el período de su vida intelectual ha secularizado su pensamiento y encuentra otros matices en el llamado problema de España. Sin embargo, aunque la letra de este pensamiento pueda aplicarse ya en 1943, su fondo está orientado en la primera etapa de su pensamiento de modo "pístico", en la atención al acento creencial, metafísico y religoso de tal cuestión. Quiere decir esto que Laín en 1943 trata de encontrar un fundamento ontológico y religioso a sus investigaciones sobre el ser de España, para lo cual retrotrae la memoria al final del siglo XIX,

cuando se vuelve crítico el modo de ser español en la mente y escritos de algunos intelectuales.

45. Advierte Laín en los reaccionarios "tres graves peligros" para la convivencia coexistencial y la creación de un proyecto histórico realizable. Son "el tradicionalismo filosófico y el maniqueísmo en lo tocante al costado religioso; el desconocimiento de la historia española en lo pertinente al nacional" (**SCE**, 74).

Laín, como hermeneuta pulcro y lúcido sabe extraer las consecuencias culturales, epistemológicas y políticas de la actitud reaccionaria. Esto es, impedimento y trabas al desarrollo científico, mediocridad intelectual y autoritarismo político represivo. ¿No son acaso las mismas circunstancias que está viviendo la España de la época en que escribe **SCE**? El subtítulo de esta obra, "Confesiones de este tiempo", creemos que es suficientemente expresivo de la intención y el espíritu que animan sus páginas. El dolor por lo que España está siendo, -alejándose progresiva e inexorablemente de los ideales de justicia y solidaridad basados en un creencia correligadora- mueve a Laín a buscar en el pasado y escribir sobre él. Intenta nuestro autor, ya lo hemos visto, conmover conciencias para que éstas recuperen y pongan al día su ilusión por un proyecto cultural y convivencial llamado España.

Si para Laín no cabe dudar de la buena fe de los reaccionarios -con los que comparte la actitud "pística"-, si hay que estar precavido contra sus consecuencias dogmatizadoras. La "asunción de la tradición operativa" cree Laín que todavía pudiera encarnarse en el Estado si éste es fluido y dinámico, esto es, si hace honor a su apelativo definitorio de "Movimiento" (**SCE**, 43). La progresiva actitud dogmatizadora del Régimen aplica con mayor insistencia en la vida política y cultural española los postulados más reaccionarios de la tradición contrarrevolucionaria española. De ahí que, sin mencionar explícitamente esta actitud, abogue nuestro autor por un diálogo cultural explícito entre las antiguas facciones contendientes.

A nuestro juicio, la elección de la "polémica de la ciencia española" como comienzo de la reflexión lainiana sobre el ser de España viene motivada porque nuestro autor es consciente de que cuando escribe (1943) está subiendo peligrosamente la marea reaccionaria en España, exhibiendo posiciones mediocres y alicortas sobre el quehacer científico y cultural en general. Frente a un reaccionarismo no agapético opone Laín, como argumento, a San Agustín y su teoría de la historia y la humanidad, ésta como hombre en crecimiento y aquélla entendida como "el curso visible de ese mismo crecer hacia la plenitud del tiempo" (**SCE**, 77). Para nuestro autor, en consecuencia, hay que seguir haciendo ciencia y no mirar extasiado hacia el

pasado, sino hacer proyecto de futuro, crecer hacia él.

46. Para el Laín pístico, ser español auténtico es ser constitutivamente religioso, católico en particular. Ser católico es una forma de manifestación de la vida del ser español. La verdadera historia de España va de la mano, para nuestro autor, de la verdad católica (**SCE**, 65-66). Conviene tener en cuenta el lema lainiano tomado de San Pablo, *oportet haereses esse* (Véase **VMN**, 147-155; cfr. además, notas 40 y 44 supra). Lo que importa destacar a Laín en este ensayo sobre la "polémica de la ciencia española" es el carácter extremo y contumaz de las dos posturas enfrentadas sobre el ser de España. Ellas son las responsables, además, de los enfrentamientos armados y de la sangre, de la falta de visión histórica y de ciencia original española, de la asunción y superación de viejas lacras que impiden sentirse y serse plenamente -con todo el peso ontológico- "español".

47. Europa, por otra parte, será una referencia obligada en el desarrollo del pensamiento lainiano. Nuestro autor postulará durante todo su quehacer vital e intelectual el diálogo con Europa. E incluso más. Debido al complejo de inferioridad que España ha tenido respecto a Europa luego del siglo XVII, postula Laín que el quehacer cultural y científico español debe ser *europensibus ipsis europensiores* -"ser más europeos que los europeos"-, divisa

que aplica a sí mismo en primer lugar dando ejemplo de incorporación de un método de trabajo al día, que pueda competir en pie de igualdad con el producido tanto en Europa como en Occidente (Cfr. **HRF**, 397).

48. Laín más tarde lo definirá como "hábito psicosocial", si bien precisa que la fecha de su inicio como tendencia histórica de la vida española se sitúa a partir de la Guerra de la Independencia. Así, la desavenencia constante entre los españoles -al fondo la repetitiva tendencia al exclusivismo partidista- genera la inclinación histórica a la guerra civil como expediente resolutivo tanto de las crisis históricas como del desentendimiento de las diversas facciones. En palabras del Laín fílico, la guerra como hábito psicosocial consiste en "la disposición anímica, a la vez consciente y subconsciente, deliberada y conativa, a creer y pensar que sólo con la eliminación del adversario, bien por la muerte, bien por el silencio es posible una vida ciudadana verdaderamente aceptable y eficaz". Véase, sobre la guerra como "hábito psicosocial", el ensayo "La guerra civil y las generaciones españolas" en el libro **En este país** (**EEP**), Tecnos, Madrid, 1986. Reconoce Laín que esta formulación se debe a la lectura Américo Castro, cuyas ideas sobre la articulación histórica de la vida española le han influído desde 1948. Véase nota 90 infra.

49. Para Laín el conocimiento del otro se realiza mediante el amor -*agápe*-. Escribe nuestro autor que en la tarea de reconstruir la intimidad del ser personal, su centro intencional, -la pregunta por el *quién*-, el biógrafo se ve abocado a dar respuesta en función de la manifestación de los hechos de su existencia histórica -la pesquisa en torno a los *qués*- en los que el "centauro ontológico" que es el hombre desarrolla su proyecto de vida. Y añade Laín que sólo "un sutilísimo e inafable *intelleto d'amore* me otorga y abre el verdadero *quién* por esos *qués* conocido y expresado... Y como ni la caridad ni el amor natural pueden escribirse... el *quién* de una persona está, sin duda, más allá del tiempo y del espacio, de la historia y de la naturaleza visible, pero sólo puedo darme cuenta y dar cuenta de él a través de *qués* cósmicos, psicológicos, sociales e históricos" (**MP**, 162-163).

50. Véase "Oportet haereses esse", **VMN**, págs. 147-155. Cfr. notas 40 , 44, y 45 supra.

51. Dice Laín lo siguiente, respecto a la catolicidad del montañés: "Menéndez Pelayo fue cuando joven y durante toda su vida íntegro y fervoroso católico. «Católico a machamartillo», dice de sí mismo; «católico sincero, sin ambages ni restricciones mentales», proclama otra vez... No hay duda acerca de ello, porque no sólo lo dijo, mas

también lo demostró con hechos innegables durante toda su vida" (**MP**, 163).

52. "Promoción de sabios" denomina Laín a los españoles egregios pertenecientes a la generación que ve la luz histórica alrededor de 1880. Sus miembros sienten, según Laín, amor a España -en cuanto sentimiento de pertenencia a una nación con pasado histórico sustantivo, concebida implícitamente como ser personal colectivo que es coejecutado en sus vidas personales-, amor expresado a través del trabajo silencioso en el despacho, más que en la lucha política militante. El modo de sentir a España es pues, para nuestro autor, más un patriotismo *profesoral* que *sentimental*. Entre ellos cuenta tanto a Menéndez Pelayo como a Ramón y Cajal, Torres Quevedo, Eduardo de Hinojosa, Ignacio Bolívar, Ramón Turró, Olóriz, Julián Ribera, Torroja, García de Galdeano, Alejandro de San Martín. A todos ellos les define según Laín, como hemos mencionado, el silencioso trabajo técnico tan alejado del talante predicador de sus antecesores, tales como Galdós, Costa o Macías Picavea. Según el Laín pístico: "Trabajo personal técnicamente suficiente, estar al día, creación original de cultura: tales son las notas diferenciales e inéditas de una generación de españoles" (**MP**, 113). El Laín fílico precisará más tarde sobre ellos: "«Generación de la Restauración» podría llamarse a esta espléndida gavilla de españoles. A ellos se debe la iniciación, sobre nuestro

suelo, de un cultivo original de la ciencia moderna. Movido por mi análisis de la polémica antes descrita -la de la ciencia española tratada por Laín en un apartado anterior-, a Menéndez Pelayo dediqué mi atención entre 1943 y 1944" (**HRF**, 90).

53. DC, 338. También en la conferencia del Colegio Libre de Eméritos correspondiente a la serie "Sobre la Cultura Española" -en el ciclo *Revisión de una vida intelectual*, (Febrero-Junio, 1989)-, dice Laín que Melchor Fernández Almagro felicitó la aparición del estudio sobre Menéndez Pelayo con las siguientes palabras: "Igual que Américo Castro libró a Cervantes de los cervantistas, tú has librado a Menéndez Pelayo de los menéndezpelayistas".

Distingue Laín entre lo que él denomina el "Menéndez Pelayo polemista" (1876-1883), y el "Menéndez Pelayo historiador", desde esta última fecha en adelante. Entre ambos hace notar nuestro autor un hiato hermenéutico y vital que separa fases de la vida intelectual del historiador santanderino, hiato marcado por el acercamiento y estudio de los autores europeos y, singularmente, los alemanes. La biografía de Menéndez Pelayo sería una vida "ascendente" - ni "monotemática" ni "pluritemática", según la clasificación lainiana-, ya que el santanderino se transforma progresivamente en "*más* historiador" no tanto por la perfección técnica alcanzada, sino por la visión que

logra expresar en torno al presente y al pasado (**MP**, 85-86). Como hemos dicho, es la creencia católica, el servicio que la religión y la fe pueden hacer a la sociedad secular, la característica fundamental señalada por Laín como hilo conductor de la vida y la obra del montañés.

Obviamente, la distinción lainiana entre las dos etapas vitales e intelectuales de Menéndez Pelayo marcó un hito en la historiografía dedicada a este autor. Por parte del régimen de Franco se hacía un uso interesado de la producción del santanderino, enfatizando políticamente las afirmaciones ultramontanas y polemistas (Véase, en este sentido a modo de un ejemplo entre muchos, la sesgada antología de textos titulada **Menéndez Pelayo. Orientador de la cultura española**, de A. M. Cayuela, S.I., Editora Nacional, 1939). La felicitación de Fernández Almagro viene no sólo a significar un apoyo moral por la obra bien hecha, sino además un espaldarazo a la convicción pística de Laín sobre una España hacedera, partiendo del doble pilar del diálogo entre vencedores y vencidos, y la asunción de la tradición que se plasme de manera efectiva en la convivencia correligada. "Fiel a muerte a lo esencial a cambio de ser irónico frente a lo accesorio", dirá Laín más tarde refiriéndose a la creencia católica, la libertad política y económica y el hábito esencial del idioma como integrantes del ser colectivo de España, cuando su convicción falangista se halla completamente quebrada (**ECP1**, 152). Rechaza, en consecuencia, de forma velada pero contundente, la retórica interesada del Régimen y sus

posiciones de intoleranciaEsta frase es, a nuestro juicio, trasunto -aplicado a su momento presente de rompimiento-, del dicho atribuido a San Agustín *In necesariis unitas, in dubiis libertas,* utilizado por Laín al referirse a Menéndez Pelayo. Véase, además nota 59 infra.

54. Véase Orringer, "*Medicus Hispaniae*", en *Arbor* CXLIII, Oct.-Nov. 1992, nº 562-563, pág. 51.

55. La *ejemplaridad* de la *idea* de españolidad se produce, para Laín, precisamente por su *universalidad*, entendida ésta en sentido histórico y ontológico. *Ejemplaridad* vendrá a querer decir a nuestro juicio, entonces, fundamento ontológico religado *a priori* a Dios. Dice Laín que José Antonio pudo haber dicho, invirtiendo a Unamuno, "Raza, patria, lengua, sí; pero humanas, ejemplares para los demás hombres, eficaces en el curso de la Historia Universal" (**V**, 325).

56. Laín enfatiza la catolicidad tanto de Menéndez Pelayo como de José Antonio Primo de Rivera. Alude al inequívoco mensaje católico de este último diciendo que la intención del fundador de la Falange Española era "mostrar al mundo, creadora y originalmente, que la idea nacional, la doctrina católica y la justicia social más exigente pueden ser trabadas en armónica unidad, en un «orden nuevo»" (**V**, 325).

57. Dice Laín que, para Menéndez Pelayo, en la España del Siglo de Oro se hallan fundidos "los tres ingredientes de la Historia Universal que más entrañablemente ama. Es el primero la fe católica, profesada en todas las formas del humano vivir con una altura pocas veces igualada: en la Teología como en la Milicia, en la Poesía culta como en la costumbre popular. El segundo es el clasicismo grecolatino tan redivivo en lo tocante al saber intelectual como a la belleza de la producción literaria. El tercero es el genio nacional español" (**MP**, 145-146).

58. Matizará con dos características más esta tríplice división: la de hombre "moderno" y la de "esteta". La preeminencia se la ofrece Laín a su condición de católico, esto es, de "pístico", que dará forma a la producción que, como "centauro ontológico", manifestará el montañés a lo largo de su vida. Oigamos al propio Laín definir tales características del biografiado: "Don Marcelino es lo que es, en cuanto el ser católico y el ser español se especifican en un modo concreto de serlo: el que le confiere su condición de historiador y el hecho de ser cada vez *más historiador*. Menéndez Pelayo es católico y español con una conciencia histórica de hombre «moderno» cada vez más despierta y acuciante, adquirida por su fundamental condición de historiador. Unase a esas cuatro notas definitorias la de esteta y tendremos las cinco dimensiones

cardinales en que se manifiesta la personal y creadora intimidad de don Marcelino, al menos en lo tocante a su obra escrita" (**MP**, 88-89).

59. Reafirma Laín la importancia y la exclusividad pística que la fe católica tiene en la vida y la obra del santanderino con las siguientes palabras: "Lo primero que debe anotarse... es la sólida integridad de su fe... En materias de dogma y moral su actitud de íntegro creyente es la intolerancia" (**MP**, 176). Añade nuestro autor que esa intolerancia no sólo es cordial sino también intelectual y teológica, aun a pesar de tratar de modo agapético -en tanto los otros son considerados seres personales hechos a imagen y semejanza de Dios- a sus enemigos dialécticos o písticos. Tal intolerancia religiosa se manifiesta en el uso que el montañés hace de la divisa paulina, *Instaurare omnia in Christo*. Por otro lado, junto a la intolerancia en materia religiosa, Menéndez Pelayo sostiene una defensa de la libertad individual en materias opinables, según Laín. La máxima -en este caso agustiniana- parece vertebrar la reflexión pística del joven polemista. *In necesariis unitas, in dubiis libertas* se corresponde, para Laín, con la preferencia renacestista del Menéndez Pelayo de la primera época.

60. Establece Menéndez Pelayo una neta separación entre fe y razón. Ello se plasma en las actitudes biográficas e

intelectuales que se corresponden con las sentencias ya mencionada -atribuída una a San Agustín, la segunda de San Pablo-, *In necesariis unitas, in dubiis libertas* e *Instaurare omnia in Christo*. El santanderino reivindica en su etapa de polemista la individualidad y autonomía de la razón, una vez reconocido y respetado el terreno de la fe. El dogma es uno de los pilares que fundamenta la vida en la fe, así como aquel conjunto de afirmaciones sobre lo trascendente al hombre, que otorga sentido y comprensión de la vida como transcurso y destino -tanto biográfico como colectivo- del ser personal. Para Menéndez Pelayo, la fe es fundamento y condición necesaria para cualquier ulterior situación del pensar. A ello corresponden tanto la "necesaria unidad" en materias de fe, como la escatológica "instauración" en la divinidad. Sin embargo el pensar toma forma diversa para el santanderino, siguiéndose de ello la inexistencia de una filosofía única que se derive de los dogmas teológicos. Según Laín, el Menéndez Pelayo quiere poseer de forma plena la "vivencia de la libertad intelectual" (**MP**, 179). Más adelante menciona nuestro autor que en el montañés tan preciosa es la primera divisa como la segunda (**MP**, 180).

Dice Laín a este respecto que el santanderino, en tanto "cristiano fervoroso y en cuanto a las enseñanzas de la fe, Menéndez Pelayo proclamaba la sentencia evangélica «la verdad os hará libres». Como hombre que anhelaba vivir en el Renacimiento, pensaba así frente al posible saber de

las cosas humanas y opinables: «la libertad os hará sabios». Y era tan urgente esa vivencia de la propia libertad, una libertad ganada por creer cristianamente en la Verdad, que en ella prefería demorarse, sin adhesión ni servidumbre a escuela alguna" (**MP**, 181).

Verdad -singularmente revelada- y libertad son, pues, los ejes que a juicio del Laín pístico, modelan la trayectoria vital del Menéndez Pelayo de la primera época. Claro es que esa libertad "en lo opinable" no se sale de los cauces estrictos de la creencia trascendente ni la pone en cuestión. "Católico a machamartillo" será una definición acertada que el santanderino dará de sí mismo.

61. Advierte Laín que se trata sólo de una metáfora usada por el montañés. En su uso, según nuestro autor, "no debe tomarse en cuenta el resultado, sino el propósito... una metáfora intelectual fundada, a lo sumo, en la comunidad genética de todos los descendientes de Adán y en la redención de *todos* los hombres por Cristo" (**MP**, 267).

El propósito de Menéndez Pelayo es, según Laín, intentar armonizar los conceptos dialécticos hegelianos y los positivistas sobre la historia con el dogma católico. Esto es, establecer paralelismo entre la existencia real de ciclos dialécticos y leyes históricas, junto a la existencia ontológicamente necesaria de un Dios personal

y trinitario, de la Providencia, de la existencia de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y de la redención, entre otros. La orientación del santanderino no es llevada a cabo, para nuestro autor, a través de la senda del concordismo -entendido como la armonización sin fisuras entre dogma y opción filosófica basada en aquel-, sino de la recreación intelectual, al modo joseantoniano de la "tradición con ánimo de adivinación". Esta recreación significa para Laín el hecho de que el ser personal retorne a las fuentes, que haga una regresión histórica, "de tal modo que esa verdad suya, filosófica y humana, forme un cuerpo inédito y bien trabado con la indefectible y teológica verdad revelada" (**MP**, 268). El ser personal, entonces, mediante el ejercicio de su razón, vuelve a hacer suyos y propios los conceptos históricos ontológica y escatológicamente fundados *a priori*, de modo que posea noticia articulada de su sustancial religación a "lo que hace que haya". Encontrando su real significación universal, el ser personal se encuentra a sí mismo, para Laín, como formando parte del reino de Dios.

62. Para Menéndez Pelayo, señala Laín, la historia posee un ingrediente poético consustancial. Ello se debe a que en la búsqueda de la verdad ideal que el hombre realiza -el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, esto es, el hombre primariamente católico-, y más si este hombre es historiador, la historia se convierte, en palabras de

Laín, "en una *ergomántica*... adivinación de los hombres por sus obras" (**MP**, 294). Y más adelante añade nuestro autor que es debido a ello por lo que "para nosotros, hombres cristianos y modernos, la *historia* ... tenga en su misma constitución un ingrediente poético: el que le da su participación en el reino de *poder ser*. El historiador no sólo se ocupa de lo que *ha sido*; también se emplea, por constitutiva necesidad de su oficio, en lo que ha podido ser" (**MP**, 295-296). Podemos comprobar, de nuevo, la aparición de la idea de "tradición con ánimo de adivinación" del fundador de la Falange.

63. Es la españolidad, para Laín, la coejecución y actualización de las tradiciones, historia y <u>*ethos*</u> diferenciado de ese ser personal nacido en un ámbito y en una historia determinada. Una definición explícita de españolidad la sigue el Laín pístico de las afirmaciones de José Antonio (**V**, 324-325). Españolidad es también para Laín el hacerse el ser personal "noticia articulada" de pertenecer vital, pística e intelectualmente a esa determinada tradición histórica, que ha plasmado moldes y actitudes específicamente cristianos a lo largo del tiempo.

64. Copio la cita recogida por Laín (**MP**, 99), tomada de *Ciencia*, I, 114: "La generación presente... se formó en los cafés, en los clubs y en las cátedras de los krausistas;

la generación siguiente..., si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas".

Más adelante Laín, reforzando esta idea de Menéndez Pelayo, añade que nadie "es capaz de hacer una obra intelectual en verdad importante si no está, como con insospechada hondura suele decirse, «a la altura de su tiempo». Esa es la altura que Menéndez Pelayo va a ir conquistando intelectualmente, desde los años en que nada quiere con ella, absorto en la contemplación del pasado" (**MP**, 247).

Para Laín, en consecuencia, si la trayectoria del santanderino fue rectificada por propia voluntad, debido a la evidencia de su cortedad de miras, lo mismo puede suceder con su proyecto convivencial colectivo. En efecto, abrirse a Europa -a la cultura europea que no choque frontalmente con las creencias católicas fundamentadoras y definidoras del ser de España-, va a ser el lema de su proyecto "asuntivo y superador". Esto es, absorber -sin renunciar a las raíces písticas- la ciencia y la cultura "a la altura de su tiempo" para que España supere el problema ontológico que subiste todavía para Laín en 1944.

Del mismo modo que el historiador Menéndez Pelayo quiere abrirse a Europa, y se vuelve más reposado y reflexivo, lo propio sucede con Laín. Nuestro autor se da cuenta de su fracaso como portavoz de una opción pística,

política y cultural "asuntiva y superadora", pero no quiere renunciar a su convicción más profunda de "escribir para convencer". Laín advierte que la única solución para España y su convivencia efectiva, su cultura y su ciencia es abrir las puertas a Europa, conservando sin embargo la base pística diferenciadora. En consecuencia, es para nuestro autor de capital importancia la creación intelectual no arbitraria ni nostálgica. El intelectual debe tener, para Laín, sólida formación histórica y aguda conciencia del "problema" que su tiempo le plantea. Ser actual, estar "a la altura del tiempo" consiste en discriminar cuidadosamente entre la adhesión nostálgica a "un tipo cualquiera de sabiduría antigua... o la osadía creadora, el acto de arrojarse a la conquista de una inédita tierra de promisión intelectual. El *quid* está en no hacerlo sin raíces en la tradición intelectual. El intelectual es el hombre a quien menos permitido está el adanismo" (**MP**, 251).

Sobre los avatares del proyecto "asuntivo y superador", cfr. **DC**, 267-381. Además, cfr. Ridruejo, D. **Escrito en España**, G. del Toro, Madrid, 1976, 111-144.

65. Conviene recordar que la fecha de publicación de **MP** es de 1944. La situación de la vida intelectual de España se refleja de manera indirecta en la obra de nuestro autor. Demanda con ella, por una parte, un resquicio de libertad intelectual. En este sentido puede aplicarse al mismo Laín

la sentencia agustiniana -*In dubiis libertas*- que resalta nuestro autor en Menéndez Pelayo. Demanda Laín, por otro lado, un proyecto convivencial común que tiene por base, como hemos mencionado, la fe y la correligación.

Frente a una retórica "vuelta atrás" -del tipo como pretendía el Menéndez Pelayo polemista, pero interpretada por las instancias del Régimen como un retórico y añorado "Imperio de las Españas"-, quiere Laín ahondar en las raíces de la tradición del ser colectivo de España para salvar un presente desorientado. En ese presente desorientado vive un puñado de hombres lúcidos -el «nosotros» aludido en **SCE**, 13 y en **ECP2**, II, 10, Laín a la cabeza, ya que se hace eco de ellos- que confían en la posibilidad hacedera de un proyecto asuntivo y superador, desde los supuestos del totalitarismo político y la escatología cristiana (Cfr. **DC**, cap. VI). Cfr. infra, nota 92.

66. Nota sobre las claves hermenéuticas de Zubiri y Ridruejo.

En **GEH** y **G98**, como proemio introductorio, se encuentran unos testimonios de agradecimiento y dedicatoria a dos seres personales relevantes en la vida intelectual y política -pero sobre todo convivencial- de nuestro autor. Son estos testimonios la "*Carta a Xavier Zubiri*", que antecede a su metodológico estudio sobre las generaciones

(**GEH**), y la "*Epístola a Dionisio Riduejo*", que inicia la monografía sobre los hombres del 98 (**G98**). Esos dos testimonios tienen, a nuestro juicio, carácter de reivindicación crítica en lo que atañe a las consecuencias del "problema de España" en la circunstancia histórica coetánea del Laín pístico. Su relevancia en nuestro trabajo se debe, según creemos, al importante valor simbólico que estas dedicatorias tienen. Están motivadas, en nuestra opinión, por la religación en una "común fe en algo" que -de modo distinto- experimenta nuestro autor, tanto con Xavier Zubiri como con Dionisio Ridruejo. Consideramos que ambos testimonios son claves hermenéuticas para entender, de modo complementario, el estado de fe quebrantada en que se encuentra ya, por estas fechas, el proyecto "*Sobre la cultura española*" y, como consecuencia, la labor ontologizadora de Laín sobre el ser o no ser de España.

Encontramos, en ambas notas prologales, la caridad -*agápe*- cristianamente entendida como primer elemento común. El segundo nexo de unión entre ambas es, a nuestro parecer, el sentido del deber que tiene Laín -en cuanto se siente católico pístico y agapético- hacia la amistad y hacia la verdad. Estimamos que aquí aparece entre líneas, como sustentación de ambos testimonios, la repetida sentencia lainiana de "*amica veritas, sed etiam amicus Plato*". En tercer elemento común lo encontramos en el doble vínculo en el que Laín se siente instalado con esos dos seres personales españoles. Uno de ellos es compartido: la

creencia católica. El otro es específico: la actividad de pensar, con el filósofo; la tarea de soñar, con el político-poeta. En otras palabras: el doble deber hacia la amistad y hacia la verdad, movido por una ideal convicción política, una creencia pística y un fílico sentimiento de correligación *a priori* a Dios, lleva a nuestro autor a ofrecer público homenaje a dos seres personales que de maneras diversas, son relevantes y no prescindibles en la España de mitad de los años 40. En otras palabras: ambos testimonios son respectivas llamadas de atención, según creemos, a los españoles cavilosos que deseen evitar la normativización de la filosofía -singularmente, de la metafísica, tomismo integrista al fondo- y la estéril normativización de la vida política española que Laín desea "asuntiva y superadora". Propone Laín, en síntesis, pensar con rigor y soñar creadoramente, en la época en la que ya está acaeciendo el quiebro definitivo de su proyecto "*Sobre la cultura española*".

Comienza la "**Carta**" con una cita de San Pablo, *Induamur arma lucis*. Fiel a su íntima convicción pística, "asuntiva y superadora", Laín escribe para convencer, como hemos podido comprobar. Sólo se convence, piensa nuestro autor, mediante la conducción -a través de la palabra- hacia el esclarecimiento de las cuestiones que la mente cavilosa pone ante sí. El arma del intelectual debe ser, en consecuencia, su modo de convertir en "noticia articulada" lo que previamente se le ha manifestado como

"problema", esto es, la luz que derrame con mayor o menor penetración la mente escudriñadora y el talante inquieto del buscador de la verdad. Cree el Laín pístico que el Zubiri de los años 40 es "una de las tres cabezas europeas" (**DC**, 301). Pondera en el pensador vasco su atenimiento "al imperativo del concepto" (**GEH**, 12). En consecuencia halla que Zubiri ejerce su labor filosófica con estricta sujección a la búsqueda de la verdad, a través del rigor conceptual y de la universalidad. Es desde esta afirmación de la valía de Zubiri como Laín blasona su amistad y su magisterio. Le resulta inadmisible a Laín, en consecuencia, su preterición por parte de las instancias oficiales (**DC**, 301-302).

Las dos menciones que el Laín pístico realiza acerca de Zubiri en su breve prólogo tienen, como hemos mencionado, un significado simbólico de extraordinario valor. Blasonar su discipulado y amistad y mostrar la afilada conceptuación del pensador vasco conllevan, en nuestra opinión una actitud reivindicativa clara, desde una postura pística, "asuntiva y superadora". En dos conversaciones privadas -diciembre de 1991, febrero de 1993- a preguntas del doctorando, don Pedro Laín confirmó esa intención reivindicativa, por considerar vejatoria e injusta la actitud de la España oficial con Zubiri y Ridruejo.

A éste va dedicada la *Epístola...* que encabeza **G98**.

Tienen sus páginas una intención marcadamente "asuntiva y superadora", ya que la segunda característica que une a Laín con Ridruejo es el sueño común de una España hacedera, desde los supuestos del falangismo pístico. Reconoce nuestro autor la triple deuda contraída con los hombres del 98 por parte del grupo generacional que en el Burgos bélico acrisoló su fe e ideales comunes y su amistad. Deuda idiomática, estética y española, la denomina Laín (**ECP2**, II, 13). La primera la cifra Laín en los modos idiomáticos novedosos, en una influencia clara y decisiva de estos hombres, en el modo español de decir las cosas, de articular conceptos en palabras. Su obra escrita, pues, se hace patente en el ser colectivo español. La segunda deuda se refiere al modo de contemplación y de figuración expresiva de la realidad española que los hombres del 98 han impreso en la sensibilidad de los seres personales y del ser colectivo de España. La tercera es, en lo que al problema de España atañe -en particular al modo pístico, "asuntivo y superador" de vivirlo por parte de Laín, Ridruejo y el "grupo de Burgos"-, la más hondamente sentida y expresada por nuestro autor. En ella reconoce como propio el ensueño de una España posible y convivencial que a todos sus miembros les movía -gracias a los del 98- en cuanto para ellos era "llegada la hora de esa tan esperada síntesis de España" . Ese sueño de España es, para Laín, estéticamente compartido con los hombres del 98, ontológicamente prefigurado a través de la realización histórica y la acción política. Es también ese sueño de

España manifestado patrióticamente ya que, para nuestro autor, lo que le ha urgido a escribir esa biografía "ha sido el amor a la verdad y mi dolorida pasión por el decoro de España" (**ECP2**, II, 14). Como español que siente el dolor del problema de España -que sabe compartido por Ridruejo y los miembos del «*ghetto* al revés» de Burgos- así, como españoles más que como literatos, quiere tratar a los hombres del 98. De ahí que Laín centre su estudio en la biografía del parecido generacional, que tiene el problema de España como motivo central de los desvelos literarios de todos ellos.

Laín, al dedicar el libro a Ridruejo, reconoce el malogro y la evanescencia del sueño de España coejecutado por ambos, "sabiendo que aquellos sueños a la vera del Arlanzón no pasarán jamás de serlo" (**ECP2**, II, 14). Se le ha hecho patente ya a nuestro autor, a la altura de la Pascua de 1945, la inutilidad de la fe puesta en las posibilidades históricas y operativas de un credo "asuntivo y superador" tras las secuelas de intolerancia de una guerra civil que ha evitado sistemáticamente la construcción de una nueva España y el diálogo convivencial con el vencido.

Reconoce Laín, para terminar, que mientras compuso **G98** se dedicó a "leer, pensar y soñar" una España posible y que, a partir de ahora cesará en su empeño de historiador de la vida y el pensamiento de España. "No cambiará la

índole de mi actividad espiritual", nos dice más adelante (**ECP2**, II, 17). Esto es, seguirá ocupado y precupado por el problema y el sueño de España, pero de un modo más íntimo, sin querer ejecutar una actividad -siquiera sea la de escribir para convencer, para esclarecer conciencias con la luz del entendimiento y la razón- que se ha revelado cada vez más imposible e inútil.Sin embargo, años más tarde dará conclusivo término a ese proyecto. Será ya lo que denominamos la subfase de "asunción transfalangista", que tendrá a **España como problema** (**ECP1**) como resultado.

Ridruejo, por su parte, responde a la *Epístola...* de Laín con un artículo, "El 98 en nosotros", fechado en diciembre de 1945 (**En algunas ocasiones**, Aguilar, Madrid, 1960, pp. 429-434). A éste acompañan dos más, fechado uno en 1953 y el otro de 1957. El primero de ellos se hace eco de la publicación de **ECP1**. Adivina, en tanto amigo, el sentido íntimo de la dedicatoria lainiana. Como español y como hombre de letras dice Ridruejo ser capaz de comprender su generosa necesidad al tratar de ahondar en el "problema de España" a través de la pesquisa biográfica sobre los del 98. El sueño de estos hombres es expresado por Ridruejo, asimismo, como una deuda. Reconoce Ridruejo que su despertar a vida de España se produjo por la obra y la palabra de los miembros de esta generación. Y, como ellos, el sueño de España se había convertido -tras el fracaso de la opción política "asuntiva y superadora"- en un ideal. Algo diferencia a esa generación de literatos del

desterrado de Ronda, según su propia expresión. Es la certidumbre que, respecto al problema de España "mi deber y el tuyo y el de los más de nosotros era el de revisar, ahondar, enriquecer y hacer fecunda nuestra personalidad, ya que no nos era posible servir de modo más directo a nuestros ideales" (pág. 431). La herencia del 98, que es asumida por Ridruejo, es "la disconformidad con una patria triste y pobre, unos lúcidos proyectos para regenerarla y luego, sólo luego, el sueño de una España ideal". Termina el político comprendiendo la posición de abandono definitivo del proyecto "*Sobre la cultura española*" por parte de Laín advirtiendo de modo indirecto, sin embargo, que quedan como cuestiones pendientes la evaluación del pasado reciente, del propio ideal "asuntivo y superador" y, sobre todo, la revisión propia, ya que en su opinión "unos y otros y todos andamos necesitados de ponernos de acuerdo con nosotros mismos y de poner en claro nuestras intenciones y nuestras posibilidades" (pág. 434).

67. Laín realiza con esta monografía un esbozo de filosofía de la historia, que utilizará como apoyatura teórica a la hora de abordar el problema del estudio y descripción de los problemas intelectuales de la generación del 98. Como hiciera en la primera parte de **MP** -dedicada al quehacer del biógrafo, su método de conjetura entimemática de probabilidad y sus dificultades de concreción biográfica-, en **GEH** aborda el desarrollo del proyecto histórico del

hombre, sus bases ontológicas, las posibilidades de manifestación histórica y la novedad creadora del ser personal históricamente situado. Laín divide esta obra en siete capítulos, cinco de los cuales los dedica a establecer las bases ontológicas de su esbozo de filosofía de la historia. En los dos últimos aplica las consideraciones y resultados previos, al concepto de "generación". Se puede apreciar aquí, a nuestro juicio, el primer intento lainano de aplicar la concepción hermenéutica orteguiana de «historia como sistema»; esto es, los dos últimos capítulos de **GEH** los dedica a hacer revisión histórica sobre el problema de las generaciones y a esbozar su propia teoría acerca de tal cuestión. Sin embargo, no aplicará con plenitud tal método hasta 1950, con la elaboración de **HC**. Desde entonces ha sido este método hermenéutico el utilizado por Laín en sus monografías.

Conviene tener en cuenta que, para nuestro autor, "la biografía es la unidad elemental de la Historia" (**MP**, 24), mientras que la generación es "la suma histórica de biografías coetáneas" (**MP**, 114). Laín entiende este último concepto como "suceso histórico más o menos convencional", y no como "categoría historiológica" (**GEH**, 281). Luego el tratar de realizar una pesquisa histórica sobre la generación ha de enfrentarse con la realidad ontológica, para nuestro autor, de que toda ordenación que pretenda ser absolutamente válida históricamente "ha de venirle a la

Historia desde una realidad sobrenatural en que se cree, o desde las fracciones cósmica o biológica del mundo humano" (**GEH**, 276).

68. Para Laín existe *indefinición geográfica* de una generación, porque para la constitución de ésta no es necesaria una proximidad física de nacimiento o de residencia; en último término, la geografía no es una categoría definitoria, ya que "la generación consiste en un parecido histórico" (**GEH**, 295). La *indefinición social* viene dada por el hecho de que las generaciones son "el rostro visible y gesticulante de una tácita muchedumbre humana" (**GEH**, 296). La *indefinición cronológica* es un hecho, ya que el intento de hacer unas fechas más importantes que otras es, para Laín, "poner puertas al tiempo" (**GEH**, 297). Existe también, para nuestro autor, *indefinición temática* ya que no hay temas exclusivos y privativos de una generación en concreto; así, según Laín, las generaciones históricas "están siempre compuestas pos subgrupos generacionales que difieren entre sí por los temas y el estilo de su operación histórica, sin mengua de su general comunidad" (**GEH**, 297-298). Por último para nuestro autor existe *indefinición de la convivencia* ya que "el parecido histórico de un grupo generacional no excluye un antagonismo entre las personas que lo componen" (**GEH**, 298).

69. La fundamentación histórica y metafísica de la reflexión generacional se encuentra, como hemos señalado, en **GEH**, capítulos I al V. De los dos capítulos restantes, el primero de ellos lo dedica a pasar revista a la historia precientífica y científica del concepto (Ranke, Dilthey, O. Lorenz, Ortega, Petersen, Pinder, Wechssler, Drerup, Mannheim). En el siguiente y último del libro se establecen los conceptos teóricos acerca de lo que la generación es y significa. Hacer, para Laín, la historia de una generación es realizar la biografía de un parecido, es decir, rastrear la serie discontinua de sucesos históricos de los seres personales. Para nuestro autor, lo hemos visto con anterioridad, el hombre es un "centauro ontológico", un ser personal que puede ser definido como la simultánea -dual y unitaria- combinación de hecho y suceso. Hecho, en cuanto es cuerpo y psique. Suceso, en tanto el ser personal es biografía intencional y espíritu transhistórico.

Como hemos indicado en nota 66 supra, Laín realiza además, en estos dos últimos capítulos de **GEH** su metódica división de la investigación en dos partes: historia y teoría. Lo pondrá en práctica de modo continuado -y siguiendo el imperativo orteguiano de «historia como sistema»- a partir de **HC** (1950). Su germen, sin embargo, aparece en los capitulos mencionados de **GEH**. Esta obra está pensada por Laín como introducción metódica al de la

generación del 98, y no como su parte histórica. **GEH** sigue la pauta de la primera parte de **MP**.

70. Laín dedica por entero el capítulo II de **G98** (**ECP2**, II, 40-63) a dar cuenta de las posturas acerca tanto de la datación de la generación en cuestión como de sus características. Recoge las opiniones de *Azorín* y Baroja, en cuanto a lo que la generación acaso fuera. Más adelante contrasta las visiones de M. Fernández Almagro (pp. 49-51), para quien la clave se halla en el carácter preponderantemente literiario de la generación en cuestión. Para Salinas la existencia de la generación es indudable ya que corrobora la clasificación establecida por Petersen (pp.52-54). La tercera visión del 98 elegida por Laín es la de E. Giménez Caballero, consideración política sobre todo. Para este último existe una generación del 98 de la cual se declara "nieto", ya que en su propia generación aparece de nuevo tanto "el problema de España" con el que bregaron sus "abuelos" como las mismas actitudes de "grito", "rebeldía" y "disconformidad". Los fustiga, eso sí, por haberse integrado cómodamente en la República de 1931. Laín, por su parte, traza los contronos de la generación del 98 con el expediente de su "indefinición" (pp. 58-61), ya expuesto en **GEH** (pp. 295-299).

71. La fuente que utilizamos es la edición que con el

título de **España como problema**, reunió Laín en 1956 sus escritos del proyecto sobre la cultura española, en dos tomos. En el primero, se encuentran, por este orden, **El problema de España en el siglo XIX** (págs.23-72) [publicado en 1943 dentro de **SCE**, págs. 21-98], con un *Apéndice de 1955*; **Menéndez Pelayo** (págs. 75-369); y **Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal** (págs. 373-449), con un *Apéndice de 1956*. En el segundo, **La generación del noventa y ocho**, precedida de la *Epístola a Dionisio Ridruejo* (págs. 9-391); **España como problema** (págs. 393-454); y diversos *Apéndices* de fechas varias -**Dos notas sobre Ortega y Gasset** (pp. 457-464), de 1947; **Sobre el ser de España** (pp.465-497), fechado en 1950; **La espiritualidad del pueblo español** (pp. 498-516), de 1950; **Sobre la Universidad hispánica** (pp.517-537), 1953; **Xavier Zubiri en el pensamiento español** (pp.539-549), 1952; **La ciencia española** (pp. 550-562), 1952. El *Epílogo* (pp. 565-576) es de 1955. Como nuestro trabajo está ceñido a la etapa pística de Laín, sólo utilizaremos los trabajos de 1948 hacia atrás.

Como adelantamos en nota supra, en adelante, para abreviar, denominaremos a esta obra **ECP2**, junto con la indicación de sus tomos. La diferenciamos así de la que tiene el mismo título, escrita en 1948. A ésta última la hemos abreviado como **ECP1**.

72. Para los hombres del 98 es Madrid imagen de lo mezquino

y lo inconsistente. Todos ellos ofrecen una imagen impresionista y sentimental de la capital de España teñida de descontento. La insatisfacción que les produce en el ánimo es el reflejo, según nuestro autor, del rechazo visceral que todos ellos sienten por el presente histórico de la España que les toca vivir. Por otro lado, el centro de España es para ellos las diversas provincias que la forman. Su descubrimiento del paisaje de Castilla, de sus gentes y el compartido ideal de libertad y anticentralismo que la Edad Media representa para ellos lo esencial de la tradición histórica española.

Representa Madrid el "compendio, espejo y símbolo de España" para Laín (**ECP2**, II, 127). Como metáfora del centro ontológico e intencional de España, nos presenta nuestro autor la condición de ciudad actualizadora de la historia de España. Ello se debe al designio histórico con que fue proyectada. Centro geográfico de la Península es, para Laín una ciudad con mucho pasado pero sin tradición, lo que le da la característica de ser disolvente de lo que sobre su suelo sucede. Madrid siempre está haciéndose, tiene "sed de puro presente" (op. cit., 124).

Llama la atención de nuestro autor el marasmo proyectivo del que Madrid es una consecuencia. En ello encuentra la prueba de que la ciudad posee como elemento consustancial una condición "campamental". Según nuestro autor, el plan arquitectónico de Madrid es esencialmente

antagonista. Los edificios construídos en períodos diferentes desconocían o se enfrentaban abiertamente con lo ejecutado y construído en otras épocas, próximas o remotas. También, como hemos mencionado, Madrid es para Laín compendio de la historia de España, de lo mejor y lo peor de ella. Como consecuencia, reflejo del antagonismo profundo de la historia española, y de su indefinición ontológica. Madrid es, según él, "vórtice absorbente y actualizador de toda la vida de España, nutrido por un constante acarreo de lo mejor y de lo peor, no es tan sólo la actualidad histórica del país, es también su compendio y su espejo" (op. cit., 126). Pone, pues, nuestro autor en pie de igualdad la indefinición ontológica de España con la situación de inseguridad e inestabilidad ontológica de esa circunstancia al tiempo geográfica e histórica que es Madrid, entendida esta ciudad como centro geográfico, histórico y ontológico en el que tiene lugar el precipitado histórico de los acontecimientos colectivos españoles de los últimos siglos. En esta metáfora lainiana, idealista y heurística, podemos encontrar la dualidad "hecho"-"suceso"que nuestro autor aplica al ser personal, entendido como "centauro ontológico". Madrid es tanto hecho físico como acontecimientos sustantivos que obran sobre el ser colectivo de España. Madrid es tanto centro ontológico dinamizador de la vida del ser colectivo español, como espejo absorbente y difusivo de ella. Existir con plenitud ontológica es existir de forma sustancial en la historia para Laín, hacer obra perdurable en ella. Así, manifestar

el ser personal español en obras sucesivas y discontinuas, biográficas y eficaces es afirmar el ser de España como codestino histórico de una nación. De ahí que la comparación del ontológico "problema de España" con la problematicidad ontológica de su reflejo especular y simultáneo precipitado histórico -metafórico "centro intencional" del alma española, torturada y antagonista de sí misma- sea una consecuencia coherente, creemos, de la todavía postura lainiana de la "asunción de la tradición operativa".

73. Distingue Laín como pertenecientes a los miembros destacados de todos los seres personales históricos y coetáneos de la "generación del 98" a dos grupos de escritores y uno de pintores. Está el primero formado por Unamuno, Ganivet, *Azorín*, Maeztu, A. Machado y en menor medida Pío Baroja. La obra de todos ellos, según nuestro autor, "está muy directamente afectada por la situación histórica de España de que el desastre es un símbolo". El segundo lo formarían Valle-Inclán, Benavente y Machado (Manuel) que para Laín son "literatos puros". Los pintores coetáneos y pertenecientes a esta generación son Zuloaga, Regoyos y Santiago Rusiñol (**ECP2**, II, 62). Existen, además, como miembros de la generación del 98, hombres de ciencia tales como Menéndez Pidal y Cejador.

74. Cfr. **DC**, 341-343. Además, **HRF**, 96-105.

75. Para Laín que "por obra de la condición creyente y soñadora de los hombres, el patriotismo consiste siempre en amar una determinada idea de la patria. Uno no ama a todas las Españas históricamente posibles -rojas, azules, blancas o amarillas-, sino tan sólo a las que se aproximan más o menos a la imagen utópica de la España perfecta que como modelo y patrón de su patriotismo tiene en su alma" (**ECP2**, II, 143).

En nuestro autor, como hemos comprobado repetidamente, el ser personal es ontológicamente pístico y proyectivo. La creencia en la que el ser personal se encuentra -en tanto "centauro ontológico"-, le lleva a tomar partido por un determinado ideal. A través de la "asunción de la tradición operativa" que Laín está llevando a cabo en su proyecto "sobre la cultura española", su propia idea de la España convivencial toma forma concreta. Ideado con un afán simultáneamente cultural y político, el proyecto ontológico, antropológico e histórico lainiano "sobre la cultura española" es el resultado de la afirmación de la creencia como fundamento onto-epistemológico en todas las dimensiones de la realidad del ser personal. Sin embargo, ya por las fechas de la composición de **G98**, esa fe en el ideal "asuntivo y superador" -de una España correligada coexistencialmente y codestinada de modo transhistórico, al menos en su concepción falangista- estaba bastante

quebrantada (**DC**, 318-320; 343-344). Reafirma Laín en otra parte que la interrupción de su empeño se debió tanto al deseo de realizar plenamente su labor de historiador de la medicina como también al hecho "de la discrepancia entre lo por mí visto, la torpe política cultural de aquella España, y lo por mí deseado, el logro de una cultura española capaz de continuar, vigorosa y originalmente su brillante tradición inmediata". ("Mi encuentro con Américo Castro", págs. 109-119, en **Homenaje a Américo Castro**, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1987, pág. 111).

76. Para Laín, además del "patriotismo del desear" propugnado por Baroja, se encuentra el "patriotismo del hacer". Este último lo entiende nuestro autor no sólo como una realidad sino también como un deber. Continúa diciendo que "Baroja contestaría que él ha hecho un centenar de libros, de los cuales más de una veintena quedarán en las antologías; y que, además, él no ha sido político sino escritor. Terminaríamos, en suma, discrepando en nuestros juicios acerca de esa innegable «realidad» de la vida española, y en nuestras ideas en torno a ese «bien» que el patriota debe desear" (**ECP2**, II, 145-146, nota 3).

Para Laín, el patriotismo de los hombres del 98 es diferente del de los miembros de la generación del 70. Como observábamos más arriba, el patriotismo de estos últimos es para nuestro autor, "más profesoral que sentimental".

Frente a este patriotismo profesoral, el del grupo del 98 es estético, cordial e intelectual, lo que les lleva a prefigurar una España soñada como ideal. Este ideal es sueño esperanzado, pero no eficazmente operativo, tanto para las vidas cotidianas auténticas de los seres personales -religados *a priori* a Dios- como para la manifestación actual y pujante del ser personal colectivo de España. A Menéndez Pelayo, a juicio de Laín, su creencia católica y castiza en el ser esencial de España y lo español le impulsa a esbozar acciones concretas para la definición ontológica y recuperación histórica de España. Los hombres del 98, por el contrario, en su condición de literatos, poseedores de una visión primordialmente estética de España, ausente en ellos una concepción católica expresa del hombre y de la historia -con la excepción de Unamuno- les hace ineficaces para pergeñar salidas operativas y hacederas sobre la indefinición ontológica del ser colectivo de España. Desde una posición pística, "asuntiva y superadora", no comparte Laín muchas de sus posturas religiosas, intelectuales e históricas. Sin embargo, la deuda de los españoles con ellos, dice nuestro autor es a la vez idiomática, estética y española (**ECP2**, II, 13). Esta última la entiende Laín como la crítica que, a través de la literatura, realizan sobre el presente de su España contemporánea. No obstante, para el Lain pístico esto es insuficiente, ya que no logran aprovechar el empuje de su ideal soñado para darle efectividad real.

77. Abundan los dicterios de los hombres del 98 sobre la versión moderna de la vida de España. Dos notas son de destacar, sin embargo, y Laín tiene buen cuidado en señalarlas. Se refiere la primera al rechazo de la tecnificación por la tecnificación misma, y la consiguiente evasión estética. "Prefieren el paisaje a la fábrica", nos dice Laín. Llama la atención nuestro autor sobre la postura de coherencia intelectual que mantienen los del 98 sobre la regeneración científica y técnica de España. Aunque todos ellos hablasen de la conveniencia de la regeneración mediante la técnica, dice nuestro autor que "en su contribución a la campaña regenerativa hubo más alharaca que convicción real y verdadera" (**ECP2**, II, 148, nota 1).

La segunda nota destacada por Laín es la aceptación moderna que los hombres del 98 hacen de la democracia como convivencia política. Laín no utiliza la palabra "democracia" expresamente, creemos que debido tanto a su connotación republicana y prebélica, como también al hecho de estar instalado en un ideal "asuntivo y superador", que no necesita de la pluralidad de los partidos políticos y del mecanismo electoral inherente a su funcionamiento. La libertad de expresión es asimismo, para los del 98, consustancial a esa forma de entender la convivencia. No obstante lo anterior, hace notar nuestro autor cómo todos ellos Unamuno, *Azorín* y Baroja, en primer término- condenan la inanidad de la vida española en general con adjetivos

descalificatorios. Polémica agria y no constructiva de los partidos, cobardía civil, dogmatismo e intransigencia, grosería intelectual, incultura de los españoles, ausencia de juventud regeneradora y con empuje, inconsistencia de la vida española, tristeza vital. Todos ellos dicterios críticos sobre la realiad española en la que viven.

Es de destacar, sin embargo, la forma cómo en notas a pie de página, quiere ser Laín "pontifical", en cuanto extendedor de puentes de entendimiento entre los agnósticos miembros del 98 y los creyentes católicos que pudieran leer tanto a A. Machado y Baroja, condenándoles por expresar ideas irreverentes. Le hace, en consecuencia, una reprimenda pística al tratamiento que hacen Machado y Baroja del tema religioso y de sus ministros. Respecto a los versos machadianos, "esa España inferior que ora y bosteza/ vieja y tahur, zaragatera y triste/ esa España inferior que ora y embiste/ cuando se digna usar de la cabeza...", apostilla Laín en nota lo siguiente: "El retrato es manifiestamente brutal e injusto. Si el espíritu cristiano de los españoles que oran no es en todos ellos suficientemente acendrado y consecuente, decir eso de la «España que ora» es una brutal injusticia. Antonio Machado no conocía suficientemente esa España. Lo peor que puede decirse de esos cuatro versos es que son indignos del poeta Antonio Machado" (**ECP2**, II, 157, nota 1). Creemos que esta nota a pie cumple el imperativo lainiano de ser tanto "pístico" como "pontifical". Como católico militante en una

España oficialmente católica, no puede aceptar Laín lo que considera una generalización abusiva. Como intelectual y estudioso, simplemente como hombre de a pie, no desconoce nuestro autor la práctica repetitiva y estéril de la fe, que da origen a esta pintura machadiana.

Hace referencia Laín a un pasaje de Baroja en **Camino de perfección** de parecidas características, con el añadido del cáustico estilo barojiano. Dice así: "Sólo por el aspecto artístico de la ciudad podía colegirse una fe que en las conciencias ya no existía... los curas, la mayoría de ellos con sus barraganas, pasando la vida desde la iglesia al café, jugando al monte, lamentándose continuamente de su poco sueldo; la inmoralidad, reinando; la fe, ausente, y para apaciguar a Dios, unos cuantos canónigos, cantando voz en grito en el coro, mientras hacían la digestión de la comida abundante, servida por alguna buena hembra". Ante esta cita, responde Laín: "¿De dónde se ha sacado Baroja que esa soez pintura sea el retrato *característico* del cura y del canónigo españoles? Hechas tales afirmaciones con ese aire de juicio absoluto, son manifiestamente falsas y, por lo tanto, inadmisibles" (**ECP2**, II, 161, nota 2). De nuevo, Laín no acepta tales manifestaciones como católico, pero no desconoce tampoco la realidad como hombre observador.

78. Matiza nuestro autor que sólo en los textos de Unamuno

y Ganivet "hay una doctrina relativamente sistemática sobre la historia de España y acerca de las consecuencias de esa historia por los años de la Restauración y la Regencia. En la obra de los demás -*Azorín*, Baroja, Valle-Inclán, A. Machado, Maeztu- apenas hay otra cosa que alusiones volanderas o juicios al galope" (**ECP2**, II, 163-164). Sin embargo, todos ellos coinciden en juicios valorativos acerca de la historia de España: libertad y alegría de la Castilla primitiva, juicio admirativo y frío de los siglos XVI y XVII, ruina de España por adhesión a formas de vida del siglo XVII, abominación a las formas decimonónicas españolas de europeización, sueño de una nueva época en la que España sea ontológicamente plena, sueño de ser ellos los protagistas de la realización de plenitud ontológica de España. Veamos el ejemplo que nuestro autor nos muestra sobre Unamuno.

Descubre Laín una triple respuesta unamuniana a la vivencia encontrada entre su ideal y la España que contempla. La primera es la estimación negativa de muchas acciones de los innovadores, por el hecho de ser españoles como realidades ontológicas personales -hábitos de vida, modos de ser. La segunda es el rechazo a esa parte de la historia española dependiente de "los hábitos y las posturas que en los conservadores del pasado le disgustan" (**ECP2**, II, 164). La tercera la cifra Laín su actitud de partición en dos de la historia de España: una, rechazable, "causa de lo que a él le desplace en la España que ve ...

otra, pábulo de su amor a la patria y cimiento de su esperanza en ella y en sí mismo, pura y delicada" (**ECP2**, II, 164-165). Contempla asimismo Unamuno, según Laín, cinco características fundamentales de pervivencia de la "casta histórica": dogmatismo intelectualista, espíritu inquisitorial, fosilización del espíritu religioso, entendimiento nacionalista del patriotismo y concepción militarista del Ejército (**ECP2**, II, 166-177).Frente a ellas, progugna Unamuno una España posible, según Laín, basada en el quijotismo que pudo ser el fugaz humanismo del siglo XVI.

79. Según Laín, los hombres del 98, al igual que Menéndez Pelayo, son también casticistas, pero de índole diferente, ya que su casticismo no es unívoco. Así, para los del 98, siguiendo a nuestro autor, "la casta española es una entidad potencial relativamente equívoca, capaz de manifestarse en figuras históricamente diferentes... lo que suele llamarse «casticismo español» -el conjunto de los caracteres que singularizan la vida y la obra de España en los siglos XVI y XVII- es tan sólo una forma histórica entre todas las que puede adoptar la casta española; y, desde luego, no la más idónea. Frente al optimismo historicista de Menéndez Pelayo... sostienen los escritores del 98 un optimismo soñado, futurista, según el cual nuestra perfección no tiene por qué coincidir con nuestra grandeza visible" (**ECP2**, II, 205).

80. Dice Laín que Castilla, "la Castilla primitiva de Berceo y el Arcipreste, es para los soñadores del 98 el manantial de la historia de España: un borbollón de agua clara que cantaba con la pureza y la alegría de la aurora. Esa Castilla virginal y auténtica es la que secretamente buscan los hombres del 98 cuando, por apartarse de la ampulosidad en torno, prefieren la sencillez y la espontaneidad de los primitivos" (**ECP2**, II, 338).

81. Véase Orringer, art. cit. en nota 3 de la introducción y nota 10 supra. "Escribir para convencer" es una divisa del Laín pístico. La palabra, que se asienta en la verdad -en la formulación lainiana- ofrece sentido suasorio a quien la escucha (Véase supra capítulo II, el tratamiento lainiano de la catarsis *ex auditu*). Desde la creencia pística católica, Laín quiere ejercer el amor -*agápe*- sobre los seres personales biografiados, reinstalando su memoria y su sueño -presentes en la tradición histórica española- en una España deseada como "asuntiva y superadora".

82. La última esperanza lainiana de una efectiva realización histórica contemporánea del ideal "asuntivo y superador" -política y militar, cultural y europeo- era la victoria de Alemania en la guerra. Para el Laín falangista, utópico de la concordia con el vencido, defensor de una

cultura al día con Europa, Alemania representaba la puerta -si no idónea debido al antisemitismo y el desprecio a la religión, por lo menos útil para detener el avance de la derecha más reaccionaria, cree él- hacia un modo de convivencia correligado y codestinado, política y písticamente "asuntivo y superador".

La derrota de Alemania trajo consigo simultáneamente el hundimiento de las esperanzas falangistas lainianas y la visión de la cruel y sanguinaria realidad del régimen nazi, en manera alguna conocida por nuestro autor (**DC**, 311-315). En 1945, se produce una toma de conciencia que lleva a Laín, como hemos mencionado al principio, al segundo "astillamiento" con respecto a sus creencias falangistas. La realidad brutal y peyorativamente totalitaria del fascismo se le hace presente, y tras análisis y vivencias resume en cinco conclusiones su toma de postura. La primera es el carácter de trampa que el fascismo tiene. El fascismo falsea la historia y la ciencia, dice la segunda. La tercera afirma que la carencia de libertad y el afán de poder llevan a la corrupción moral, de modo inexorable. La violencia, reza la cuarta, su uso y su culto es permanentemente invocada por el fascismo, y ello desemboca en destrucción inútil de la vida humana. Por último la quinta fue la certidumbre de la amenaza moral para Europa de la victoria de Alemania (**DC**, 316-317). El resultado de estas progresivas tomas de conciencia fue el "astillamiento" antes mencionado que le lleva a gestar lo

que nuestro autor llama el "arbitrio-coartada del pluralismo por representación", esto es, la convivencia, dentro de un difuso "Movimiento Nacional", de diferentes corrientes de opinión. Dura este período de 1945 a 1950, según Laín. Es la etapa que denominamos "asunción transfalangista".

83. Este lapso temporal que ahora comienza es denominado por Laín como del "pluralismo por representación", y considerado posteriormente por nuestro autor como un arbitrio-coartada que evitaba ver la realidad lacerante del régimen del que seguía siendo partícipe. Este lustro que va de 1945 a 1950 lo critica nuestro autor diciendo que "yo no fui consecuente con el nervio de mi propio pensamiento... Varios motivos se concitaron en la génesis de esa inconsecuencia. En primer término la derrota misma del Eje, aunque en mi fuero interno, como en su fuero externo tantos amigos míos no falangistas, yo la juzgase conveniente para Europa... Pero algo más había en mí, junto a tal estado de ánimo y a tal comportamiento: había el creciente deseo de continuar avanzando por el camino de mi vocación; había también cansancio, el íntimo cansancio de estar metido sin vocación ni dotes para su ejercicio... en una aventura política que no podía conducier a parte alguna y por momentos parecía más y más insostenible... Me limité, pues, a ir madurando y perfilando en mi intimidad las tesis que tan tajantemente antes he consignado, a refugiarme en

la coartada de un nuevo arbitrio político-cultural, a liquidar sin pena ni gloria empresas intelectuales que la realidad misma había convertido en absurdas, a practicar un distanciamiento coloquial e irónico respecto al mundo en torno y -eso, sí- a trabajar seriamente en lo mío" (**DC**, 318).

Creemos que la importancia del testimonio justifica la extensión de la cita. En esta subfase se inicia lo que hemos denominado la "asunción transfalangista". Laín ordena, asimismo, en tres etapas su actividad intelectual entre 1940 y 1950, paralelas y solapadas entre sí. El acceso a la cátedra (1940-1942); el proyecto, realización y liquidación de "sobre la cultura española" (1942-1945); el cultivo y trabajo de la Historia de la Medicina (1943 en adelante, pero iniciadas con **MH** en 1941) (**DC**, 323). En consecuencia, se demuestra plenamente que están presentes de modo simultáneo, desde el principio de su producción intelectual, las actividades de análisis y fundamentación antropológica, las de investigación histórico-médica y antropológico-médica, así como las dedicadas a su exposición sobre la historia, cultura y análisis político de la realidad española.

84. En conversaciones privadas nuestro autor ha confirmado una y otra vez esta tesis. La llamada generación del 36 no existe para él, ya que la guerra dividió al país de forma

traumática. Las depuraciones políticas posteriores en la España franquista cortaron de cuajo las posibilidades de incorporación de muchos a la normal vida civil. El exilio, por otra parte, es otro de los elementos determinantes de la inexistencia de la generación como tal. Con posterioridad, y sólo después de peregrinaje, pudieron muchos españoles jóvenes de la mal llamada "generación del 36" rehacer su vida intelectual y profesional.

85. Según nuestro autor, el problema de España se extiende a todos los órdenes de realizàción de la vida humana. Historia, política, arte, economía, técnica, ponen en evidencia la poquedad ontológica de España respecto a Europa. Viejo es el remedio, para Laín, que consiste en pretender europeizar España. Tanto los regeneracionistas de la generación del 70, como los jóvenes del 98 quieren hacer de España una nación a la altura de lo que ellos suponen que es Europa. Lo suponen, ya que para nuestro autor, "aquellos españoles no conocen muy íntimamente a Europa" (**EPC1**, 82).

86. Los dos primeros capítulos de **ECP1** se corresponden con sendas condensaciones de **SCE** y **MP** en el primero, y **G98** en el segundo. El tercero lo dedica -dividido en cuatro partes- a Ortega y Gasset. En el último capítulo trata de los llamados "nietos del 98", esto es, aquellos españoles que, como nuestro autor mismo, han nacido a la historia y

tomado conciencia de ella cuando estalló la guera civil. Finaliza **ECP1** con un breve artículo titulado "Monólogo bajo las estrellas", en la cual ciframos la terminación de la época pística de Laín.

87. Son estos jóvenes José Ortega y Gasset, Eugenio D'ors, Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Julio Rey Pastor, Azaña (**ECP1**, 82; 89).

88. Añade Laín en nota que otros miembros de esta misma generación - D'ors y Angel Herrera Oria- también miran a Europa como meta de la reforma de España. El propio Laín viene predicando la europeización como talante ético, en el desarrollo y consecución del trabajo personal. *Europensibus europensiones*, ha dicho Laín en más de una ocasión.

El 25 de julio de 1948, luego de haber escrito "Monólogo bajo las estrellas", así como preparado los textos de las conferencias que iba a pronunciar, emprende Laín un viaje hacia diversos países de Hispanoamérica. Fruto de su estancia allí es un libro de viajes escrito con estilo de descripción reflexiva. Se trata de **Viaje a Suramérica** (**VS**), publicado en 1949. En él intercala una serie de pensamientos en torno a Europa, su ser personal y su época contemporánea. Hallamos aquí vestigios tanto del

ideal pístico "asuntivo y superador", como también ecos de la joseantoniana "tradición con ánimo de adivinación". Dice Laín que "la originalidad genuina sólo parece ser humanamente posible cuando el aspirante a ella se sitúa en el nivel histórico de la época en que como hombre existe; o, con otras palabras, cuando ha revivido personalmente la historia del tema en el cual pretende ser original... No hay originalidad históricamente fecunda sin un diálogo vivo con lo que fué y, -por supuesto- con lo que está siendo. Quiere esto decir que no es posible ser original y aspirar a una cierta fecundidad histórica... sin honda formación europea" (**VS**, 69-70). Comprobamos, pues, la presencia de tres elementos que han vertebrado la producción pística de Laín. En primer lugar, la vivencia plena de su presente histórico. En este sentido Laín hace suyo el "problema de España" y encuentra el dilema ontológico del ser o no ser de su España presente. En segundo lugar, el ahondamiento en el pasado, la investigación histórica. Tal es el propósito del proyecto "sobre la cultura española" que Laín acomete, en orden a encontrar la fundamentación ontológica de España, desde el ideal católico-falangista "asuntivo y superador". En tercer lugar Europa, entendida con una doble significación: como la base y la meta de todo intelectual y como referencia del ser personal colectivo de España. En el primer sentido, la formación intelectual de Laín es europea, ya que desde joven frecuenta el estudio de médicos y pensadores allende los Pirineos. Es con esta intención, a la vez afirmadora de la identidad cultural española y de

la inequívoca fe europea, que Laín dice que hay que ser más europeo que los europeos (*Europensibus europensiores*). La segunda acepción de Europa es, para Laín, el ejemplo histórico de una convivencia de seres personales que, a pesar de enfrentamientos armados, ha sabido restañar sus heridas y definir, con sus peculiaridades, su ser colectivo.

89. Es la época de **La rebelión de las masas**, en la cual Ortega es aristocratizante. España debe estar regida por una minoría selecta, mientras que las masas deben dejarse conducir con docilidad. No puede estar de acuerdo el Laín de 1948 por cuanto la experiencia de la vida española está desmintiendo utopías aristocratizantes o totalitarias.

90. Dice Ridruejo retrospectivamente, refiriéndose al Laín definidor se su grupo generacional, y preocupado por el "problema de España", desde el ideal pístico, "asuntivo y superador", actuando siempre -aun a pesar de los "astillamientos" de su ideal- desde el intento concorde de reconciliar las posturas enfrentadas: "Como el testigo, el definidor, la cabeza orientadora de una generación de españoles, vengo viendo a Pedro Laín desde tiempos ya muy lejanos, confundidos primero él y nosotros en una acción o compromiso tan concretos como confusos, arrancándonos luego conflictualmente de ellos, volviendo a insistir con todos los equívocos consiguientes, renunciando por último,

no sabemos aún si para encontrar en la renuncia y hasta en la denuncia nuestra definición más sincerada y distintamente común o para dislocarnos puramente en el fuero, el destino y el deber de cada cual" ("Conciencia integradora de una generación", en su libro de ensayos **En algunas ocasiones**, Aguilar, Madrid, 1960, pág. 440). Es, como decimos, una visión retrospectiva -el ensayo tiene fecha de 1953- del quehacer generacional ilusionado de un generación de españoles guiado por una "común fe en algo", al mismo tiempo católica que "asuntiva y superadora".

Recuerda Laín, por otra parte, en el artículo titulado "Un grupo y su ocasión" (**V**, 442-444), algunos de los miembros que formaron lo que ha dado en llamar el "*gh*etto al revés" de Burgos, bajo la común divisa de ser españoles católicos, "asuntivos y superadores". Todos ellos unidos, dice nuestro autor, "por aquella ocasión de España". Todos ellos soñando y creyendo en una España "asuntiva y superadora" como urgente necesidad para resolver el ontológico problema de su definición. Disuelto ya el grupo por los avatares posbélicos, recuerda Laín que cada uno ha emprendido su particular camino y vocación. Sin embargo, todos ellos, afirma Laín, "definitivamente fieles a un sentido de la vida y a un nivel de la obra propia: el sentido que tuvo y el nivel que sigue pidiendo la alta ocasión que nos congregó" (**V**, 444). En todos ellos, en opinión de nuestro autor, sigue operando viva la necesidad de esclarecimiento del "problema de España". Coinciden el

Laín "transfalangista" y el Ridruejo ya instalado en la normal vida española, en la creadora ilusión de la "común fe en algo", volcada ahora en el sentido del deber propio, a través del trabajo personal.

91. Apunta nuestro autor en la "Nota en febrero de 1949", después de corregidas las puebas y casi impreso el libro, que cuatro sucesos conocidos por él con posterioridad a julio de 1948 -fecha de la terminación del manuscrito-, habrían hecho diferente el contenido del capítulo. Son éstas el libro de Castro ya mencionado, "el curso de Ortega sobre «Una nueva interpretación de la Historia Universal»; la conferencia de Eugenio D'ors titulada «Política de misión», y los comentarios de Sánchez Albornoz a la interpretación de Francisco Ayala ha hecho de la historia de España" (**ECP1**, 122).

El alejamiento progresivo del régimen y el quiebro de las esperanzas de un posible cambio político, llevan a Laín a la recepción positiva de las tesis historiográficas de Castro, y -no sin dificultades- a la reinterpretación desde ellas de la historia de España. Reconoce nuestro autor que las tesis de Castro "iluminaban de manera inédita lo que en ésta [la historia de España] era entonces y sigue siendo lo más doloroso y perturbador... [ ]...la frecuente apelación a la guerra civil como recurso para resolver el problema de la convivencia política y religiosa y la

exigüidad de nuestra contribución a la ciencia y filosofía modernas" ("Mi encuentro con Américo Castro", art. cit., en **Homenaje a Américo Castro**, Ediciones Universidad Complutense, Madrid, 1987, pp.112-113).

La crisis lainiana en la concepción de la historia de España es otro de los hitos que marcan el final de la que hemos dado en llamar su época pística. Para el propio Laín esto quedó plasmado de forma patente cuando, tras cavilar sobre las tesis castrianas dio a la estampa su ensayo titulado "Sobre el ser de España", en 1950 (*Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, núm. 15, mayo-junio, 1950. Reimpreso en *Arbor*, monográfico sobre **Historia de España**, Madrid, 1953. Esta es la edición que manejamos). Se trata de un nuevo giro -esta vez elpídico- en su pesquisa sobre la definición ontológica de España. Encuentra acertado, pero excesivamente rígido, el hallazgo de Castro de la "estructura funcional", como modo descriptivo del auténtico vivir de un pueblo. Se pregunta Laín, en primer lugar, si debe el historiógrafo contentarse sólo con la descripción hermenéutica en orden a conseguir la "definición existencial" de un pueblo. Le parece insuficiente tal posición historiográfica, que rehúye la definición por considerarla un procedimiento esencialista que no debe ser aplicado al conocimiento histórico. Esta posición hostil la achaca Laín a un mal planteamiento que hace Castro, junto con Gaos, de la distinción diltheyana entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu. Para Laín el

historiógrafo "puede aspirar a «definir» descriptivamente los modos de ser hombre que la historia de la humanidad produce y revela", diciendo más adelante que es "urgente la construcción de una *analogia entis* que comprenda el *ens historicum* y la de una «lógica» analógicamente aplicable al conocimiento del acontecer humano. ¿Pero por qué en ella no ha de tener cabida la «definición»? ("**SsE**", 710).

La segunda pregunta de Laín respecto a la rigidez de la "estructura funcional" castriana la dirige hacia su aspecto de unicidad y exclusividad en cuanto descriptora de un solo auténtico modo de vivir cada pueblo su historia. Dice Laín, "¿No habrá siempre, en el vivir de cada pueblo, varias estructuras funcionales *auténticas*, más o menos próximas entre sí y reducidas a unidad por vínculos *relativamente* externos: idioma, Estado, común empresa histórica, etc?" ("**SsE**", 720). Argumenta Laín que el hallazgo historiográfico de Castro, con ser valioso, adolece de rigidez. Para Laín podría hablarse mejor de la entidad histórica de un pueblo como poseyendo "unidad analógica" más que "unidad específica", esto es, considerando los aspectos proyectivos que son producto de la radical libertad de los hombres para hacer su historia. Con todo, y preguntándose qué es España, acaba Laín diciendo que en las páginas de **España en su historia** trasparece una definición: "España es una alta y noble posibilidad de ser hombre". Es de observar que Laín, concediendo dignidad y valor al concepto de España,

entendida ahora como ocasión histórica y ontológica, coloca en pie de igualdad esa realidad histórica con la del proyecto propio que cada hombre, de forma libre, quiera desarrollar. Es ahora la libertad del ser personal lo que ahora busca Laín, lejos ya de su ideal concepción "asuntiva y superadora". Libertad personal que ha de engrandecer y dignificar tanto al hombre en tanto realizador de su propio proyecto vital, como a España, entendida como posibilidad histórica multívoca. Termina Laín el ensayo con una clara intención, elpídica y proyectada al futuro, acerca de España y de los españoles, diciendo: "Viviendo y desviviéndonos en la realidad presente, o en la esperanza, o en una y otra a la vez, hagamos los españoles que esa posibilidad continúe existente y crezca en fuerza y anchura" ("**SsE**", 721).

92. El motivo lainiano de querer hacer una sinopsis de las conviciones fundamentales de los llamados "nietos del 98" se debe a su intención de dar "un golletazo final al ya lejano proyecto *Sobre la cultura española*: breve, esencial relación de los *desiderata* culturales de mi ya fracasado grupo generacional, tal como yo los veía entre 1945 y 1950; es decir, esa indecisa etapa de mi maduración política a la que corresponde al arbitrio-coartada del «pluralismo por representación»" (**DC**, 356).

93. Vemos aparecer en esta declaración de universalidad

desde la creencia católica, formulada de otra manera, la sentencia agustiniana *In necesariis unitas. In dubiis libertas,* que Laín advierte como divisa intelectual en Menéndez Pelayo. Como hemos formulado en la nota 64 supra, el Laín de la época pística hace suya esa posición intelectual, ya que es irrenunciable, en su opinión, la fundamentación ontológica de España sobre la raíz esencial, unitaria y unificadora, del catolicismo. Hemos visto más atrás que esta fundamentación de la convivencia es, para él, la correligación de los seres personales *a priori* en Dios. Para Laín, el sentido católico de la fenomenológica correligación de la coexistencia de los seres personales admite también las "herejías". Se refuerza así, sin menoscabo para Laín, la posición onto-epistemológica universalista. Asumiendo esa divisa como norma creencial e intelectual, -*In necesariis unitas. In dubiis libertas*- queda asegurada, para él, en nuestra opinión, la religación del ser personal a "lo que hace que haya" fundamentante, del mismo modo que la libertad personal en lo opinable, singularmente en la actividad investigadora intelectual.

94. Véase, en nota 92 supra, las consideraciones sobre la afirmación lainiana de la creencia católica como base ontológica unificadora y universalista a un tiempo, tanto en el orden de las creencias como en el de las opiniones. Es de destacar la referencia a José Antonio, que identifica la interpretación de la creencia católica en la vida de los

hombres con la verdad ontológica, y ambas con el modo de ser español. Advierte de nuevo Laín que tal creencia es asuntiva y agapética, admitiendo la conveniencia de la existencia de herejes, en orden a una vida española concorde, que resuelva el secular enfrentamiento de facciones.

95. Advierte Laín que no pretende englobar a todos los europeos creadores de novedad histórica, en las diversas áreas del conocimientó, como necesariamente písticos y ofertivos. Se dirige hacia los seres personales písticamente cristianos, afirmando que "Europa no está completa mientras los cristianos europeos -o, si se quiere, «a la europea»- no hayan hecho ese ofrecimiento de lo que ellos y los demás hubiesen podido crear". Termina Laín de formular su pensamiento con lo que, a nuestro juicio, es una directa alusión al catolicismo, excluyente y no agapético, imperante en su España contemporánea. Dice: "No es fácil cosa ser buen cristiano; pero, evidentemente, es más difícil ser buen cristiano «a la europea»" (**ECP1**, 160-161, nota 10). Véase,en **V**, 487-488, la expresión de la misma convicción.

96. Dice nuestro autor: "¿En qué consiste, despojada de sus accidentes, la hispanicidad o hispanidad de los hispánicos? Voy a daros mi fórmula. La empresa ultramarina de España consistió esencialmente en poner a los hombres de América

en el nivel de la Historia Universal, según tres determinaciones de la existencia humana: el habla castellana, la fe católica y un singular temple ético en el sostenimiento de las propias convicciones" (**VS**, 30).

97. Veáse supra nota 87, respecto al débito español a Europa. En su estancia de seis semanas en Hispanoamérica, Laín descubre una realidad hispánica inédita en su pensamiento. La primera de ellas es el idioma castellano, como levadura de la cultura hispanoamericana. La segunda es la vivencia del exilio por parte de los vencidos en la Guerra Civil (conversaciones con Sánchez Albornoz, Jiménez de Asúa, Juan Ramón Jiménez, Ramón Gómez de la Serna...) (**DC**, 374-375). Su conciencia española gana más universalidad si cabe, y la convicción "transfalangista" se hace cada vez más patente. La realidad política imperante en la Península Ibérica le resulta cada vez más pobre y revanchista. Dice Laín: "En la trama de ese vario contexto vivo yo, voy despidiéndome con alivio de mi anterior aventura falangista, descubro la radical falacia del fascismo, tanto el el orden de los hechos, lo que yo veo, como en el de las ideas, lo que yo pienso, y dentro de mí mismo empiezo a construir definitivamente mi propio yo" (**DC**, 376).

98. Ejerce, como hemos mencionado siguiendo a Orringer, de

metafórico "médico" del problema de indefinición ontológica de España. Véase nota 3 supra de la Introducción y nota 10 supra de este mismo capítulo.

99. Véase nota supra 40, sobre la *oscuridad* como causa de la continuación del "problema de España".

C O N C L U S I O N E S G E N E R A L E S

La idea de una ontología personal, basada en la *pístis,* subyace y fundamenta todo el pensar del primer Laín. La fundamentación ontológica y epistemológica del ser personal se articula en la primera etapa intelectual de Laín, a nuestro juicio, desde la construcción de una antropología general, que tiene su base ontológica en la creencia revelada. Simultánea a la construcción de esta antropología general, aborda la investigación de las áreas médica e histórico-política desde el punto de vista antropológico y la visión intelectual pística. Por lo tanto, estas tres áreas epistemológicas tienen el mismo fundamento ontológico, y se hallan conectadas entre sí, por la creencia soteriológica, trascendente y religadora. Desde la afirmación de la posición epistemológica primaria de esta creencia realiza Laín, pues, en primer lugar, la labor de reflexión acerca de la fundamentación ontológica del ser personal. La constitutividad del hombre es doble: está formado por la dualidad "hecho"-"suceso", que viene definida como naturaleza-psique y persona (biografía y espíritu transhistórico). El ser personal es, pues, "centauro ontológico". En segundo lugar, afirma Laín que el ser personal viene definido, además, como entidad

responsable, esto es, dotado de palabra fundada en la verdad. Desde ella puede formular la "noticia articulada" sobre su realidad ontológica. En tercer lugar, el ser personal -"centauro ontológico" y ser "responsable"- es también, constitutivamente, para Laín, coexistencia en tanto está correligado *a priori* con los otros a "lo que hace que haya". Existencia, palabra y coexistencia del ser personal son asumidas, para él, en el codestino o coexistencia histórica comunal. Esta coexistencia histórica comunal es analizada por Laín desde tres vertientes. La primera de ellas es investigada desde el doble aspecto de la coexistencia temporal coetánea y de la coexistencia con los seres personales pretéritos, a través de la realización de la biografía de estos últimos. La segunda se refiere a la relación de coexistencia entre médico y enfermo, en tanto considerados como seres personales correligados *a priori* a "lo que hace que haya". La palabra como respuesta personal a la enfermedad, el diálogo anamnéstico y el análisis de la catarsis psicoterapéutica son presentados por Laín en la relación de coexistencia que se establece entre el ser personal enfermo y el curador. La tercera vertiente trata la fundamentación ontológica de España, en tanto ser personal colectivo. Esto es, aborda Laín la cuestión de la existencia y coexistencia codestinada e histórica-comunal de España y de los seres personales españoles. Tal cuestión es entendida como problema de indefinición ontológica, desde la postura pística religadora y política "asuntiva y superadora".

Las tres áreas presentes en la producción intelectual de Laín están, pues, coimplicadas entre sí, ya que desde la fundamentación ontológica del ser personal -entendido como existencia religada, palabra en acto y coexistencia correligada-, construye una antropología dualista y pística trascendente. Esta construcción teórica se halla presente en los análisis ontológicos y fenomenológicos lainianos sobre la relación interpersonal, tanto en sus aspectos coexistenciales puramente humanos, como en la singular relación coexistencial que se manifiesta entre médico y enfermo. Asimismo, tal fundamentación ontológica y esa antropología dualista, acompañadas del ideal político falangista "asuntivo y superador" -que tiene como punto programático el sentido católico de la existencia-, se hallan en la base de sus investigaciones biográficas e históricas sobre el problema de España y su indefinición ontológica. Veamos, a continuación, tales conclusiones finales en las tres áreas que hemos aislado.

I.- AREA ANTROPOLOGICA GENERAL: FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DEL SER PERSONAL.

A) EXISTENCIA; B) PALABRA; C) COEXISTENCIA; D) AMOR; E) BIOGRAFIA.

A) LA EXISTENCIA DEL SER PERSONAL.

Laín establece la fundamentación ontológica del ser personal en su doble dimensión de individualidad y coexistencia. Ser, para Laín, es co-ser, existir es coexistir. Existencia y coexistencia se hallan ontológicamente *a priori* ancladas en la trascendencia sobrenatural. La dualidad ontológica del ser personal se manifiesta, para Laín, en las dos vertientes que le son constitutivas: el ser personal es "centauro ontológico", unión de naturaleza-psique y persona; la persona es, a su vez, biografía temporal y espíritu transhistórico. De modo simultáneo, la estructura ontológica del ser personal es también coexistencia; por lo tanto, para Laín es imposible la soledad radical, ya que el ser personal está religado individualmente *a priori* a "lo que hace que haya", y correligado por este mismo vínculo a los otros seres personales, en cuanto todos son hijos de Dios. La antropología laininana es deudora, en consecuencia, del concepto cristiano de hombre, entendido como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, poseedor de intimidad personal individual, copartícipe de todo lo creado y en

camino hacia su salvación. Al ser personal hay que considerarlo, pues, *sub specie aeterni*: personalidad encarnada y *homo viator*. Los análisis fenomenológicos de Scheler, Heidegger y Zubiri, así como la teologización de la concepción orteguiana del hombre como centauro, añaden importantes notas a su concepción global del ser personal. El ser personal es dual para Laín, -simultáneamente "hecho" y "suceso", esto es, naturaleza-psique y persona- ontológicamente existente en el mundo, dotado de un centro intencional, espiritual e íntimo que se halla en situación de vinculación y dependencia con el fundamento trascendente de toda existencia. En otras palabras, el ser personal es un "centauro ontológico", religado individualmente *a priori* a "lo que hace que haya" y poseedor de un centro espiritual intencionalmente expresivo.

B) TEORIA DE LA PALABRA.

En la fundamentación lainiana del ser personal, la palabra ocupa una posición de primer orden en la estructura ontológica de éste. La palabra es, para Laín, el medio que sirve al hombre para formalizar y expresar activamente la realidad. Posee, en consecuencia, los sentidos designativo, expresivo y personal. Este último lo entiende nuestro autor como la expresión biográfica y *pática* de la palabra, a la cual le es propio un fondo inefable y misterioso. La palabra propia es, pues, el

contenido unívoco que surge desde la intencionalidad expresiva del ser personal. Puede manifestarse, entonces, de dos modos creenciales: como metáfora y como dogma. En primer lugar, la metáfora es para Laín una creencia negativa, ya que expresa la pesquisa y la duda del ser personal sobre su propia realidad y la de las cosas. La metáfora posee un fondo inefable a la expresión. En consecuencia, la metáfora viene definida, para nuestro autor, como los contenidos vivenciales que expresan de modo multívoco el temple existencial del ser personal. En segundo lugar, el dogma es una creencia positiva, que expresa apodícticamente la realidad de las cosas y manifiesta la adecuación de la palabra a la realidad. Para Laín el dogma, en consecuencia, expresa el misterio en el cual se cree.

La palabra, además, cumple para Laín dos necesidades ontológicas del hombre. La primera es la de instalarlo en la creencia fundamentadora de la realidad. La segunda, la de llevar al ser personal al camino de su descubrimiento propio, al efectuar como "noticia articulada" el devenir de su acontecer biográfico, ya que la palabra le viene enviada al ser personal desde su centro íntimo religado *a priori* a Dios. La palabra, aun a pesar de ser expresión inteligible de contenidos vivenciales, posee un fondo oculto e inefable. De este modo, el habla, al ser la conversión de vivencia en expresión no llega a manifestar sino de modo aproximado, para Laín, el contenido

intencional de la intimidad del ser personal. Dado que el ser personal es constitutivamente coexistencia, la palabra, como respuesta propia de la situación vital, se ejercita en comunidad. En la coexistencia con los otros, la palabra ajena tiene, para el ser personal, contenido equívoco del cual no puede tenerse certeza completa. Surgen de aquí dos actitudes básicas del ser personal ante el otro: la pregunta al otro y la creencia en el otro, como pasos previos para hacer "noticia articulada" la coexistencia correligada *a priori*.

C) LA COEXISTENCIA DEL SER PERSONAL.

Desde su ontológica vinculación a la realidad fundamentante que "hace que haya", el ser personal se halla correligado a los otros seres personales a través de la coexistencia y el codestino. En la antropología lainiana el ser personal es, indisoluble y simultáneamente, existencia y coexistencia, en tanto es hijo de Dios y miembro de una comunidad -*ecclesia*-, anclada en la trascendencia. La coexistencia de los seres personales se infiere, para Laín, de la existencia del ser personal como ontológica apertura y de su constitutiva religación religiosa *a priori* a "lo que hace que haya". El ser personal, pues, se halla correligado coexistencialmente a los otros en virtud de ese vínculo ontológico fundamental. La estructura ontológica del ser personal es, para Laín,

ser-con-los-otros, ya que desde la creencia religiosa se afirma la soledad del hombre como un imposible metafísico. La existencia auténtica del ser personal es aquella, según Laín, que se halla vinculada a la trascendencia por medio de la creencia soteriológica, ya que es ésta la que salva de la cotidianidad y de la angustia consiguiente con la que se enfrenta el no creyente. Coexistencia auténtica será, para Laín, la vivencia cotidiana de los seres personales a los que religa una creencia común.

El encuentro y conocimiento coexistencial interpersonal es analizado fenomenológicamente por Laín, quien lo descompone en tres momentos o estratos ontológicos diferenciados entre sí. Como queda dicho, el ser personal está correligado *a priori*, para nuestro autor, a "lo que hace que haya". A despecho de su correligación coexistencial, el encuentro con el otro, como acto y proceso fenomenológicos, tiene tres momentos no excluyentes entre sí, aunque aislables en función del acceso y conocimiento de la intimidad del ser personal ajeno. Estos tres momentos son la contemplación, la coejecución y el desvelamiento. En el primer momento, la contemplación, el "centauro ontológico" topa con el otro, esto es, el ser personal ajeno se le manifiesta como "resistencia". En ese primer momento metafísico del encuentro el otro es, según Laín, "conciencia de no participación" para el ser personal. "Resistencia" y "conciencia de no participación" son elementos fenomenológicos del acto de contemplación de

la alteridad. El ser personal contempla al otro, para nuestro autor, desde la distancia ontológica que le ofrece la "resistencia", en tanto el otro es mero objeto y no persona. Sin embargo, para Laín el acto de contemplación lleva implícito una vivencia de la "nostridad", que se descompone en la vivencia del otro como "tú" y del ser personal como "yo". Esto es, aun a pesar de la contemplación del otro como objeto, el ser personal posee el pálpito intuitivo, para Laín, de reconocer en el otro a una persona. Al otro, en tanto ser personal, se le reconoce, según Laín, por ser un centro autónomo de vivencias -"esfera de lo autónomo"- y porque, en función de su constitutiva apertura, puede mostrarse como "prójimo". Surge, de esta forma la coejecución, que para nuestro autor es el acto del penetrar activo del ser personal en el otro, a través de los actos de apertura de su intimidad, fruto de su libertad personal. Aunque la esfera de lo autónomo del ser personal ajeno se abra a la coejecución, aparece siempre en el "centauro ontológico" la incertidumbre noética acerca de la realidad de la vivencia que se está coejecutando. La comprensión auténtica del otro sólo aparece, según Laín, en el tercer momento de acceso a la intimidad del otro. Estamos, entonces, ante el desvelamiento, en el cual tiene lugar el acto de desvivirse del ser personal por el otro, y donde el otro se convierte en revelación, a través de la creencia sobrenatural. En el desvelamiento, para Laín, la libertad de los seres personales no se pierde, ya que cada ser personal es

intimidad autónoma que comparte viviencias y contenidos personales significativos. En el desvelamiento, pues, los seres personales poseen en acto tanto la "noticia articulada" de su apriórica correligación coexistencial codestinada, así como de la verdad ontológica del otro.

D) TEORIA DEL AMOR.

El ser personal, para Laín, no existe en soledad, está correligado *a priori* a los otros, así como en su devenir coexistencial. El vínculo que une al ser personal con el mundo que le rodea es para él -recogiendo una idea de Buytendijk- el amor, concebido como fuerza que escinde la vivencia del ser personal tanto en realidad independiente como en construcción propia. En consecuencia, a los tres momentos del encuentro y conocimiento del otro pertenecen, de forma constitutiva, tres clases o grados de amor enlazados entre sí. Estas tres clases expresan, para Laín, el grado de conocimiento, vivencia de la verdad y del valor ontológico objetivo que posee el ser personal acerca del vínculo que le correliga con el ser personal ajeno, ya que para él, siguiendo a San Agustín, no puede conocerse nada bueno de forma perfecta, si no es amado, también, de manera perfecta. Así pues, al momento fenomenológico de la contemplación corresponde, en la clasificación lainiana, el amor distante. El otro aparece como objeto, portador de valores, en los que se concreta. Esa objetivación lleva en

sí, según Laín, su propia insuficiencia, ya que el otro es también intimidad que posee proyecto propio y se está haciendo a sí mismo. Surge, entonces, la coejecución. A la coejecución en el encuentro y conocimiento del otro le es propio el amor instante, en el cual el ser personal "urge" al otro, esto es, tiene como meta el conocimiento del valor y la verdad propios del ser personal ajeno. Sin embargo, las vivencias coejecutadas no dejan de ser ambiguas, según Laín, y por lo tanto el otro no aparece en su patencia y su verdad al ser personal. La seguridad de la verdad y la vivencia del otro se le revela al ser personal mediante la creencia. Tiene lugar, entonces, la coefusión en el encuentro, que se manifiesta en el amor personal o creyente. Este grado del amor es el auténtico, para nuestro autor, ya que tiene su base en la libertad y autonomía de los seres personales. La creencia aparece, según Laín, como revelación intuitiva y ontológicamente fontanal, de una coexistencia correligada en codestino. El acto que define este tipo de amor auténtico es la efusión o "desvivirse" del ser personal por el otro. En el amor personal o creyente, la correligación coexistencial se manifiesta a través de la coefusión, máximo grado de la procura ontológica por el otro. El amor personal o creyente es, pues, *agápe*, caridad cristianamente entendida. En el amor creyente tiene lugar, mediante la creencia revelada, la "noticia articulada" de la "nostridad", de la correligación y la aceptación simultánea del proyecto existencial propio, así como del codestino personal entre los seres.

E) EL QUEHACER BIOGRAFICO.

Conexa con la fundamentación ontológica del ser personal y con las teorías de la palabra, de la coexistencia y del amor, aparece la visión teórica lainiana del quehacer biográfico. Entiende Laín por la realización de una biografía tanto los actos de contemplación, coejecución y desvelamiento coexistencial, cuanto los vínculos amorosos de distancia, instancia y creencia que realiza el historiador sobre un ser personal pretérito. El centro intencional expresivo de todo ser personal deja, en su transcurrir temporal, una estela de "presencias" desde las cuales, según Laín, puede reconstruirse su intimidad. Tal reconstrucción se realiza a través de conjeturas de probabilidad y siguiendo el método hipocrático de las concordancias.

La biografía personal es entendida por Laín, tanto como el conjunto de "sucesos" temporales discontinuos, cuanto como la unidad elemental de la historia. La labor del biógrafo es, para nuestro autor, la revitalización de las claves que han dejado las "presencias" del ser personal pretérito en su transcurso biográfico. Esta revitalización se efectúa mediante la intuición adivinatoria que el biógrafo efectúa sobre la intimidad del biografiado. En tanto ser personal poseedor de un centro espiritual, el biógrafo establece un lazo comtemplativo, coejecutivo y

desvelador sobre la constitutiva "inquietud" del biografiado, a través de los testimonios escritos dejados por él. La "inquietud" la entiende Laín como el dinamismo propio, la conciencia de manquedad ontológica, así como el ansia de perfección personal. La "inquietud" se manifiesta a lo largo de la temporalidad del "centauro ontológico", y surge del centro espiritual intencional, en que todo ser personal consiste. La "inquietud" se manifiesta también, según Laín, en la palabra del biografiado, ya que en todo momento profirió lo que quería decir. La palabra escrita en los testimonios dejados como "presencias", revelan al biógrafo la verdad del ser personal, ya que la acción de escribir es un acto de confesión a los otros, para nuestro autor. Contemplando la figura del ser personal y sus "presencias" y coejecutando sus contenidos intencionales -en forma de diálogo amistoso-, puede el biógrafo dar el salto de efusión hacia el biografiado, mediante la común creencia en algo sobrenatural "que hace que haya": así se manifiesta desde la intimidad intencionalmente expresiva del biógrafo la constitutiva correligación coexistencial y codestinada que une a los seres personales más allá del tiempo histórico. Los estratos convivenciales de la coexistencia aparecen de forma paralela a los grados de amor que experimenta el biógrafo por el ser personal pretérito. El biógrafo, no obstante, parte de una situación de preeminencia existencial respecto al biografiado, ya que puede poner en claro zonas de sombra que el biografiado desconoció respecto de sí mismo. La ejecución de los

distintos grados de amor se manifiesta como sigue: el amor distante es el que aparece cuando el biógrafo conoce las "presencias" del biografiado e intuye una intimidad personal intencionalmente expresiva; el amor instante ocurre cuando comienza el biógrafo a coejecutar los contenidos intencionales de esa conciencia pretérita, con la seguridad ontológica de la existencia de zonas de sombra inaccesibles definitivamente a cualquier pesquisa biográfica; el amor personal del biógrafo sobre el biografiado se manifiesta cuando, partiendo de su preeminencia existencial, el biógrafo es capaz de adivinar el *eidos* de su intimidad personal, esto es, la obra melódica discontinua y sucesiva de sus "presencias", intencionalmente expresivas. De este modo es posible poseer del biografiado, según Laín, una "noticia articulada" más precisa de la que él mismo tuvo, tanto de su propia intimidad intencional como de la expresión de su verdad a través de la palabra escrita de sus testimonios.

II.- AREA MEDICA: LA RELACION ENTRE MEDICO Y ENFERMO.

A) PERSONA Y ENFERMEDAD; B) VINCULACION COEXISTENCIAL ENTRE MEDICO Y ENFERMO: P A L A B R A , A M O R Y REINSTALACION.

A) PERSONA Y ENFERMEDAD.

La enfermedad la concibe Laín como un "suceso" ontológico y biográfico del ser personal. Es un suceso ontológico porque para nuestro autor -siguiendo a von Weizsäcker- el ser personal se halla en una situación de no-verdad, esto es, des-religado . Es suceso biográfico, porque la enfermedad viene a interrumpir los proyectos vitales del "centauro ontológico", enfrentándolo con la posibilidad de la muerte y, por lo tanto, radicalizando su existencia. Expone Laín, como consecuencia de lo anterior, su distancia crítica acerca de la consideración de la enfermedad, tanto de la posición médica empírica, a la cual considera crasamente anatomopatológica, como de la subjetivista, de la cual opina que cae en el idealismo. Ambas le parecen incompletas y relativistas en su fondo y su expresión. La enfermedad es, en su opinión, un suceso personal, que afecta a la totalidad del "centauro ontológico" que es el hombre. Cree nuestro autor que es conveniente, entonces, hacer una distinción entre la enfermedad como hecho morboso y la enfermedad como acontecimiento propiamente personal. En cuanto a lo

primero, la enfermedad no puede ser definida de modo estricto como entidad morbosa precisa. La enfermedad se "indefine" por el contexto en el que aparece, por las múltiples causas que pueden haberla originado, así como por los efectos dolorosos que origina en el ser personal. El estado de enfermedad depende pues, según Laín, de la circunstancia personal de quien se ve afectado por el proceso moboso. Creemos ver aquí la prioridad que adjudica Laín a la enfermedad psicosomática, respecto tanto a la mentalidad anatomopatológica como a la consideración subjetivista, entendidas como posturas nosográficas extremas. No rechaza nuestro autor la objetividad tanto de los síntomas como del proceso morboso que afectan al ser personal. Esta sería la vertiente exclusivamente óntica de la enfermedad. Tampoco rechaza la visión subjetivista, ya que ésta representa la noción de creación de la enfermedad por parte del ser personal. Pero ambas orientaciones consideran, para Laín, de modo exclusivo el aspecto somático de toda enfermedad. Es en la postura integradora de Laín donde puede apreciarse cuál es su idea paradigmática de enfermedad, así como las situaciones personales que tienen lugar en el proceso morboso. Como queda dicho, es la enfermedad psicosomática el paradigma que creemos poder entresacar de su visión del estado de enfermedad. La enfermedad es, pues, suceso personal, al cual el "centauro ontológico" responde con una reacción morbosa que, según Laín -inspirado en las consideraciones antropológicas de Zubiri y von Weizsäcker- combina lo

óntico y lo pático. Esto es, el ser personal sufre su enfermedad de la misma forma que la crea. La reacción morbosa es un acto de libertad de la "esfera de lo autónomo" del ser personal. Así, mientras la enfermedad se le aparece al ser personal como un hecho empírico -vertiente óntica- que contempla en su transcurso biográfico, el ser personal participa en él -vertiente pática- mediante el dolor y su adecuación a nuevas posibilidades existenciales.

B) VINCULACION COEXISTENCIAL ENTRE MEDICO Y ENFERMO: PALABRA, AMOR Y REINSTALACION.

El médico deber ser "curador", en la concepción lainiana; esto es, médico del hombre entero, ya que sabe reconocer en el enfermo un ser personal religado *a priori* a "lo que hace que haya". El enfermo, por su parte, es un inválido existencial según Laín, descentrado respecto de su núcleo íntimo intencional, que no posee "noticia articulada" de sí mismo. Es la propia enfermedad -como "hecho" y como "suceso"- la que des-religa al ser personal. El enfermo, pues, crea y sufre su enfermedad. El reconocimiento de la enfermedad como "hecho" y "suceso" por parte del ser personal, le fuerza a abrirse y a demandar ayuda. Ejecuta el médico sobre el paciente los actos de contemplación, coejecución y desvelamiento, con sus correspondientes grados de amor distante, instante y

creyente. El médico tiene ante sí un cuerpo doliente, según Laín, al que objetiva, en primer lugar. El acto de proferencia de ayuda es un acto de libertad y, de modo correlativo, un acto de libertad mediante el cual el ser personal enfermo se coloca en una situación de humildad respecto al médico. En éste surge la creencia correlativa en la persona que tiene frente a sí. El médico, entonces, puede coejecutar la enfermedad del ser personal doliente, haciendo la distinción coexistencial entre lo propio íntimo y lo coejecutado como propio (distinción entre «lo mío» y lo «en mí»). En la coejecución de la enfermedad la palabra tiene, para Laín, un lugar destacado. Será mediante el diálogo anamnéstico cómo la coejecución dará paso al desvelamiento del ser personal y su posterior reinstalación. Sucede ello a través de la teoría lainiana de la catarsis *ex ore* y *ex auditu*. Las fuentes de los dos tipos de catarsis las encuentra Laín, a nuestro juicio, en Aristóteles, Freud y von Weizsäcker. De Aristóteles extrae -siguiendo una idea de von Weizsäcker- su visión de la tragedia como vehículo regulador de conflictos, que tiene en la catarsis su núcleo resolutivo. A Freud le debe el hallazgo del método del diálogo anamnéstico con el paciente, si bien su orientación pansexualista es criticada por Laín. Es deudor de von Weizsäcker tanto de la idea de la tragedia griega como vehículo de reinstalación del ser personal y consiguiente posibilitación de su libertad, así como de la aplicación de la catarsis a la psicoterapia verbal, desde una posición personalista. El ser personal

que es objeto de la catarsis es, según Laín, el "centauro ontológico", en cuya construcción conceptual podemos hallar, como mencionamos más atrás, la huella de la antropología general cristiana -su nociones de intimidad espiritual, de alma encarnada en un cuerpo, y de coexistencia en cuerpo místico-; de la antropología específica de San Agustín en lo que toca a sus conceptos de *abditum mentis* y *conspectus mentis*, así como del concepto de hombre como constitutiva "inquietud"; el concepto scheleriano de persona como centro intencional de actos; las caracterizaciones, propias de Heidegger, de ser-en-el-mundo, co-ser y co-destino; la noción diltheyana de hombre como biografía; así como también la teologización del concepto de religación, enunciado por Zubiri.

Decíamos que el diálogo anamnéstico es un instrumento terapéutico que, en opinión de Laín, el médico auténtico utiliza para reinstalar al ser personal en sus posibilidades existenciales de libertad. Laín descubre que es a través de la conducción del enfermo mediante la palabra, en forma de catarsis *ex ore* y *ex auditu*, cómo el ser personal enfermo encontrará la "noticia articulada" sobre su propia realidad; esto es, cuando podrá decirse a sí mismo su situación existencial con palabras precisas, fruto de la vivencia expresiva y noética que surge de su centro íntimo intencional. La catarsis *ex ore* es, para Laín, la acción activa y persuasiva de la palabra, que produce en el oyente la aparición de un nuevo temple

existencial -la *Befindlichkeit* heideggeriana- de sosiego, cuya acción es ejecutada tanto por el contenido significativo de la palabra, como también por la persona que la pronuncia. La acción operativa de la catarsis *ex ore* tiene como resultado la proferencia de la palabra como "noticia articulada" en el ser personal y cumple su acción sedativa en quien la pronuncia. La catarsis *ex auditu* es para Laín, por otro lado, una psicagogía; esto es, una educación del ser personal a través de la acción sosegadora de la palabra que se lleva a cabo en el acto de conducción del enfermo cuando se realiza el diálogo anaméstico. Según nuestro autor, la catarsis *ex auditu* esclarece el alma del enfermo -su íntimo centro personal y espiritual- acerca de los problemas de su existencia y su coexistencia, así como de las zonas más profundas de su destino histórico personal y su codestino comunal correligado. En la catarsis *ex auditu* establece Laín la neta diferencia entre, por una parte, lo que es el sentimiento persuasivo y la persona que persuade y, por otra, lo que es la verdad íntima y esencial de lo que se dice. En consecuencia, el discurso persuasivo se articula, para nuestro autor, en dos elementos separables analíticamente. Se apoya el discurso persuasivo, que ha de lograr la catarsis *ex auditu,* en dos tipos de pruebas: las primeras son las psicológicas, ya que tienen en cuenta las disposiciones íntimas del ser personal, la persona concreta a quien se dirige y el objeto que se va a tratar en el diálogo anamnéstico que producirá la catarsis *ex auditu* como resultado del proceso; esto es, se

dirigen y adecuan específicamente al ser personal doliente que ha demandado ayuda, en la respuesta personal a su enfermedad. El segundo tipo de pruebas en las que se apoya el discurso persuasivo son, para Laín, las lógicas: se componen éstas de los juicios inferidos argumentativamente, los ejemplos y los tópicos a los que se recurre para que el discurso tome forma suasoria. Apoyado en estos dos tipos de pruebas, el discurso tiene la finalidad de producir la catarsis *ex auditu,* que llevará el sosiego al ser personal, ya que efectúa la "noticia articulada" de su acontecer y sus posibilidades existenciales. Para Laín, es el ser personal enfermo, un "centauro ontológico" constitutivamente "inquieto" a la búsqueda de su saber y su destino que logra, mediante la catarsis *ex auditu* hacer "noticia articulada" de su intimidad. Esto es, mediante la conducción médica, el ser personal enfermo accede a su *abditum mentis* y actualiza -a través de la palabra escuchada y la palabra proferida- su situación existencial y coexistencial correligada.

El acto y proceso de la conducción médica a través del discurso suasorio -teoría lainiana de la palabra- se halla, para nuestro autor, imbricado con la primaria constitución fílica que se manifiesta en toda relación entre seres personales. Esto es, en la relación entre médico y enfermo, se revela, según la concepción lainiana, tanto la palabra como el amor. Hemos visto más atrás que para Laín existen tres tipos de amor: distante, instante y creyente. El amor

instante es aquél que se manifiesta en el acto de contemplación del ser personal, cuando en un primer momento se le considera como objeto o mero cuerpo. El acto de contemplación es pasajero para Laín, ya que el médico descubre en el otro a una persona que demanda ayuda. El grado siguiente es el amor instante, ya que el médico urge al ser personal enfermo a que le haga partícipe de su enfermedad. Puede el médico así, coejecutar la enfermedad del ser personal y establecer el lazo de distancia y respeto que es la "camaradería itinerante" -la *Weggenossenschaft,* tomada de von Weizsäcker-, ya que el médico participa activamente la enfermedad del ser personal doliente. A través del tercer grado de amor, el amor personal o creyente, puede el médico desvelar la intimidad del ser personal y hacer posible la reinstalación en sus antiguas creencias individuales y comunales, así como la posibilitación de su libertad en un nuevo ámbito de descubrimiento de la correligación coexistencial codestinada. Se cumple así, para Laín, la realización práctica de los dos factores de la comunidad de necesidad y ayuda entre el médico y el ser personal enfermo: la reinstalación y la posibilitación de la libertad. Cumple también el médico el doble imperativo que le es propio: por un lado, llevar a cabo su misión de curador; por otro, ejecutar su "desvivirse" por el ser personal enfermo, esto es, consumar el amor por el otro como *agápe,* deber de caridad cristianamente concebido.

En consecuencia, el acto médico genuino, para Laín, es aquel que se apoya en el reconocimiento de la constitutiva correligación coexistencial y codestinada de los seres personales. La coexistencia del médico con el enfermo se realiza mediante la "procura", que es la forma en la que el médico se cuida del enfermo, ya que posee la preeminencia existencial que le otorga su mayor saber sobre la enfermedad y sobre la persona del enfermo. Para Laín, la procura médica es el adelantamiento existencial del médico sobre el enfermo. Esto hace posible que el médico pueda prever tanto el curso de la enfermedad como la vida futura del ser personal, en función de la participación de éste en el tipo de enfermedad que le acontezca: neurosis, biosis o esclerosis, siguiendo la clasificación de von Weizsäcker. La participación del ser personal en su propia enfermedad es el dolor, para Laín. La "reacción morbosa" es, al mismo tiempo, suceso óntico y pático, ya que el ser personal hace y sufre su enfermedad. El médico, teniendo en cuenta la reacción personal del enfermo, le muestra nuevas posibilidades para su existencia. Según Laín la relación entre médico y enfermo va más allá de la consideración de la enfermedad, ya que el ser personal está correligado coexistencialmente a la comunidad, en codestino. En consecuencia, el médico cumple un deber patriótico ya que, a través de la reinstalación, devuelve a la comunidad a un ser personal que ejecuta su proyecto individual en orden a un destino comunal. El acto y la relación entre médico y enfermo, pues, van mas allá de sí

mismas en la concepción lainiana ya que el ser personal es, *a priori*, coexistencia correligada y codestinada.

III.- AREA HISTORICO-POLITICA: SER PERSONAL COLECTIVO DE ESPAÑA, COEXISTENCIA E INDEFINICION ONTOLOGICA.

Atiende Laín a la fundamentación ontológica del ser personal en su dimensión cultural e histórica, de modo simultáneo a su estudio en las áreas antropológica y médica. Hemos visto en los dos apartados anteriores que una de las bases ontológicas del Laín pístico es la consideración del ser personal *sub specie aeterni*. Esto es, siguiendo los fundamentos creenciales de la antropología cristiana, el hombre posee intimidad y trascendencia sobrehistórica. Otra de las bases ontológicas lainianas de la fundamentación del ser personal es la de su constitutiva coexistencia histórica en el seno de una comunidad concreta. Esa comunidad histórica coexistencial y codestinada es España, en la que nuestro autor advierte un central problema de indefinición ontológica.

España es, para el Laín pístico, una dilemática cuestión de ser o no ser. La pregunta sobre el ser de España lleva a nuestro autor a considerarla, siguiendo una idea de Scheler, como un metafórico ser personal colectivo, una *Gesamtperson*. Sin embargo, mientras que el fenomenólogo muniqués entiende por tales la Iglesia y la Nación, Laín extiende su significado al Estado. Esto se hace patente al considerar el aspecto político de la fundamentación lainiana. Parte nuestro autor desde el credo político de

la Falange, ideal totalitario con claras conexiones písticas cristianas. Desde este credo político, concebido por Laín como ideal "asuntivo y superador", la definición ontológica de España es entendida como el hacer histórico sustantivo en tanto ser personal colectivo. España es, para el Laín pístico, una unidad ontológica e histórica, coexistencial y codestinada, poseedora de una historia esencial católicamente concebida. Se plantea el problema de la indefinición ontológica de España desde el momento en que Laín advierte que ha existido por espacio de casi tres siglos una desviación y una separación entre los españoles en su forma de concebir la coexistencia. Esa separación ha dado lugar al establecimiento histórico de dos bandos políticos encontrados que, según Laín, adolecen del conocimiento de la historia de España. El desentendimiento histórico de unos y otros ha precipitado, según nuestro autor, la Guerra Civil. Reaccionarios y avanzados son dos formas negativas de concebir y vivir la historia de España; los primeros por la negación del presente y futuro históricos, así como su empeño en medievalizar su presente; los segundos por su empeño de negar toda validez al pasado histórico, y por su desmedida e ingenua confianza en el progreso.

El hiato que separa a esas concepciones y las zonas de sombra que ambas poseen viene a llenarlo, según Laín, el ideal político "asuntivo y superador", ya que asume en sí las dos posiciones encontradas y supera su concepción

de la coexistencia, dentro de una articulación política estatal totalitaria que atiende a los valores espirituales del ser personal individual y del ser personal colectivo. El concepto clave de la etapa pística del quehacer hemenéutico lainiano respecto a la indefición ontológica de España como metafórico ser personal colectivo es, a nuestro juicio, la "asunción". Bajo este concepto clave hemos podido aislar tres subfases de la etapa pística de Laín, respecto al problema de la indefinición ontológica de España como ser personal colectivo. La primera subfase, que denominamos "asunción por codestinación totalitaria" arranca en 1937, con la publicación del folletón "Tres generaciones y su destino" y termina en 1942. La segunda, que llamamos "asunción de la tradición operativa", comienza en 1942 y termina en 1945, tras la publicación de **G98**. La tercera, a la que hemos dado el título de "asunción transfalangista", comienza en 1945-1946 y termina en 1948, fecha esta última que consideramos como la finalización de la etapa pística de nuestro autor. El paso de una subfase a otra se corresponde con lo que hemos conceptuado como "astillamientos", o quiebros intelectuales y personales de Laín respecto al ideal "asuntivo y superador". A la tercera subfase le es propia la ruptura con el falangismo oficial, la finalización de la etapa pística y, correlativamente, el comienzo de un nuevo período, el elpídico, de la trayectoria intelectual de nuestro autor. En las tres subfases aparecen -aplicadas al problema de la indefinición ontológica de España, y desde la creencia religiosa

fundamentante- la visión lainiana de la fundamentación de la existencia y la coexistencia de los seres personales, algunos elementos de su teoría de la palabra, así como su concepto de amor creyente.

A) SUBFASE DE LA "ASUNCION POR CODESTINACION TOTALITARIA".

1.- Encontramos en este período la afirmación expresa de la correligación coexistencial *a priori* en codestino del ser personal, en el uso pístico "asuntivo y superador" del concepto scheleriano de "persona global" (*Gesamtperson*). Cada ser personal individual es "centauro ontológico", esto es, naturaleza-psique y persona (biografía y espíritu). Cada ser personal, en consecuencia, está religado *a priori* a "lo que hace que haya" y es portador de valores eternos, anclados en la verdad revelada. De esta forma la "persona global", entendida como Estado nacional desde el falangismo "asuntivo y superador" que Laín preconiza, actualiza los hitos existenciales de los seres personales. La "persona global" es, pues, marco de las entidades individuales y al mismo tiempo comunidad histórica poseedora de *ethos* diferenciador. El ser personal colectivo de España, según Laín, une y armoniza a los seres personales españoles por medio de la idea nacional, las creencias en el servicio a la comunidad a través de la moral del trabajo, así como también por el impulso de la acción política que sirve de catalizador a la idea nacional y a la creencia de servicio. Estos tres elementos son compartidos de forma coexistencial en los valores eternos, que plasman la esencia espiritual de la tradición histórica española. Coexistencia y correligación se manifiestan en codestino, a través de la "persona global", que representa el Estado que encarna el credo político "asuntivo y superador". La "persona global"

que es España es pues, para el Laín pístico "asuntivo y superador" de esta subfase, el marco a la vez histórico y transhistórico, ontológicamente correligado en codestino, en el que tienen lugar las existencias sustantivas de los seres personales.

2.- Para Laín la palabra es entendida en el quehacer político como crítica, diálogo y polémica. La palabra es el vehículo expresivo, designativo y suasorio que, desde el credo político "asuntivo y superador" pretende sugerir, iluminar y convencer acerca de la nueva realidad de España. Quiere el Laín pístico que la palabra vaya encaminada al logro de una acción política sustantiva y creadora en la historia. Esta ha de ser ejecutada con "ánimo de adivinación", al modo joseantoniano. La palabra, puesta al servicio del ideal político falangista es, para el Laín de esta subfase, poner en marcha una "revolución" cuyo punto de arranque se encuentra en el núcleo de verdad escatológica que la palabra misma posee de modo constitutivo. El ser personal es, según nuestro autor, portador de valores eternos y, por lo tanto, lleva la verdad dentro de sí. En consecuencia la palabra, ontológicamente anclada en la creencia revelada, es el vehículo que hace "noticia articulada" la correligación coexistencial de los seres personales, en el codestino patrio. Por otro lado, Laín no sólo teoriza sobre la palabra, sino que la usa con el propósito de alentar e iluminar las conciencias españolas sobre la situación

nacional surgida de la Guerra Civil. Laín, en consecuencia, escribe para convencer.

3.- Hemos encontrado, también, la presencia del concepto lainiano del amor creyente, referido a la fundamentación ontológica de España como ser personal colectivo, ya que para nuestro autor el amor creyente se manifiesta como amor patrio. En efecto, la correligación de los seres personales en codestino se halla apoyada, según Laín, en la creencia común a los seres personales. Esta creencia posee una doble faz: se manifiesta como creencia revelada, escatológica y salvadora; al mismo tiempo, aparece como creencia en el codestino histórico nacional compartido. Historia y sobrehistoria son, así, písticamente modulados en el amor creyente, que tiene como exponente máximo el *agápe*, o amor de caridad entre los seres personales. El amor creyente, concebido como imperativo patrio, posee dos misiones fundamentales: por un lado la de favorecer el diálogo con los entes políticos enfrentados; por otro, la de desterrar la insolidaridad de los seres personales, en tanto son entidades falibles por su condición centáurica.

B) SUBFASE DE LA "ASUNCION DE LA TRADICION OPERATIVA".

En esta subfase, que periodizamos entre 1942 y 1945, comienza Laín el ambicioso proyecto "Sobre la cultura española". Sigue nuestro autor planteándose el problema de la indefinición ontológica de España, en tanto ser personal colectivo. Sin embargo, a despecho de un pensamiento totalitario de base -prefigurado en el credo "asuntivo y superador"-, mira nuestro autor al pasado histórico para encontrar las claves que le permitan articular, histórica y reflexivamente, el desarrollo del problema de la indefinición ontológica. Investigando el pasado y sacando lección provechosa de él cree nuestro autor que podrán sacar los españoles la idea, ontológica y operativa, de lo que España es. En consecuencia, arranca su reflexión desde la consideración sobre la ausencia de originalidad española en los siglos XVIII Y XIX, frente al quehacer histórico, científico y filosófico sustantivo de Europa. Para Laín, el ser de España y el ser de Europa vienen dados al compartir la común raíz de la creencia cristiana, que para nuestro autor es el núcleo esencial de la tradición y de la historia de ambas. Sin embargo, pese a la raíz religadora común, en el ser personal colectivo de España aparece un problema dilemático de indefinición ontológica, que se hace patente desde la crítica que realizan algunos intelectuales españoles a finales del siglo XIX hasta su momento presente. Desde esta perspectiva aborda un proyecto, que inicia con la "polémica de la ciencia

española", queriendo acabarlo con un estudio crítico de su generación ante el problema de España. La primera parte de su proyecto vio la luz de forma completa. La segunda parte quedó incompleta, y sólo publicó unos ensayos, reunidos en **ECP1**. La tercera, que pensaba dedicar a la reflexión sobre el ser de España en relación con su futuro, no la dio a la estampa. El método de trabajo utilizado por Laín en el proyecto "Sobre la cultura española" es el de la recreación histórica y la biografía. Encontramos de nuevo, en esta subfase, la fundamentación ontológica del ser personal como constitutiva existencia y coexistencia, elementos de la teoría de la palabra, así como el concepto de amor creyente. Todos ellos son aplicados tanto a las consideraciones históricas sobre la indefinición ontológica del ser personal colectivo de España, cuanto a las biografías intelectuales de los seres personales que se han hecho cuestión acerca del problema de España.

1.- Afirma Laín, sin ser casticista, la existencia de la tradición esencial histórica de España, que tiene su núcleo en la formulación católica tanto del ser personal en cuanto intimidad, así como de su coexistencia correligada, histórica y sobrehistórica. De la interpretación diversa de este núcleo ontológico central han surgido, para nuestro autor, dos posturas históricamente enfrentadas entre sí que han sumido en la atonía cultural y científica y en la indefinición ontológica a España desde el siglo XVII. A estos dos bandos

enfrentados los llama Laín avanzados y reaccionarios. Se manifiesta esta división con mayor claridad, a su juicio, con la aparición de la "polémica de la ciencia española", en 1876 y 1877, en la cual Menéndez Pelayo dirige sus trenos contra uno y otro bando. La polémica en sí desvela la existencia del problema de indefinición ontológica de España como ser personal colectivo, constituido por cinco características definitorias: a) la existencia de dos facciones extremas; b) el pesimismo español; c) la carencia de horizonte vital; d) extremismo de los reaccionarios; e) extremismo de los progresistas. Achaca Laín a ambos grupos la incapacidad de entender la historia de España como analógico ser personal colectivo en su dimensión de futurición. Ello conduce a que, a despecho de su antagonismo radical, compartan cuatro características de semejanza que, según nuestro autor, dan origen a esa incapacidad de concebir España como ser personal colectivo. Es la primera la mediocridad intelectual y vital de ambos bandos enfrentados, pues su tarea se dirige a la descalificación del adversario. La segunda es el desconocimiento de la historia de España, tanto por el empeño catolizador a ultranza de los reaccionarios, como por el desconocimiento de todo germen católico por parte de los progresistas. La tercera es la ausencia de capacidad creadora, que lleva al reaccionario a refugiarse en la Edad Media española, y al progresista, denostando lo español, en la alabanza de todo lo extranjero. La cuarta característica de ambas facciones es la negación del

pasado, ya que para el reaccionario el presente es siempre repetición, mientras que para el progresista el presente es evasión. Para asumir y superar ambas posiciones, en orden a hallar la definición ontológica de España, propone Laín la necesidad de una visión histórica que atienda tanto a la tradición como a la novedad. En ello cifra lo que nosotros denominamos "asunción de la tradición operativa".

Mirar al pasado, desde el presente concreto de España, reflexionando sobre su dilemático problema de indefinición ontológica, haciendo recuento y balance de cómo aparece y se articula el problema de España en los testimonios biográficos de algunos seres españoles egregios, va a ser el meollo de su actitud "asuntiva y superadora". En consecuencia, realizará la biografía intelectual de Menéndez Pelayo y de los miembros de la generación del 98. En Menéndez Pelayo considera sus aspectos de católico, historiador y español. En los miembros del 98, el parecido intelectual de esa generación respecto del problema de España. Tanto uno como los otros comparten la actitud de repulsa hacia su mediocre presente histórico. Uno y otros reconocen la existencia de una tradición histórica española, aunque diversamente interpretada. Menéndez Pelayo y los miembros del 98 desean una España históricamente sustantiva y ontológicamente definida, según Laín. El propósito lainiano de rescatar a un intelectual "de derechas", instrumentalizado por las facciones más reaccionarias, es mostrar su lado cordial y convivencial.

Asimismo, la obra de actualizar a los hombres del 98, considerados intelectuales "de izquierdas", sigue la misma inspiración. Esta reivindicación del carácter de intelectuales y de españoles preocupados por el problema del ser colectivo de España, lo realiza Laín desde el credo político "asuntivo y superador", que pretende integrar en la España de su presente histórico las visiones de los intelectuales del pasado reciente, en orden tanto a una mejor intelección de la indefinición ontológica de España como ser personal colectivo, cuanto al establecimiento de un marco convivencial en el cual tengan cabida las disidencias y las posturas enfrentadas, asuntivamente resueltas.

Menéndez Pelayo es estudiado por Laín, primariamente, como intelectual católico que quiere dar respuesta, desde su fe, a la realidad de España. Pretende el montañés resolver el problema de indefinición ontológica de España, de modo simultáneo, con fidelidad a la esencial catolicidad, con suficiencia científica, así como con actualidad histórica propia de su tiempo. La labor de historiador del santanderino va encaminada, según Laín, a poner de manifiesto la existencia de esa tradición histórica que él pretende actualizar, la vigencia de la interpretación católica de la historia de España y la consideración de ésta como unidad sustancial que engloba las existencias y obras de los españoles históricos. Le unen a Laín con Menéndez Pelayo, en consecuencia, su

talante pístico, su labor de historiador, así como la característica de ser español preocupado por la fundamentación ontológica de España. Posee Laín, sin embargo, un triple proyecto histórico, político y ontológico más sistemático que el de Menéndez Pelayo, que le viene dado por la culminación en guerra civil del enfrentamiento entre los entes políticos que han dado lugar al problema de España y su indefinición ontológica. Es Laín ejerciente de un talante dialogador diferente al de Menéndez Pelayo. Para éste, el diálogo se establece por vía de polémica con el adversario. En Laín, el diálogo se manifiesta en su convicción sobre lo conveniente que resulta la existencia de herejías, ya que éste es un factor que armonizará, a su juicio, la convivencia española, en orden a encontrar la definición de su ser esencial.

A los hombres del 98 les es común, para Laín, la concepción de un ideal de España, más estético que pragmático. Los del 98 son fundamentalmente literatos y, en consecuencia, soñadores de una España, en reacción con la que viven en su presente histórico. Conciben la convivencia de los españoles desde la actualización de su tradición histórica, plasmada de modo esencial en el paisaje y en sus habitantes. Pretenden, pues, la regeneración de la convivencia de España, proyectando hacia el futuro la vivencia de la historia y del ideal. En tres estadios cifra Laín el empeño de los hombres de la generación del 98: a) el amor amargo ; b) el fracaso

colectivo, y, c) el sueño de España. El amor amargo lo entiende nuestro autor como sentimiento patriótico de rechazo ante su realidad histórica presente. En consecuencia, la actividad de estos hombres es la crítica acerba y el deseo de una regeneración en todos los órdenes de la coexistencia, que otorgue a España, en tanto metafórico ser personal colectivo, un lugar en la historia. El fracaso colectivo lo cifra Laín en el refugio que para estos hombres significa la actividad literaria, luego de su paso fugaz por la política activa. En consecuencia, este fracaso da lugar a la creación literiaria del sueño de España, articulada en cuatro elementos convivenciales que definen el analógico ser colectivo de España. Estos cuatro elementos aislados por Laín son: a) la tierra, como fundamento ontológico del ser de España; b) el hombre, -singularmente la mítica figura del Quijote- concebido como ser personal producto de la tierra y la historia sustantiva; c) el pasado, considerado como tiempo puro y autentificador del ser de España, que para ellos viene representado por la Edad Media, en cuanto ámbito de libertad individual del ser personal; d) el futuro, como tiempo de esperanza, que ha de subsanar la indefinición ontológica del ser colectivo de España, así como autentificar al ser personal español, como entidad sustantiva. Sin embargo, echa de menos Laín en la articulación del sueño de España de los hombres del 98, en primer lugar una aceptación clara y expresa de la creencia católica y de su papel unificador y correligador de los

seres personales; en segundo lugar, echa de menos también la falta del imperativo de la eficacia histórica en sus acciones personales. La aceptación vaga de la creencia revelada desdibuja los perfiles del sueño de España que los hombres del 98 prefiguran; por otro lado, la inadecuación del sueño y la acción se plasma en una estética figuración literaria, que aboca en fracaso, a juicio de Laín. Tres deudas reconoce, sin embargo, que los españoles tienen contraídas con los del 98: una estética, en cuanto han sabido mostrar un costado inédito de la realidad de España; es la segunda lingüística, ya que han incorporado al acervo histórico un nuevo modo de escribir y decir, que influye en las generaciones posteriores; es la tercera una deuda española, ya que los del 98 escribieron sobre España y su problema de indefinición ontológica desde una postura de crítica disconforme con su tiempo. Por esas tres deudas, según Laín, los hombres posteriores a esta generación pueden acercarse a investigar la dilemática realidad ontológica de España y afirmarla, desde la posición pística "asuntiva y superadora", como ser personal colectivo cuya existencia se halla anclada en la tradición católica, universal y eterna, que se manifiesta como operativa y eficaz en las biografías -en tanto sucesos personales discontinuos en el tiempo- de los seres personales españoles. La universalidad significa ejemplaridad metafísica y escatológica. Esta universalidad de la tradición histórica esencial de España es, para Laín, correligación coexistencial *a priori* de los seres

personales en "lo que hace que haya", en un destino histórico común. En consecuencia, la operatividad y eficacia históricas de los seres personales españoles se manifestará mediante su correligación coexistencial codestinada en un ser personal colectivo, el Estado, que manifiesta los valores eternos del ser personal y encarna, para nuestro autor, de forma dinámica -tradición y novedad actualizadas en la los diversos momentos de la historia contemporánea- el ser esencial histórico de España.

2.- Los elementos de la teoría de la palabra presentes en esta subfase del pensamiento lainiano son el componente suasorio y aleccionador de la palabra, así como el elemento de confesión y catarsis que toda palabra tiene. Estos recursos hermenéuticos los aplica Laín a su teoría de la biografía. En efecto, escribir sobre un ser personal pretérito es rescatarlo para que sirva de enseñanza a las generaciones contemporáneas. Guiado por su consideración pística, "asuntiva y superadora" de la investigación sobre el dilemático problema del ser personal colectivo de España, utiliza Laín su palabra para convencer a todo español caviloso de la viabilidad de un proyecto correligador de convivencia que no albergue exclusiones. Para nuestro autor, los libros son piedras vivas que iluminan las vías de acceso hacia la salvación común en la convivencia. Es en este sentido convivencial que rescata tanto a Menéndez Pelayo como a los hombres del 98 de aquellos que los toman como bandera de justificación de

actitudes excluyentes. Escribir, para Laín, es convencer y también confesarse a los demás. La confesión a través de la palabra tiene valor de catarsis, ya que mediante ella no sólo se manifesta la intimidad del ser personal, sino que permite hacer "noticia articulada" del ontológico ser colectivo de España, a través de los testimonios escritos de los seres personales pretéritos. Al mismo tiempo, el biógrafo, urgido por la investigación metodológica en torno a la dilemática cuestión del ser o no ser de España, va dando a luz, desde la postura pística "asuntiva y superadora", a nuevas y no excluyentes formas de concebir el ser personal colectivo correligador. Es pues, la palabra, para Laín, un acto de confesión y una labor sugeridora que tiene eficacia social e histórica en orden a la construcción de una España abierta al diálogo, "asuntiva y superadora".

3.- El amor creyente puede hallarse también en esta subfase de la etapa pística lainiana. En efecto, en su pesquisa biográfica en torno a Menéndez Pelayo y la generación del 98, encuentra Laín que el patriotismo de uno y otros está anclado en la creencia amorosa sobre la realidad ontológica de España. Reconoce que el patriotismo de Menéndez Pelayo es más profesoral que sentimental, definido por el trabajo en la biblioteca, en opuesto modo al regeneracionista de la generación anterior. El patriotismo de los hombres del 98 es, sin embargo, estético, cordial e intelectual, impulsado por una voluntad

de perfección y de conocimiento de la historia y del paisaje españoles; lo define como un "patriotismo del desear", frente al cual opone un "patriotismo del hacer" que surge de su compromiso con el ideal "asuntivo y superador".

Por otro lado, ejerce nuestro autor un acto de amor creyente sobre los seres personales pretéritos en el proceso de realización de su biografía, ya que según Laín el biógrafo y el biografiado deben estar correligados en una común fe en algo. El acento del amor creyente que ejerce nuestro autor sobre Menéndez Pelayo está cifrado según la condición de católicos de ambos. El amor creyente sobre los hombres del 98 lo ejerce Laín mediante el vínculo de la correligación mutua en el sueño de España. El amor creyente a uno y otros le viene a Laín a raíz del dolor de la insuficiencia ontológica de España, porque el dolor significa, para nuestro autor, salir de sí, el desvivirse por la situación del otro. El amor creyente que resulta de esa circunstancia de dolor histórico lo aplicará Laín en la tarea de reflexionar acerca de las intimidades de los seres personales pretéritos en lo tocante a la indefinición ontológica de España. El amor creyente para Laín, en consecuencia, es el vehículo correligador coexistencial de los seres personales en codestino, el instrumento ontológico y hermenéutico que hace "noticia articulada" de la historia esencial de España, concebida al modo católico, formada por las biografías intencionalmente expresivas de

los seres personales.

C) SUBFASE DE LA "ASUNCION TRANSFALANGISTA".

La subfase de la "asunción transfalangista" de la etapa pística de Laín discurre, a nuestro parecer, entre 1945-46 y 1948. Esta última fecha es la que marca el fin de la etapa pística, caracterizada por una mirada hacia el pasado, en busca de los fundamentos ontológico-religiosos del ser personal, así como de la historia, cultura y ser de España. En esta subfase Laín se dedica casi íntegramente a su labor de historiador de la Medicina, mientras madura sus reflexiones en torno a España como ser personal colectivo y el problema de su indefinición ontológica. Se reafirma en su creencia que el problema de España es a la vez histórico y ontológico, debido el primero al enfrentamento secular de dos bandos políticos a lo largo de casi tres siglos; el segundo lo cifra en la ontológicamente concebida condición extremosa del ser personal español, que ha dado lugar a la falta de entendimiento e integración de las posiciones enfrentadas. En esta subfase se hallan también presentes los tres elementos vertebradores del pensamiento lainiano sobre el problema de la indefinición ontológica de España, que hemos aislado en las dos anteriores. Esto es, la fundamentación ontológica de la existencia y la coexistencia del ser personal, desde la creencia católica y el ideal "asuntivo y superador"; la lengua como vehículo ontológico correligador, así como la palabra como actividad suasoria; el amor creyente entendido tanto como vínculo correligador

entre los seres personales, cuanto como sentimiento de deber patrio.

1.- La fundamentación ontológica lainiana del ser personal y de su constitutiva coexistencia en el seno de un Estado -concebido como metafórico ser personal colectivo- se apoya, como hemos visto repetidamente, en la creencia católica. Esta actúa, en el plano histórico, de vínculo coexistencial correligador en codestino, afirmada la tradición esencial del ser personal colectivo de España. Sabemos ya que, para Laín, en el plano ontológico los seres personales están correligados *a priori* a "lo que hace que haya", ya que tal correligación le viene impuesta al ser personal por su íntima estructura ontológica. En esta subfase mantiene Laín tales afirmaciones, enriqueciéndolas con su visión de la tradición esencial de España, en conexión con Europa e Hispanoamérica. En la fundamentación ontológica de la coexistencia de los seres personales españoles se pregunta nuestro autor acerca de la vinculación ontológica del ser personal colectivo de España y su tradición histórica esencial con la misión escatológica ofertiva, cultural y universal, de Europa. Europa es, pues, para el Laín transfalangista, la meta del destino cultural de España, en orden a establecer su definición ontológica como ser personal colectivo. La asimilación de Europa debe ser españolamente concebida, lo que significa para nuestro autor la firme convicción de no renunciar a la tradición esencial católica de España.

Establece Laín, de forma paralela, las exigencias que su generación tiene planteada para la solución del problema de España como metafórico ser personal colectivo, dado que reconoce en su grupo generacional sufre desorientación histórica, como consecuencia de la Guerra Civil. Afirma, en consecuencia, el papel de orientación certera que posee la creencia revelada como fuente de verdad tanto para el ser personal, cuanto para la solución histórica del problema de indefinición ontológica del ser personal colectivo de España. Tales exigencias son las siguientes: a) necesidad de resolver la polémica entre avanzados y reaccionarios; b) garantía de la libertad política y la justicia social; c) necesidad de definir la esencia de España desde el agapético sentido católico que incluye las herejías en materias de fe o de pensamiento político, desde la libertad política y económica y desde la lengua como vehículo ontológico propio; d) necesidad de hacer de la creencia -católica y "asuntiva y superadora"- un talante existencial; e) originalidad española en la expresión y recepción de valores esenciales y cambios históricos accidentales; f) la necesidad de la ejemplaridad de la vida personal; g) necesidad de vivir al día en la historia, esto es, ejercer como plenamente europeo. Estas exigencias podrían condensarse en dos proyectos de convivencia, el primero de los cuales consistiría en la conversión de los inveterados hábitos y costumbres españoles de mirar al pasado -esto es, la tendencia hacia el casticismo-, por los de mirar al futuro y estar al día de forma creadora y

original; el segundo lo cifra en la necesaria concordia entre católicos e intelectuales, mediante su conjunción de esfuerzos en el común objetivo de toma de conciencia de sus deberes sociales y patrióticos, concordia necesaria para resolver el ontológico problema del ser colectivo de España.

2.- Ejerce Laín con su palabra la misión autoimpuesta de iluminar las conciencias de los españoles respecto al problema de la indefinición ontológica del ser personal colectivo de España. En su análisis de Ortega y su meditación en torno al problema de España, cumple Laín su imperativo de ser "pontifical", estableciendo lazos de entendimiento entre vencedores y vencidos tras la Guerra Civil. Nuestro autor, como hemos visto, escribe para convencer, desde un credo político "asuntivo y superador" ya exangüe. Sin embargo, en la subfase de "asunción transfalangista", desde este ideal político no definitivamente abandonado, pone el acento en la necesidad que tiene el ser personal de la creencia revelada y religadora, para superar la desorientación existencial. Por otro lado, enfatiza que el siempre deseado entendimiento entre los intelectuales y los representantes del catolicismo, ha sido una oportunidad perdida para la resolución del problema de España. Cree Laín que mediante la asunción de la verdad católica, entendida como palabra revelada universalmente válida, puede España lanzar a Europa un mensaje nuevo y universal, en orden al logro de

la correligación coexistencial histórica, mediante la fe común. La palabra, ontológicamente concebida, es para Laín "noticia articulada" del *abditum mentis* de los seres personales. La palabra, pues, así como la reflexión cordial, "asuntiva y superadora" es el vehículo de manifestación de la verdad que cada ser personal posee en su núcleo íntimo, para nuestro autor. En consecuencia, la misión y el proyecto de los llamados "nietos del 98" es intelectualmente universal, ya que aporta palabra nueva a Europa, actualizando su misión ofertiva, desde la tradición histórica esencial; e incorpora al ser colectivo de España, simultáneamente, tanto la tradición como la novedad europea. La misión de España es, pues, inyectar en su convivencia valores europeos.

3.- Se halla presente, en fin, el amor creyente en la subfase de "asunción transfalangista" de dos modos complementarios. Es el primero la consideración del amor creyente como vínculo correligador de los seres personales que coexisten en codestino. El amor creyente es, ya lo hemos visto, el desvivirse por el otro, en el acto de desvelamiento de su intimidad, por obra de la caridad. Por lo que atañe al problema de España, entendida como dilemática cuestión ontológica, el amor creyente se manifiesta, en nuestro autor, por el desvelamiento de la tradición histórica esencial de España a los seres personales españoles. Es para Laín un acto de amor creyente escribir con pretensión de verdad e iluminar conciencias

españolas e hispanoamericanas, a través de la palabra suasoria y correligadora, acerca de la grandeza de la tradición y de la misión histórica de España, situada a la altura del tiempo.

Es el segundo modo que adopta el amor creyente, a nuestro juicio, el acto de poner alerta a los seres personales españoles acerca de nuevos horizontes vitales, diagnosticando el problema de España como *oscuridad*. El amor creyente es, entonces, imperativo de amor patrio. Desde esa "noticia articulada", surgida en su intimidad, sobre el irresuelto dilema del acontecer real de su España presente, Laín ofrece de nuevo su palabra hacia el futuro camino de la esperanza.

B I B L I O G R A F I A

I.- OBRAS DE LAIN ENTRALGO CONSULTADAS.

1.- ETAPA PISTICA.

1935.-

- "El sentido humano de la ciencia natural y la universidad", *Norma. Revista de exaltación universitaria*, nº 1, Valencia, marzo 1935.
- "El concepto de demencia según la Psicología de la Figura", *Publicaciones de Crónica Médica*, Valencia 15 de mayo , 1935.

1936.-

- "Principios nuevos y antiguos en orden a la formación intelectual", *Norma. Revista de exaltación universitaria*, nº 2, Valencia, abril 1936.

1937.-

- "Tres generaciones y su destino", *Arriba España, Primer diario de la Falange Española.*

1938.-

- "Quevedo und Heidegger", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und*

Geistesgeschichte. Jahrg. XVII, Heft 4, pp. 405-418.

1940.-

- "Naturaleza e Historia en la Medicina", Separata de *Escorial, Revista de Cultura y Letras*, Tomo 1, Madrid, 1940, pp. 103-140.

1941.-

- *Medicina e Historia*, Editora Nacional, Madrid.
- *Los valores morales del nacional sindicalismo*, Editora Nacional, Madrid.
- "Patología celular y bacteriología. Un capítulo en la historia cultural de la Medicina". *Medicina Española*, V (1941), pp. 77-88.
- "Notas marginales al ultimo libro de Ortega", *Escorial*, Madrid, pp. 1-14.

1942.-

- "La coyuntura nosográfica de nuestro tiempo". *Revista clínica española*, Año III, Tomo V, nº 6, junio 1942, pp. 401-412.
- "Tres notas y un pico sobre el «Idearium Español». Prólogo a *Idearium Español* de Angel Ganivet. Ediciones FE, Madrid, pp. IX-XLVIII.
- "Historia desde el corazón (notas al libro de Antonio Tovar, *En el primer giro*)", Ediciones Escorial, Madrid, 1942, pp. 445-450

1943.-

- *Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología Médica*. Editora Nacional, Madrid.
- *Sobre la cultura española. Confesiones de este tiempo*. Editora Nacional, Madrid.

1944.-

- *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- "El escrito «de prisca medicina y su valor historiográfico»". Emerita, I (1944), pp. 1-28.
- "Sobre el apoyo del hombre en la Historia", *Revista de Estudios Políticos*, nº 17, 1944, pp. 45-73.

1945.-

- *Las generaciones en la historia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- *La generación del noventa y ocho*, Editora Nacional, Madrid.
- "La anatomía en el antiguo Egipto", *Medicamenta*, III, (1945), pp. 12-14.
- "La anatomía en la antigua India", *Medicamenta*, IV, (1945), pp. 249-251.

1946.-

- *La Antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, C.S.I.C, Madrid.
- "La anatomía humana en la obra de Fray Luis de Granada", Instituto de España, Real Academia

Nacional de Medicina, Madrid.

- *Clásicos de la Medicina. Bichat*, El Centauro, Madrid.
- "La obra científica de Cajal". *Bol. Cult.Inf. Cons. Gen. Méd. de España*, I, (1946), pp. 19-32.
- "La Anatomía humana en la Ilíada y la Odisea", *Medicamenta*, V, (1946), pp. 17-20.
- "Breve semblanza de un médico rebelde" [Arnaldo de Vilanova], *Medicamenta*, V, p. 215.
- "Bichat y Napoleón. Dos vidas paralelas", *Medicamenta*, VI, (1946), pp. 372-374.
- "Por qué se escribe la Historia", *Medicamenta*, VI, (1946), pp. 52-54.
- "¿Conoció Galeno la circulación de la sangre?", *Medicina Clínica*, VII, (1946), pp. 464-466.

1947.-

- *Clásicos de la medicina. Claudio Bernard*, El Centauro, Madrid.
- "Vida de Guillermo Harvey", *Medicamenta* VII, (1947), 82-84, pp. 116-118.
- "Eduardo García del Real", *Medicamenta*, VIII, (1947), p. 275.
- "Fisiología antigua y fisiología moderna", *Med. Esp.* XVIII, (1947), pp. 1-14.
- "Bichat y Napoleón", *Aisa*, II, (1947), pp. 1051-1054.

1948.-

- "La enfermedad humana en la patología contemporánea", *Arbor*, X, (1948), pp. 1-38.
- "Vida y obra de R.T.J. Laënnec", *Medicamenta*, X, (1948), pp. 18-21.
- "Reflexiones de un historiador de la medicina acerca de la idea de enfermedad. *Dia. med.*, XX (1948), p. 2336.
- "¿Coloquio de dos perros o soliloquio de Cervantes?" *Bol. Cols. Gen. Med. de España*, IV, (1948), pp. 31-36.
- *Vida y obra de Guillermo Harvey*, Espasa Calpe, Buenos Aires.
- *Clásicos de la Medicina. Harvey en la Historia de la Biología*, El Centauro, Madrid.

- *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad*. EPESA, Madrid.

  Divide Laín la obra en tres partes: I.- Crítica literaria; II.- Varia lección; III.- Vocación de amigo. Contiene los siguientes artículos:

  I.- Crítica Literaria.-

  - "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", pp. 19-46. (Septiembre de 1947).
  - "Coloquio de dos perros, soliloquio de Cervantes", pp. 47-66. (Marzo de 1947).

- "Carta a un joven creador", pp. 67-74. (Junio de 1946).
- "Ensayo sobre la novela policíaca", pp. 75-98. (Septiembre de 1943).
- "El teatro de Gonzalo Torrente", pp. 99-116. (s/f).
- "En torno a Manuel Machado", pp. 117-126. (s/f).
- "El humor de *La Codorniz*", pp. 127-138. (Primavera de 1945).
- "Calderón y nosotros", pp. 139-144. (Primavera de 1946).
- "Otra vez Don Juan", pp. 145-150. (s/f).
- "Hojas sueltas: Un poeta.- La novela como espejo.-El mar.- España niña.- La muerte de un poeta.- Fray Luis de Granada y Shakesperare.- Quevedo y el casticismo.- De hombre a hombre.- El neologismo científico." pp. 151-170. (s/f).

II.- Varia lección.-

- "La obra de Cajal", pp. 173-200. (Abril de 1946).
- "El problema de la historiografía en Rickert y Dilthey", pp. 201-234. (Primavera-Estío de 1942).
- "La acción catártica de la tragedia", pp. 235-268. (Enero de 1943).
- "Principios para la formación intelectual",

pp. 269-288. (Invierno 1935-1936, con una nota de 1948).

- "Un médico ante la pintura", pp. 289-294. (Diciembre de 1937).
- "Las lecturas del médico rural", pp. 295-308. (Noviembre de 1947).
- "Europa, España, América", pp. 309-322. (Mayo-Octubre de 1947).
- "José Antonio", pp. 323-332. (Tres pequeños ensayos bajo el mismo título,fechados respectivamente en marzo de 1947, noviembre de 1942 y noviembre de 1940).
- "Tres notas sobre Ortega y Gasset", pp. 333-348. (Dos ensayos fechados respectivamente en la primavera de 1947 y en abril de 1941. Este último es la recensión, leve pero decisivamente modificada, al libro **Historia como sistema**, de Ortega, aparecida en *Escorial*, en 1941).
- "Ensayos mínimos: Por qué se escribe la Historia.- El tres y e cuatro de mayo.- Cuentos del Sol y la Luna.- Meditación de Viernes Santo.- La religiosidad de Goya.- «No country».- Autobiografías.- Modos de morir.- España, Francia: 1898.- Baler, 1998.- Sangre y divinidad.- Harvey y Don Quijote.- Don Quijote, enfermo.- El inconsciente.- El hondón de las almas.- La danza y su raíz.- «Su vida íntima».- La decisión fallida". pp. 349-389.

(s/f).

III.- La vida en amistad.-

- "Xavier Zubiri", pp. 393-401. (1944).
- "Francisco Marco Merenciano", pp. 401-403. (s/f).
- "Antonio Tovar", pp. 403-410. (Febrero de 1942, con nota de 1948).
- "Un opositor", pp. 411-413. (Noviembre de 1943).
- "Danza en Castilla", pp. 413-415. (Enero de 1938).
- "Cantar la verdad", pp. 415-417. (s/f).
- "Nada nuevo, todo nuevo", pp. 417-419. (s/f, con una nota de 1948).
- "Rogelio Pérez Olivares", pp. 419-425. (s/f).
- "Juan Cabanas ante Segovia", pp. 425-427. (s/f).
- "El pensamiento político de Javier Conde", pp. 427-435. (s/f).
- "Carta a Emiliano Aguado", pp. 436-438. (s/f).
- "Alfonso Junco", pp. 438-440. (s/f).
- "Política y pueblo", pp. 440-442. (s/f).
- "Un grupo y su ocasión", pp. 442-444. (s/f).
- "*Animus injuriandi*", pp. 444-446. (s/f).
- "José Corts Grau", pp. 446-450. (s/f).
- "Alvaro D'ors", pp. 450-454. (s/f).
- "Luis Díez del Corral", pp. 454-460. (s/f).

- "*Ars conicinnandi*", pp. 460-462. (s/f).
- "La quemadura del deber", pp. 462-464. (s/f).
- "La soledad de Extremadura", pp. 464-471. (s/f).
- "Paisajes escritos y pintados", pp. 471-473. (s/f).
- "Dos ciudades", pp. 434-435. (s/f).
- "La Psiquiatría del siglo XIX", pp. 475-481. (Septiembre de 1947).
- "Carta a Manuel Vega sobre el dolor de Europa", pp. 481-489. (s/f).
- "Extrañeza y entrañeza de España", pp. 489-495. (s/f).
- "Un sabio ante el dolor", pp. 495-499. (Noviembre de 1937).
- "*Mare Tenebrosum*", pp. 499-501. (s/f).
- "María de Maeztu", pp. 501-502. (s/f).
- "Nuestro Suárez", pp. 502-504. (s/f).
- "*Azorín*", pp. 504-506. (s/f).
- "Claridad, misterio: hombre", pp. 506-508. (s/f).
- "Gerardo Diego", pp. 508-509. (s/f).
- "Los límites de la Física", pp. 509-511. (s/f).
- "Vocación de amigo", pp. 511-514. (Febrero de 1947).

- "La generación del 98 y el problema de España", *Arbor*, nº 36, diciembre de 1948 (reimpreso en

monográfico de *Arbor*, ***Historia de España***, 1953, pp. 553-568).

2.- PERIODO ELPIDICO.

(Las monografías *España como problema* y *Viaje a Suramérica* pertenecen, a nuestro juicio, a la etapa pística de Laín. Fueron escritas en 1948, aunque publicadas un año más tarde).

1949.-

- *España como problema*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
- *Viaje a Suramérica*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.

- "Conceptos fundamentales para una Historia de la Anatomía", *Arch. Ib. His. Med.*, I, (1949), pp. 419-423.

1950.-

- *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, C.S.I.C., Madrid.
- *Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática*, Paz Montalvo, Madrid.
- "Sobre el ser de España", *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 15, mayo-junio 1950 (reimpreso en monográfico de *Arbor*, Historia de España, 1953, pp. 698-721. Recogido en **ECP2**, II, en 1956)

1952.-

- *Palabras menores*, Ed. Barna, Barcelona.

Colección de ensayos. Contiene:

- "Poesía, ciencia, realidad", pp. 1-23.
- "El espíritu de la poesía española contemporánea", pp. 25-60.
- "Sobre el ser de España", pp. 61-95.
- "La espiritualidad del pueblo español", pp. 97-116.
- "Hacia una teoría del intelectual católico", pp. 117-136.
- "La obra científica de Ramón y Cajal", pp. 137-165.
- "Cajal y el problema del saber", pp. 167-196.
- "Notas para una teoría de la lectura", pp. 197-213.
- "Religión y medicina en la vida de Laënnec", pp. 215-231.
- "La enfermedad humana en la patología contemporánea", pp. 233-273.
- "Bizantinismo europeo y bizantinismo americano", pp. 275-288.

1954.-

- *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno* (discurso de ingreso en la Real Academia Española de la Lengua), Madrid.

1955.-

- *Mysterium Doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, Publicaciones de la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», Madrid.

1956.-

- *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1ª ed; (2ª edición en Alianza Editorial, 1984, Madrid.)
- *España como problema*, Aguilar, Madrid, 2 vol.

  Recopilación de monografías que tratan el "problema de España" en su etapa pística. Añade algunos ensayos escritos en su período elpídico que están relacionados temáticamente. Incluye introducción y notas a pie de página escritas entre 1955 y 1956.

  El volumen I, contiene:

  - "El problema de España en el siglo XIX", pp. 23-74.
  - "Menéndez Pelayo", pp. 75-370.
  - "Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal", pp. 371-451.

  El volumen II, contiene:

  - "La generación del 98", pp. 9-394.
  - "España como problema", pp. 395-456.
  - "Dos notas sobre Ortega y Gasset", pp. 457-464.

- "Sobre el ser de España", pp. 465-497.
- "La espiritualidad del pueblo español", pp. 498-516.
- "Sobre la universidad hispánica", pp. 517-537.
- "Xavier Zubiri en el pensamiento español", pp. 538-549.
- "La ciencia española", pp. 550-562.

3.- FASE FILICA.

1961.-

- *Teoría y realidad del otro* (dos volúmenes), 1ª Ed. Revista de Occidente, Madrid (2ª ed., Alianza Editorial, 1983, Madrid)

1964.-

- *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, 1ª ed., Ed. Revista de Occidente, Madrid (2ª ed., Alianza Editorial, 1983).

1972.-

- *Sobre la amistad*, 1ª Ed. Revista de Occidente (2ª ed., Espasa Calpe, 1985, Madrid.)

1976.-

- *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barral Editores, Barcelona.

1982.-

- *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, Salvat, Barcelona.

1984.-

- *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona.

1986.-

- *En este país*, Tecnos, Madrid.

1989.-

- *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa Calpe, Madrid.

1991.-

- *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid.

1993.-

- *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- "La cultura española 1898-1936", en *La Edad de Plata de la cultura española (1898-1936)*. Tomo I. Identidad, pensamiento y vida de la hispanidad. (Menéndez Pidal: Historia de España, tomo XXXIX, vol I), Espasa Calpe, Madrid, pp. 11-52.

II.- FUENTES EXAMINADAS DEL LAIN PISTICO.

(Señalamos, entre paréntesis las ediciones que hemos utilizado al cotejar las fuentes de Laín, en caso de que éstas difieran de las indicadas en sus obras).

- **Allers, R.**
  - "Begriff und Methodik der Deutung", en *Psychogenese und Psychotherapie Köperlicher Symptome*, Wien, Verlag von Julius Springer, 1935, pp. 86-128.
  - "Grundformen del Psychotherapie", op. cit., pp. 427-451.

- **Aristóteles**
  - *Poética*. (edición bilingüe griego-inglés a cargo de Ingram Baywater, Oxford Clarendon Press, 1909).

- **Bollnow, O. F.:**
  - *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.m., 1941.

- **Dilthey, W:**
  - "Die Biographie", *Ges. Schr. V* (B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957).

- **Heidegger, M.:**
  - *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957).

- **Ortega y Gasset, J.:**
  - "Meditación de la técnica", **OC** V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1947, pp. 313-371.
  - "Ideas y creencias", **OC** V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1947, pp. 375-405.
  - "Historia como sistema", OC VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1947, pp. 11-50.

- **San Agustín:**
  - *Confesiones* (edición bilingüe, BAC, 4ª ed, Madrid, 1963).
  - *De Trinitate* (edición bilingüe, BAC, 2ª ed, Madrid, 1956).

- **Scheler, M.:**
  - *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*. (Ges. Wer., Band 2, A.Francke AG Verlag, Bern, 1954).
  - *Wesen und formen der sympathie* (traducción española, *Esencia y formas de la simpatía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1947).
  - *Stellung des Menschen im Kosmos* (traducción española, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938)

- **Schwarz, O.:**
  - *Medizinische Anthropologie*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1929.

- **von Weizsäcker, V:**
  - *Seelebehandlung und Seelenführung, nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen*, Druck un Verlag von L. Berteismann, Gütersloh, 1926.
  - *Ärztliche Fragen. Vorlesungen über allgemeinen Therapie*, Leipzig, Georg Thieme Verlag, 1935.
  - *Arzt und Kranker*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1941.

- **Zubiri, X.:**
  - *Naturaleza, Historia, Dios* (9ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 1987)

III.- OTROS AUTORES CONSULTADOS.

1.- OBRAS Y ARTICULOS SOBRE LAIN ENTRALGO.

1.1.- Libros y artículos.

- **Soler Puig-Oriol, Pedro:** *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966.

- **Cid, Felip:** *Seis testimonios de la medicina ibérica* (Moragas, Pedro i Pons, Laín Entralgo, Marañón, Rof Carballo, Novoa Santos), Oikos-Tau, Barcelona, 1967.

- **Widmer, H.:** *Anthopologie der Hoffnung*, Universidad de Innsbruck, 1968 (tesis doctoral).

- **Camarasa, M.:** *Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo*, Facultad de Teología de Valencia, 1960 (tesis doctoral).

- **De Miguel, Mª Elena:** *La obra histórico-médica de Pedro Laín Entralgo*, Universidad Complutense de Madrid, 1986 (tesis doctoral).

- **Gracia Guillén, Diego:** "Treinta y cinco años

después. Conversación con Pedro Laín Entralgo", *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 400, octubre de 1983, pp. 11-32.

- **Albarracín Teulón, Agustín:** *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, 1988.

- **Orringer, Nelson R.:**
  - "Faith, Hope and Love: Stages of Laín Entralgo's Scientific Evolution", *Letras Peninsulares*, Fall 1988, pp. 133-150.
  - "Pedro Laín Entralgo. *El cuerpo humano. Teoría actual*", Letras Peninsulares, Fall 1989, pp. 275-277.

  - "*Medicus Hispaniae*", *Arbor* CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre 1992), pp. 45-65.
  - *La aventura de curar: la antropología médica de Pedro Laín Entralgo* (en prensa).

1.2.- Volúmenes colectivos.

- *Homenaje a Pedro Laín Entralgo con motivo de sus Bodas de Plata con la Cátedra*. (Colaboran: J. L. L. Aranguren, A. Tovar, J. Mª López Piñero, J. Mª Morales Meseguer, L. S. Granjel, A. Albarracín Teulón, D. Ridruejo y L. Rosales). *Asclepio. Archivo*

Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, XVIII-XIX, Madrid, 1967-1968.

- *Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. (Colaboran, J. L. Abellán, A. Albarracín, E. Arquiola, E. Balaguer, D. W. Bleznick, A. Buero, P. Concejo, R. Fierro, D. García-Sabell, J. García Nieto, L. García Ballester, O. González de Cardedal, D. Gracia Guillén, E. Hernández Sandoica, C. R. Landa, J. Mª López Piñero, J.A. Mainetti, M. Manent, B. Matamoro, F. Meregalli, F. Monasterio, L. Montiel, A. Orozco, J. L. Peset, A. Roa, F. Rodríguez Adrados, A. Sabugo, H. Schipperges, A. Tovar, F. Vega Díaz, J. Vidal Bernabeu, M. Yela), *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 446-447, Agosto-Septiembre de 1987.

- *Filosofía y ciencia en la obra de Pedro Laín Entralgo*. (Compiladores: Luis Montiel, Elvira Arquiola y Luis Jiménez Moreno. Colaboran: J. L. Abellán, A. Albarracín, E. Arquiola, F. Bujosa, H. Carpintero, P. Cerezo, L. García Ballester, C. García Gual, D. Gracia Guillén, L. Gil, L. Jiménez Moreno, L. Montiel, N. R. Orringer, J. L. Peset, L. Sánchez Granjel, C. Seco Serrano), *Arbor* CLXIII, Octubre- Noviembre 1992.

2.- SOBRE OTROS AUTORES.

1.- Sobre Scheler:

- **Pintor-Ramos, Antonio:** *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978.

2.- Sobre Laín y el problema de España:

- **Ridruejo, Dionisio:**
  - *En algunas ocasiones*, Aguilar, Madrid, 1956.
  - *Escrito en España*, G. del Toro Editor, Madrid, 1976.
  - *Casi unas memorias*, Planeta, Barcelona, 1976.

3.- Sobre la Falange:

- **Payne, Stanley G.:** *Falange. Historia del fascismo español*, Sarpe, Madrid, 1985.

4.- Sobre Ridruejo y la revista *Escorial*:

- **VV.AA.:** *Dionisio Ridruejo. De la Falange a la Oposición*, Taurus, Madrid, 1976.

IV.- BIBLIOGRAFIA SUMARIA DE LAIN ENTRALGO.

(Período elpídico y fase fílica. No se reseñan de nuevo aquellas obras ya señaladas en el apartado de OBRAS CONSULTADAS. Tampoco se hace mención de las traducciones a otros idiomas. Es de señalar que, al igual que lo hiciera en su etapa pística, Laín sigue publicando por igual en sus fases intelectuales posteriores, sobre Historia de la Medicina, antropología general, antropología médica y sobre la cultura española.).

1949.-

- *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, Espasa Calpe, Madrid.
- "La historia clínica hipocrática", *Arch. Ib. His. Med.*, I, (1949), pp. 1-18.
- "La Historia de la Medicina y su peculiaridad", *Medicamenta*, XI, (1949), pp. 69-72.
- "La Historia de la Medicina en los años del Romanticismo", *Medicamenta*, XI, (1949), pp. 280-281.

1950.-

- *La Universidad, el intelectual, Europa. Meditaciones sobre la marcha*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
- "Religión y medicina en la vida y en la obra de Laënnec", *Arch. Ib. His. Med.*, (1950), pp. 269-280.
- "Prólogo en tres tiempos", al libro de Viktor von

Weizsäcker, *Casos y problemas clínicos*, Ed. Pubul, Barcelona.

- "La medicina en el cristianismo primitivo", *Arbor*, XVII, (1950), pp. 1-25.

1951.-

- *Hombre y cultura en el siglo XX*, Guadarrama, Madrid.
- "La anatomía de Vesalio", *Arch. Ib. His. Med.*, III, (1951), pp. 85-147.
- "Vida y obra de Paracelso", *Arch. Ib. His. Med.*, III, (1951), pp. 519-552.
- "Introducción a una historia particular", *Cuad. Hisp. (CHA)*, VIII, (1951), pp. 297-317.
- *La universidad en la vida española*, Publicaciones de la Universidad de Madrid, 1951.

1952.-

- "El ejemplo de Cajal", *Gac. Med. Esp.*, XXVI, (1952), p. 175.
- "Lección escolar sobre Johannes Müller", *Medicamenta*, XVII, (1952), pp. 37-39.
- "Un año de gestión rectoral" (separata de la revista *Alcalá*, 18-19), octubre de 1952, Madrid.

1953.-

- *Reflexiones sobre la vida espiritual de España*, (folleto), Madrid.
- *Sobre la universidad hispánica*, Ed. Cultura

Hispánica, Madrid.

- "La obra de Freud y el cristianismo primitivo", *Rev. de la Univ. de Madrid*, I, (1953), pp. 489-500.
- "La medicina en el cristinismo primitivo", *Arbor*, XVII, (1953), pp. 1-25.
- "La estructura del saber médico a la luz de la historia", *Cuad. Hisp. (CHA)*, X, (1953), pp. 149-162.

1954.-

- *Historia de la Medicina moderna y contemporánea*, Ed. Científico-Médica, Barcelona.
- *Clásicos de la Medicina. Laënnec*, C.S.I.C., Madrid.

1955.-

- *Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España*, Cuadernos Tiempo Nuevo, Madrid.
- *Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud universitaria*, (folleto), Madrid.
- *El comentario de un texto científico*, Páginas de la «Revista de Educación», Madrid.
- "El médico en la historia", *Medicamenta*, XXIII, (1955), pp. 28-32.

1956.-

- *La aventura de leer*, Espasa Calpe, Madrid.

Colección de ensayos. Contiene:

- "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", pp. 11-47.
- "La acción catártica de la tragedia", pp. 48-90.
- "La novela policíaca", pp. 91-119.
- "El humor de *La Codorniz*", pp. 120-133.
- "Coloquio de dos perros, soliloquio de Cervantes", pp. 134-158.
- "Poesía, ciencia, realidad", pp. 159-181.
- "Calderón y nosotros", pp. 182-188.
- "Otra vez Don Juan", pp. 189-196.
- "Notas para una teoría de la lectura", pp. 197-213.
- "El libro como fiesta", pp. 214-224.

- "La obra de Cajal", *XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina*.
- "Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung. Einführung in dir psychosomatische Pathologie", Salzsburg.
- "Patología del lenguaje médico", *Medicamenta*, XXVI, (1956), pp. 391-395.

1957.-

- *Hombre y cultura en el siglo XX*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- "Siebeck o la armonía". Prólogo a la edición española de *Medicina en movimiento. Interpretaciones*

clínicas y misión del médico, Ed. Científico-Médica, Barcelona.

- "Harvey in the History of Scientific Thought", *J. Hist. Med.*, XII, (1957), pp. 220-231.
- "El cristiano y el dolor de estar enfermo", *Medicamenta*, IX, (1957), pp. 271-273.
- "La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal", *Arch. Ib. His. Med.*, IX, (1957), pp. 133-160.
- "Viktor von Weizsäcker en la historia del pensamiento médico", *Arch. Ib. His. Med.*, IX, (1957), pp. 197-206.

1958.-

- *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, 1ª ed., Ed. Revista de Occidente, Madrid (2ª ed., Editorial Anthropos, Barcelona, 1987).
- *Mis páginas preferidas*, Gredos, Madrid.

  Recopilación de ensayos, que divide en dos partes. Contiene:

  I.- ESPAÑA Y SUS HOMBRES.

  - "CASTILLA. MADRID", p. 13.
  - "El rostro de Castilla", pp. 13-33.
  - "Intermedio sobre Madrid", pp. 34-46.
  - "MIGUEL DE CERVANTES: Coloquio de dos perros o soliloquio de Cervantes", pp. 47-72.
  - "FRANCISCO DE QUEVEDO: La vida del hombre

en la poesía de Quevedo", pp. 73-110.
- "SANTIAGO RAMON Y CAJAL: Cajal y el problema del saber", pp. 111-146.
- "MARCELINO MENENDEZ PELAYO: La madurez intelectual de Menéndez Pelayo", pp. 147-176.
- "MIGUEL DE UNAMUNO: El tiempo, la memoria y la esperanza", pp. 177-192.
- "RAMON MENÉNDEZ PIDAL", pp. 193-196.
- «AZORIN», pp. 197-200.
- "ANTONIO MACHADO: Tiempo, recuerdo y esperanza en la poesía de Antonio Machado", pp. 201-224.

II. LA RAIZ DEL HOMBRE.
- "POESIA, CIENCIA, REALIDAD", pp. 225-227.
- "García Lorca, o la intuición sensorial de la realidad", pp. 228-234.
- "Fray Luis de León, o la esperanza de una intelección plenaria de la realidad", pp. 235-239.
- "Entre García Lorca y Fray Luis de León", pp. 240-250.
- "HACIA UNA TEORIA DEL INTELECTUAL CATOLICO", p. 251.
- "La Aporía Fundamental", pp. 252-256.
- "Diferencia específica del intelectual católico", pp. 257-261.

- "La oblación de la verdad", pp. 262-274.
- "EL CRISTIANO EN EL MUNDO MODERNO", pp. 275-292.
- "EN TORNO A LA ESPERANZA", pp. 293-316.
- "NOTAS PARA UNA TEORIA DE LA LECTURA", pp. 317-335.

- *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid.

Colección de ensayos, divididos en dos partes.

Contiene:

- "La empresa de ser hombre", pp. 7-12.

I. HOMBRE EN EL TIEMPO.

- "Lo puro y la pureza a la luz de Platón", pp. 15-28.
- "El cristiano en el mundo", pp. 29-58.
- "La obra de Freud y el cristianismo primitivo", pp. 59-72.
- "San Ignacio, Santo moderno", pp. 73-89.
- "Europa y la Ciencia", pp. 91-109.

II. HOMBRE ENTRE HOMBRES.

- "La acción de la palabra poética", pp. 113-130.
- "Las cuerdas de la lira", pp. 131-149.

HOMBRES DE ESPAÑA.

- "José Ortega y Gasset", pp. 153-167.
-"Eugenio D'Ors", pp. 169-174.
- "Gregorio Marañón", pp. 175-178.
- "Américo Castro", pp. 179-182.
- "Xavier Zubiri", pp. 183-195.
-"Dámaso Alonso", pp. 197-199.

-"Lengua y ser de la Hispanidad", pp. 201-215.

- "Entenderse hablando", pp. 217-222.

- "Enfermedad y biografía", pp. 223-255.

III. HOMBRE SOLO.

- "Soledad y creencia", pp. 259-275.

- "La anatomía de Vesalio y el arte del Renacimiento", *Bol. cult. Cons. gen. Col. med. Esp.*, XXI, (1958), pp. 37-40.
- "Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón", *Cuad. Hisp. (CHA)*, separata del trabajo publicado en el nº 100, pp. 3-13.
- "Catarsis terapéutica y logoterapia en el epos homérico", en *Homaxe a Ramón Otero Pedrayo*, Ed. Galaxia, Vigo, pp. 79-90.
- "Roberto Riber-Campins, 1882-1958, *Bol. RAE*, Tomo XXXVIII, cuaderno CLV, Sept.-Dic. 1958, pp. 321-329.

1959.-

- *Gaspar Casal y la medicina de su tiempo*, Diputación Provincial de Oviedo.
- *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid.

Colección de ensayos. Comprende:

- "Teoría de la comprensión", pp. 11-20.

- "Compresión de Sartre", pp. 20-42.

- "El intelectual católico en la sociedad actual", pp. 42-54.

- "Por la integridad de España: 1) La aventura

y la idea; 2) Los católicos y Ortega; 3) Modos de ser cristiano; 4) Carta a dos sacerdotes; 5) La razón de un homenaje", pp. 55-95.

- "Comprensión de Menéndez Pelayo", pp. 95-102.
- "Prólogo al amigo muerto" (F. Marco Merenciano), pp. 105-112.
- "Angel Alvarez de Miranda", pp. 113-120.
- "Maragall y la esperanza", pp. 120-128.
- "Lorenzo Riber", pp. 128-136.
- "Mauricio Legendre", pp. 136-140.
- "Arturo Duperier", pp. 140-147.
- "Etica para españoles, ética para hombres todos", pp. 147-151.
- "Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España", pp. 151-170.
- "Píndaro en Buenos Aires", pp. 170-176.
- "Los paisajes de Francisco Lozano", pp. 176-181.
- "Cánovas, de verdad", pp. 181-185.
- "Dios en Antonio Machado", pp. 185-187.
- "Vivir para ver", pp. 191-229.
- "El envés de la pantalla", pp. 229-272.

- "Severo Ochoa, Premio Nobel de Medicina y Fisiología", *Medicamenta*, XI, (1959), 253-254.
- "El ocio y la fiesta en el actual pensamiento europeo", *Papeles de Sons Armadans*, XLI, (1959),

121-149.

1960.-

- *Ocio y trabajo*, Ed. Revista de Occidente, Madrid. Colección de ensayos. Contiene:
  - "El ocio y la fiesta en el pensamiento actual", pp. 11-45.
  - "Enfermedad y vida humana: I. Salud y perfección del hombre. II. La enfermedad como experiencia. III. El cristianismo y la ciencia médica", pp. 47-154.
  - "Españoles de pro: I. Velázquez: 1) La ruea de «Las Hilanderas»; 2) La muerte de Velázquez. II. Gaspar Casal. III. Gregorio Marañón: 1) «Homo humanus»; 2) El escritor, el hombre; 3) El médico. IV. Severo Ochoa", pp. 155-270.
  - "El intelectual y la sociedad en que vive", pp. 271-301.
  - "La vocación docente", pp. 303-325.

- *El médico en la historia*, Taurus, Madrid.

1961.-

- *Enfermedad y pecado*, Ed. Toray, Madrid.
- *Clásicos de la Medicina: Sydenham* (en colaboración con Agustín Albarracín), CSIC, Madrid.
- *Grandes médicos*, Salvat, Barcelona.

Colección de esquemas biográficos de los siguientes médicos:

- "Paracelso", pp. 1-27.
- "Andrés Vesalio", pp. 29-77.
- "William Harvey", pp. 79-167.
- "Xavier Bichat", pp. 169-213.
- "Renato T.J. Laënnec", pp. 215-253.
- "Claudio Bernard", pp. 255-311.
- "Santiago Ramón y Cajal", pp. 313-365.
- "Viktor von Weizsäcker", pp. 367-377.

- *El cristianismo en el mundo*, Ed. Propaganda Popular Católica, Madrid.
- "Introducción psicológica para un curso para extranjeros" (Discurso). *VI Curso de Verano para extranjeros*, 20 de julio de 1961, León.
- "Ciencia helénica y ciencia moderna. La φύσις en el pensamiento griego y en la cosmología postmedieval". Tirada aparte de *Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos*, pp. 154-169.

1962.-

- *Marañón y el enfermo*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.
- "Vida y significación de Nicolás de Achúcarro", *Medicamenta*, nº 375, pp. 1-7.
- "El problema de la comunicación interpersonal", *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 47, pp. 1-15.

1963.-

- *Panorama histórico de la ciencia moderna* (en colaboración con J. Mª López Piñero), Ed. Guadarrama, Madrid.

1964.-

- *Introducción a la cultura española*, Ed. Rev. Atenea, Santiago de Chile.
- *Miguel Angel y el cuerpo humano*, Ed. Magisterio Español, Madrid.
- "Hipocratismo, neohipocratismo y transhipocratismo", *Asclepio*, XVI, pp. 5-18.
- "La amistad ente el médico y el enfermo en la Edad Media" (discurso leído en la recepción de la Real Academia de la Historia, el 7 de julio de 1964), Madrid.

1965.-

- *Obras*, Ed. Plenitud, Madrid.

  Colección de obras y ensayos. Contiene:

  - "El autor habla de sí mismo", pp. XI-XXXI.
  - "Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales", pp. 1-304.
  - "La espera y la esperanza", pp. 309-879.
  - "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", pp. 883-913.
  - "Coloquio de dos perros, soliloquio de Cervantes", pp. 914-932.

- "El intelectual y la sociedad en que vive", pp. 933-948.
- "Hacia una teoría del intelectual católico", pp. 949-965.
- "El cristiano en el mundo", pp. 966-989.
- "*Consecratio mundi*", pp. 990-1000.
- "Poesía, ciencia, realidad", pp. 1001-1019.
- "La acción de la palabra poética", pp. 1020-1034.
- "Notas para una teoría de la lectura", pp. 1035-1048.
- "El humor de *La Codorniz*", pp. 1049-1059.
- "Lo puro y la pureza a la luz de Platón", pp. 1060-1070.
- "Europa y la ciencia", pp. 1071-1085.
- "La empresa de ser hombre", pp. 1086-1090.
- "Soledad y creencia", pp. 1091-1104.
- "El ocio y la fiesta en el pensamiento actual", pp. 1105-1122.
- "Miguel Angel y el cuerpo humano", pp. 1123-1136.
- "Picasso, problema y misterio", 1137-1151.
- "Otra vez Don Juan", pp. 1152-1156.
- "Calderón y nosotros", pp. 1157-1162.
- "Idea de América", pp. 1163-1168.
- "Lengua y ser de la Hispanidad", pp. 1169-1180.
- "No country", pp. 1181-1182.
- "Autobiografías", pp. 1183-1184.

- "Sangre y divinidad", pp. 1185-1186.
- "Harvey y Don Quijote", pp. 1187-1188.
- "Don Quijote, enfermo", pp. 1189-1190.
- "El inconsciente", pp. 1191-1193.
- "Vocación de amigo", pp. 1194-1201.

- "El concepto de la medicina moderna", *Actas del Segundo Congreso Español de Historia de la Medicina*, vol. I, (1965), pp. 257-269.

1966.-

- "El historiador Marañón", *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 195, (1966), pp. 1-16.
- "La obra de Claudio Bernard en la Historia", *Bol. Soc. Esp. Hist. Med.*, VI (1966), pp. 38-40.
- "Amor al hombre y amor al arte en la medicina hipocrática", *Papeles de Son Armadans*, nº 129 (1966), pp. 283-289.
- "Meditación de Teotihuacán", *Rev. de Occidente*, nº 38, (1966), pp. 151-157.
- "Mi soria pura", *Rev. de Occidente*, nº 42, (1966), pp. 159-175.
- "En torno a la libertad académica", Rev. de Occidente, nº 40 (1969), pp. 71-80.
- "Una página de Pedro Laín Entralgo acerca de la importancia del estudio de Historia de la Medicina", *Asclepio*, XXVIII-XIX, (1966), pp. 357-366.
- "La danza y su raíz", *Semana Médica*, t. II, nº 58, Madrid, febrero, 1966.
- "La enfermedad como experiencia", (en el volumen

colectivo *Experiencia de la vida*, en el que escriben también Aranguren, *Azorín*, Marías y Menéndez Pidal), 1ª ed., en Alianza Editorial, 1966, Madrid, pp. 51-107; 2ª ed., en 1969.

1967.-

- *Nuestro Cajal* (en colaboración con Agustín Albarracín), Ed. Suc. de Rivadeneyra, Madrid.
- *Entre nosotros*, Alianza Editorial, Madrid.
- *Cuando se espera*, Ed. Escélicer, Madrid.
- *Tras el amor y la risa*, Ed. Delos-Aymá, Barcelona.
- *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Guadarrama, Madrid.
- "Tan sólo hombres" (drama), Rev. de Occidente, nº 52, (1967), pp. 83-107.
- "Concepto de la medicina moderna", *Med. e Hist.* (Barcelona), Fasc. 32, 14 páginas.
- "El saber científico y la historia", *Cuad. Hisp. (CHA)*, nº 214 (1967), pp. 1-19.
- "La ética hipocrática", *Melemata. Festchrift für Werner Leibbrand zum siebzigsten Geburtstag...* Freiburg i. Br., 1967.
- "César E. Picó", *Rev. de Occidente*, nº 47, (1967).
- "La persona y el Estado", *Rev. de Occidente*, nº 54, (1967), pp. 352-356.
- "Metaphysik der Krankheit" Sudhoffs Archiv, 51, 4, pp. 290-317, (1967).
- "Cajal, estudiante", *Homenaje al Prof. Dr. Teófilo*

Hernando por sus amigos y discípulos, Madrid, pp. 249-260.

1968.-

- *Una y diversa España*, Edhasa, Barcelona.
- *El problema de la Universidad*, Edicusa, Madrid.
- *El estado de enfermedad*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid.
- "Noticias sobre Paracelso", Publicaciones médicas Biohorm, Barcelona.
- "Idea actual de una Facultad de Medicina", *Tribuna Médica*, núms. 236-238.

1969.-

- *El médico y el enfermo*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- *Gregorio Marañón. Vida, obra y persona*, Espasa Calpe, Madrid.
- "La crisis actual en la educación médica", *Medicamenta*, LI, (1969), pp. 61-65.
- "Plácido García Duarte", *Papeles de Son Armadans*, nº CLIV, Madrid-Palma de Mallorca.

1970.-

- *La medicina hipocrática*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1ª ed (2ª ed., Alianza Editorial, 1982, Madrid).
- *Ciencia y vida*, Seminarios y Ediciones, Madrid.
- "Mi recuerdo de D. Manuel", *Bol. R. Acad. Hist.*,

CLXVII, pp. 203-211.

1971.-

- A *qué llamamos España*, Espasa Calpe, Madrid.
- *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Taurus, Madrid.
- "Fama y realidad de Hipócrates", Homenaje al Profesor B. Lorenzo-Velázquez, pp. 891-897.
- "Mi oficio en el año 2000", *Rev. de Occidente*, nº 103, (1971), pp. 48-71.
- "Carta de una enferma", *Medicamenta*, LVIII , (1971), pp. 3-5.
- "Técnica y humanismo en la formación del hombre actual", *Asclepio*, XXIII, pp. 80-93.

1972.-

- *Historia Universal de la Medicina* (7 vols.), Salvat, Barcelona, editada bajo su dirección entre 1972 y 1975.
- "Una carta inconclusa a Dámaso Alonso", *Rev. de Occidente*, nº 106, (1972), pp. 76-85.
- "Más sobre la ciencia en España", *Rev. de Occidente*, núms. 113-114, (1972), pp. 313-321.
- "La morfología biológica actual", *Asclepio*, XXIV, (1972), 61 pp.
- "Por la integridad del recuerdo de Marañón", *Bol. Pat. Med.*, XII, pp. 16-31.
- "Quaestiones Hippocraticae disputatae tres".

Extrait. Université des Sciences Humaines de Strasbourg, pp. 305-319.

- "Joaquín Albarrán en la Historia de la Medicina", *Arch. Esp. Urol.*, XV, pp. 200-205.
- "Ventura y riesgo del título de un libro", *en Studia Hispanica in Honorem Rafael Lapesa*, t. I, pp. 335-342, Gredos, Madrid.
- "Técnica y humanismo en la formación del hombre actual", en *Homenaje a Aranguren*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, pp. 195-211.

1973.-

- *La medicina actual*, Seminarios y Ediciones, Madrid.
- *Médicos novelistas y novelistas médicos*, Gráficas Europa, Madrid.
- "Cien años de ciencia natural española", *Rev. de Occidente*, nº 121, (1973), pp. 50-64.
- "Lo que para Baroja fue serio", *Rev. de Occidente*, nº 123, (1973), pp. 290-299.
- "Azorín: El mismo, pero de otro modo", *Bol. RAE*, Tomo LIII, Cuaderno CC, Septiembre-Diciembre. 1973, Madrid.
- "Mínima y máxima historia de la Medicina", *Cuad. Hisp. (CHA)*, pp. 280-282.

1975.-

- "Homenaje a Antonio Pastor", Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid.

1976.-

- *Clásicos de la Medicina: La medicina hipocrática*, CSIC, Madrid.
- "Tríptico sobre el ser de Europa", (discurso de recepción del Premio Montaigne, 1976), Fundación VFS, Hamburgo, pp. 45-53.

1978.-

- *Antropología de la esperanza*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- *Historia de la Medicina*, Salvat, Barcelona.
- "Vida, muerte y resurrección de la Historia de la Medicina" (última lección académica), en *Medicina e Historia* (A. Albarracín, J. Mª López Piñero y L. Sánchez Granjel, editores), Publicaciones de la Universidad de Madrid.

1979.-

- "Arteriosclerosis" (en colaboración con E. Arquiola), Madrid.
- "El otro Einstein", en *Conmemoración del Centenario de Einstein*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, pp. 99-110.

1980.-

- "La ciencia en la España actual: Universidad y CSIC" (Conferencia inaugural). *Congreso sobre Política*

científica y futuro del CSIC, Madrid.

- "El sentido de la «Diaita» de la Grecia clásica", Extraordinario de *Anales de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid*, en la conmemoración del 250 aniversario de su fundación.

1981.-

- *Más de cien españoles*, Ed. Planeta, Barcelona.

1982.-

- "Juan Peset Aleixandre, 1886-1941", en *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, Universidad de Valencia.
- "Manuel Usandizaga, historiador de la Medicina", *Acta Obstétrica y Ginecológica Hispano-Lusitana*, vol. XXX, nº 7, pp. 477-480.
- "Los estudios de un joven de hoy", Fundación Universal-Empresa; Intituto de Cooperación Iberoamericana.
- "Santiago Ramón y Cajal o la pasión de España", Labor, Barcelona.
- "El arte de recetar", *Jano*, nº 546, pp. 56-60.

1983.-

- "La intimidad del hombre". Separata del libro *Homenaje a José Antonio Maravall*, pp. 377-392.
- "El prestigio del médico", *Jano*, nº extraordinario, octubre de 1983, pp. 62-69.

1984.-

- "Carta abierta a Heinrich Schipperges", *Asclepio*, XXXVI.

1985.-

- "La enseñanza de la fisiología en España" (junto a Daufi, Gallego y otros), Menorca.
- "Baroja y la muerte", *Jano*, nº 647-H, pp. 75-76.
- "Consideración general de la enfermedad", *El Médico*, nº 131, pp. II-VII.
- "La enfermedad humana", *El Médico*, nº 132, pp. IX-XVII.
- "La enfermedad en el *Corpus Hippocraticum* (I)", *El Médico*, nº 136, pp. CXXXII-CXXXV.
- "La enfermedad en el *Corpus Hippocraticum* (y II)", *El Médico*, nº 137, pp. CXXXVII-CXL.

1986.-

- *Ciencia, técnica, medicina*, Alianza Editorial, Madrid.
- *Teatro del mundo*, Espasa Calpe, Madrid.
- "El reto de Europa", en *Visiones de España*, Círculo de Lectores, Barcelona, pp. 18-31.
- "Balance final", en *Visiones de España*, Círculo de Lectores, Barcelona, pp. 360-364.
- "La enfermedad en el futuro", *El Médico*, nº 151, pp. CDXLVII-CDLIV.

- "El camino hacia el año 2000". Extraordinario de *Jano* (colaboran Gracia Guillén, Ferré Alemán y otros), vol XXXI, diciembre 1986.
- "La lucha contra la enfermedad" (colectivo junto con Albarracín, Baquero y otros), Madrid, s/e.
- "La nueva frontera del medicamento" (junto a Elgueiro, del Río y otros), Madrid, s/e.
- "La naturaleza humana: Revisión de un concepto", *Campus*, Universidad de Alicante, nº 8, pp. 6-12.

1987.-

- *El Empecinado* (drama), *Cuad. Hisp. (CHA)*, pp. 446-447, Madrid.
- *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa Calpe, Madrid.

1988.-

- *Cajal, Unamuno, Marañón. Tres españoles*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- "Humanización de la técnica (recuerdo de Gregorio Marañón)", *Rev. de Occidente*, nº 84, pp. 120-135.

1989.-

- "La personalidad de Federico Mayor Zaragoza", en *Horizonte científico de España*, Círculo de Lectores, Barcelona, pp. 424-427.

1990.-

- *Hacia la recta final*, Círculo de Lectores, Barcelona.

1992.-

- "Xavier Zubiri", en *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Colegio Libre de Eméritos-Círculo de Lectores, Barcelona, 287-304.
- "Santiago Ramón y Cajal", en *El legado cultural de España al siglo XXI. 1. Pensamiento, Historia y Ciencia*, Colegio Libre de Eméritos-Círculo de Lectores, Barcelona, 307-318.
- "Antonio Machado, poeta del siglo XXI", en *El legado cultural de España al siglo XXI. 2. La Literatura: clásicos contemporáneos*, Círculo de Lectores-Colegio Libre de Eméritos, Barcelona, 49-66.

1993.-

- En el momento de realización de este trabajo de doctorado, Laín Entralgo tiene en preparación las siguientes monografías, cuyos títulos provisionales son: *La esperanza en tiempo de crisis*, y *El cuerpo humano en la Edad Moderna*.

T E R M I N O S

LISTA DE TERMINOS MAS UTILIZADOS, SEGUN LA ACEPCION PISTICA LAINANA.

Abditum mentis: a) inconsciente personal, oculto y actualizable, que trae a manifestación la noticia articulada sobre la realidad de su ser personal; b) inconsciente colectivo histórico, que guarda la esencia y tradición de una comunidad ontológicamente correligada y codestinada.

Agape: amor de coefusión entre los seres personales.

Amor creyente: amor revelado; contacto con lo eterno del ser personal.

Amor instante: coejecución de la intimidad del ser personal.

Amor distante: contemplación, admiración objetiva.

Apertura: salida del hombre de sí mismo -como hecho-, y contemplación de la realidad y de sí mismo -como suceso o acontecimiento-, esto es, como "centauro ontológico" que contempla la naturaleza y la historia, creando nuevas posibilidades de ser.

Asunción: ontológica e histórica armonización del encuentro

de los entes políticos contrarios.

Autosentimiento: forma primera y primaria de la autocomprensión, consistente en desdibujadas viviencias significativas del ser personal.

Autovislumbre: segundo modo de la autocompresión del ser personal, foamado por vagas nociones de existencia personal, a las que acompaña la noción de prearticulación de la conciencia del "centauro ontológico".

Biografía: a) lo personal, histórico e íntimo del "centauro ontológico"; b) instancia amorosa y conjetura de probabilidad sobre la intimidad del ser personal pretérito; c) unidad elemental de la historia.

Camaradería: relación de comunidad de necesidad y ayuda entre médico y enfermo, que se realiza mediante la coejecución de la enfermedad del ser personal y su vivencia pática por parte del curador, estableciéndose entre ambos un lazo afectivo marcado por el respeto mutuo, la humildad del enfermo y la preeminencia existencial del médico.

Catarsis ***ex ore***: acción activa y persuasiva de la palabra del médico, que produce en el oyente una nueva situación o temple existencial.

Catarsis ***ex auditu***: efecto sosegador y suasorio de la

palabra sobre quien la escucha.

Centauro ontológico: constitutiva dualidad del hombre, entendido como ser personal, formada por el par "hecho"-"suceso": naturaleza-psique y biografía.

Codestino: a) ejecución comunal de la historia, en la correligación coexistencial; b) intimidades personales que pertenecen a un mismo espacio y tiempo, y modifican la historia de modo intencional.

Coejecución: asunción de lo otro humano, como propio.

Conducción: acto de preeminencia existencial del médico, apoyado en su saber, con el fin de reinstalar la enfermo en sus creencias ontológicas y epistemológicas fundamentales.

Consejo: actividad suasoria y sosegadora del médico para con el enfermo.

Conspectus mentis: inconsciente actualizable que es mostrado como saber en acto.

Consuelo: coejecución del desvalimiento existencial del enfermo. Comienzo del diálogo anamnéstico.

Contemplación: capacidad "visiva" del ser personal que pone

distancia entre su ser -suceso biográfico- y los acontecimientos, en tanto hechos. Actividad extrahistórica.

Correligación: vínculo ontológico *a priori*, que se manifiesta de doble manera: a) entre los seres personales unidos en codestino; b) entre los seres personales y la divinidad.

Creencia, norma objetiva: a) actitud pística, apoyada en la Revelación cristiana, entendida y ejecutada por el ser personal como pauta de acción fundada en la realidad ontológica; b) ontológica constitución del hombre, aquello en que consiste.

Cuerpo-Psique: a) parte somática y "natural" del "centauro ontológico"; b) resistencia tangible, hombre concreto con sustrato espiritual.

Curar: a) reinstalación somática, psíquica y creencial del ser personal por parte del médico; b) descubrimiento de nuevos ámbitos para la libertad del enfermo.

Diálogo anamnéstico: a) proceso de acceso a la intimidad del enfermo, a través de la coejecución de su enfermedad; b) suscitación de respuestas somáticas, psíquicas y biográficas del ser personal, con la finalidad de la reinstalación en sus creencias fundamentantes.

Dogma: creencia positiva que afirma apodícticamente la realidad ontológica del ser personal, de las cosas y de Dios.

Dolor: participación pática activa del ser personal en su enfermedad, que se expresa mediante la reacción morbosa, o actividad de la libertad del ser personal.

Enfermedad: a) invalidez existencial del ser personal; b) existencia del ser personal en su no-verdad.

Ensimismamiento: acto y proceso dinámicos de retracción del yo a su centro intencional, psíquico y espiritual.

Esfera de lo autónomo: ámbito de la libertad del ser personal.

Esperanza: consuelo y proyecto de curación, física y espiritual. La religación actúa en la esperanza como apoyo en la creencia.

Espíritu: a) ápice del alma; b) capacidad objetivadora de la realidad ontológica.

Existencia radicalizada: estado de inseguridad ontológica del ser personal ante la enfermedad y el estado morboso, vividos como causa posible de la quiebra del proyecto vital.

Existencia auténtica: a) vida cotidiana histórica, social e íntima del ser personal, fundado en la creencia escatológica y soteriológica como norma objetiva de convivencia; b) ser personal que posee noticia articulada de su relgación individual a priori a "lo que hace que haya", así como de su correligación coexistencial codestinada con los otros seres personales.

Explicación-Compresión: situación ontológica y epistemológica presente en el acto de elucidación del ser del hombre y su circunstancia, entendido como "hecho"-"suceso". Se refiere al antagonismo entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu. Al hombre se le puede explicar como "hecho", desde el punto de vista de la ciencia natural, ya que es "naturaleza". Pero sólo se le puede comprender como "suceso" desde las perspectivas temporal, fenomenológico-existencial, religada y sobrehistórica.

Expresión: a) señal para la interpretación (opinión) sobre la realidad del otro, equívoca en su manifestación; b) manifestación intencional de la intimidad que lleva en sí la acción transitiva del quehacer del ser personal (pensamiento, sentimiento).

Fe: dependencia religatoria absoluta en Dios.

Generación histórica: a) suma histórica de biografías

coetáneas; b) grupo de hombres aproximadamente coetáneos entre sí, que comparten una misma actitud aquiescente, indiferente o reactiva ante una determinada situación histórica, acompañada de desarrollos temáticos y ejecución de acciones personales parecidas.

Hecho: a) tiempo objetivo cronológico, aislable e identificable; b) individuo considerado como objeto de la ciencia: parte material, biológica e instinstiva del ser personal, que ofrece "resistencia" en primera instancia; c) lo perceptible, describible y medible -hasta cierto punto- de lo somático-vital-instintivo del ser personal; d) elemento de una estructura, ya somática, ya temporal.

Historia esencial de España: vinculación correligada de los seres personales en un codestino común, arraigada en la tradición católica del *ethos* antropológico diferenciador de los seres personales españoles.

Homo viator: ser personal -"centauro ontológico"- en camino histórico de su salvación, espoleado por la realización de su proyecto personal de existencia, a través de la noticia articulada de su religación *a priori* a "lo que hace que haya", y de la correligación coexistencial con los otros en codestino histórico.

Idea de sí mismo: noticia articulada del ser personal sobre su realidad ontológica e histórica.

Inquietud: a) actitud de desazón de la intimidad del ser personal, que le impele a la acción: realización de su proyecto propio, definición ontológica de la idea de sí mismo y ejecución de su vocación; b) insatisfacción radical en el propio camino hacia la salvación, el saber y la acción personales.

Lengua: elemento esencial, común a los seres personales, presente en la definición ontológica de una nación. Es vínculo expresivo religatorio de vivencias intencionales personales así como históricamente codestinadas.

Libertad: a) nota constitituva del centro intencional del ser personal: facultad de osadía de las acciones personales; b) esfera de lo autónomo del "centauro ontológico"; c) posibilidades de vida adecuadas a las necesidades del ser personal enfermo.

Médico auténtico: curador que coejecuta la enfermedad, y que posee preeminencia existencial sobre el ser personal enfermo, posibilitando su ontológica reinstalación.

Menester-amor: dualidad dinámica del acto y proceso médicos. El enfermo se halla en estado de menesterosidad existencial, ejecutando el médico un acto y proceso de amor sobre su existencia, reinstalándolo en sus antiguas creencias a través de la coejecución y el diálogo anamnéstico.

Metáfora: analógica creencia negativa -fundada en la inseguridad epistemológica-, que pretende expresar la creencia ontológicamente inefable sobre la realidad del ser personal, su instalación en en mundo y su referencia a "lo que hace que haya".

Mío-en mí: dualidad de experiencia del ser personal, referida la primera (lo mío), a la formalidad de la vivencia íntima y autónoma del ser personal; se refiere la segunda (lo en-mí), a la experiencia de coejecución y creación en la intimidad propia del ser o la circunstancia temporal del otro, dirigida hacia la auténtica comprensión de la vivencia íntima de ser personal ajeno.

Mirada: instante de contacto personal. Acto de apremiar y pedir al otro la exhibición y entrega de su intimidad, de se secreto centro personal.

Misión: a) transitividad ontológica e histórica del ser personal; b) en el médico: hacer donación al enfermo de su saber, coejecutando su enfermedad y convirtiéndose en medicina para el ser personal enfermo. En la coejecución amorosa, ambos se religan a la divinidad, formando una dualidad de ayuda y menester que tiene como consecuencia la reinstalación y la posibilitación de la libertad del enfermo.

Nosotros: a) vivencia anterior al yo. Aparece como una

totalidad, descomponible en dualidad, mediante la vivencia y el análisis; b) realidad ontológica refererible al amor entre los seres personales, como producto de una díada.

Noticia articulada: esclarecimiento noético, vivencial y escatológico que posee el ser personal sobre, a) su religación a priori a Dios; b) su correligación coexistencial con los otros seres personales, en codestino; c) su situación en la jerarquía ontológica de los seres; d) los actos y procesos dinámicos de su intimidad.

Otro: a) conciencia de no-participación de vivencias íntimas de un ser personal ajeno; b) vivencias personales que son coejecutadas y compartidas, y que tienen reflejo en la conducta del ser personal coejecutor.

Palabra: a) expresividad intencional que hace patente al ser biográfico su propia existencia como biografía; b) vehículo de la intimidad transhistórica que revela al ser personal su condición de *homo viator;* c) proferencia suasoria, que posee efectividad operativa al estar asentado en la verdad ontológica; d) noticia articulada que posee fondo inefable.

Patria: símbolo del ser personal colectivo, en la cual se resumen los valores ontológicos de la tradición esencial.

Persona: a) "centauro ontológico" existencial compuesto por

cuerpo-psique y biografía. Constitutiva dualidad del ser personal intencional, religada *a priori* a Dios; b) "suceso" o acontecimiento a la vez temporal y sobrehistórico, poseedor de intimidad -centro espiritual intencionalmente expresivo-, desde el cual puede afirmar su ensimismamiento y su realidad, diciendo "yo mismo"; c) entidad responsiva y responsable, capaz de desarrollar intencionalmente acciones aisladas y coejecutadas; d) identificación del hombre en la jerarquía ontológica del ser.

Preeminencia existencial: actitud vital y profesional del médico ante el enfermo, fundada en su saber sobre la enfermedad, que marca una distancia de respeto entre ambos y una respuesta de humildad y seguimiento por parte del ser personal enfermo a las técnicas diagnósticas y terapéuticas que el médico lleva a cabo: exploración e interpretación de síntomas, así como coejecución, diálogo anamnéstico y reinstalación, respectivamente.

Prevención: adelantamiento existencial del médico al ser personal enfermo y su estado morboso, en orden a la continuidad de su existencia y a su posible reinstalación.

Procura: cuidado, atención, tratamiento delicado y amoroso al ser personal enfermo, reconociendo en él un "centauro ontológico", poseedor de un centro espiritual intencional religado *a priori* a Dios. Es preventiva, cuando el médico se adelanta existencialmente al enfermo y le previene de

lo que él no sabe sobre su enfermedad. La procura sustititiva no la realiza propiamente el médico, sino quien asume su ciudado, sustituyéndole en sus tareas propias. Es entonces cuando el enfermo queda en situación de dependencia respecto al otro ser personal.

Profesión (del médico): ejercicio del saber médico, pura actividad fáctica. Es el atenimiento del médico a la consideración empirista y cuantitativa de la Medicina como ciencia. Se trata -o maneja- al paciente como objeto, no como persona.

Prójimo: ser personal que se halla próximo, y que contrasta con el yo propio intencional.

Proyecto: situación del ser personal en el tiempo, fundamentada en la noticia articulada que el ser personal tiene de sí mismo, con vistas a la realización histórica y sobrehistórica de su existencia personal religada *a priori* y correligada coexistencialmente en codestino a los otros seres personales y a la persona colectiva que es el Estado.

Reinstalación: devolución del ser personal enfermo, llevada a cabo por el médico, al ámbito de sus creencias ontológicas; b) posibilitación de nuevo ámbito para la libertad del enfermo.

Religación: vínculo ontológico *a priori* entre el ser personal individual y la prepotencia absoluta de "lo que hace que haya".

Resistencia: a) abrupto encuentro con los objetos del mundo exterior, entendidos como "hechos"; b) contacto coejecutado con la vivencia intencional del otro, conceptuada como expresión de la intimidad del ser personal ajeno; c) inferencia de Dios, como "prepotencia absoluta de algo", que es fundamento ontológico *a priori* de la existencia del ser personal.

Revelación del tú: ontológica y escatológica fe en el otro, que da contenido a una realidad personal ajena.

Revelación escatológica: fundamento ontológico creencial de la existencia religada *a priori* del ser personal.

Saber: a) teoría proyectiva y abarcadora; b) reducción fenomenológica a una esencia común de elementos susceptibles de investigación; c) en el médico: aquel cuerpo de conocimientos que le otorgan preeminencia existencial sobre el ser personal enfermo.

Salud: a) instalación del hombre en su verdad, en su creencia ontológica religadora; b) ausencia de síntoma morboso, somático o psíquico.

Salvación: encuentro con Dios, a través de la religación, en la anacefaleosis.

Ser personal colectivo: a) entidad ontológica que viene definida por la historia y tradición esencial de una nación y una organización estatal; b) precipitado histórico formado por las vivencias intencionales y discontinuas de los seres personales individuales

Síntoma: a) sistema de señales del cuerpo; b) suceso temporal morboso en la vida temporal del enfermo; c) frases significativas, aislables y concatenadas, referidas a la vivencia propia del enfermo -lo pático-, que forman parte del estado morboso -lo óntico- del ser personal.

Sobrehistoria: a) ámbito de lo trascendente del hombre; b) realidad ontológica a la que pertenece constitutivamente su ser biográfico, al estar religado *a priori* a "lo que hace que haya".

Suceso: a) tiempo vivido, acontecimientos propios, íntimos y libres cargado de patencia biográfica; b) persona, considerada en su dualidad somática e íntima; c) procesos psíquicos profundos y complejos que abarcan a la idea de sí mismo, el proyecto propio y la vocación; d) acontecer transtemporal en el que la realidad intencional y espiritual de la persona se desenvuelve en orden a la religación *a priori* a Dios, mediante la creencia.

Tratamiento: a) conocimiento del ser personal enfermo, en tanto suceso biográfico, mediante la coejecución y el diálogo; b) cuidado y distancia que pone el médico entre él y el ser personal enfermo; c) actividad coejecutiva y religadora en la que el médico previene el futuro del enfermo y actúa como *alter ego* en el proceso de su religación.

Tú: con-traste entre el ser personal y el otro, del cual se tiene certeza mediante la contemplación y coejecución de sus actos libres.

Tú absoluto: a) el otro que el ser personal reconoce como dotado de intimidad y libertad; b) Dios, en el diálogo religatorio del ser personal con su fundamento ontológico existencial.

Verdad: a) afirmación firme e inconmovible, que tiene su fundamento en "lo que hace que haya"; b) dogma, en tanto Revelación como palabra sagrada que asienta las bases ontológicas de la naturaleza e historia del ser personal.

Vocación: donación de la propia intimidad del ser personal a la consecución del proyecto histórico propio, individual y coexistencialmente correligado al codestino de los otros seres personales y a Dios.

I N D I C E O N O M A S T I C O

(Los números de las páginas de las notas finales de cada capítulo están en cursiva).

Agustín, S., 94, 97, 98, 148, 195, 294, 318, 490; *144, 209, 213, 223, 228, 293, 296, 450.*

Albarracín Teulón, *400, 407.*

Alcmeón de Crotona, *273.*

Allers, *214, 272, 289, 290.*

Aristóteles, 103, 110, 113, 114, 115, 118, 124, 498; *130, 131, 132, 216, 293.*

Ayala, *472.*

Azaña, *468.*

Azcárate, *327.*

Azorín, 370, 371; *450, 454, 461.*

Baroja, *450, 454, 456, 459-460, 461.*

Bauer, *290.*

Benavente, *454.*

Berceo, *463.*

Boig Botella, *200.*

Bolívar, *427.*

Bollnow, *67.*

Bordonau Mas, *200.*

Bosch Benítez, 4.

Braun, *290.*

Bühler, *127.*

Buitendijk, 37, 182, 490; *222.*

Cabriada, *421.*

Calvo Serer, *200.*

Castro, A., 377, 389; *425, 428, 456, 468, 472, 473, 474.*

Cayuela, *429.*

Cejador, *454.*

Cervantes, 376.

Corts Grau, *200.*

Costa, *427.*

D'Ors, *468, 472.*

Descartes, *69.*

Dilthey, 32, 37, 60, 87; *69, 211, 220, 411, 449.*

Drerup, *449.*

Feijoo, *421.*

Fernández Almagro, *428, 450.*

Fonseca, *327.*

Forner, *421.*

Franco, 385; *72, 205, 206, 392, 393.*

Fray Luis de Granada, *62, 270.*

Freud, 96, 98, 100, 116, 118, 498; *134.*

Freyer, 256, 260; *294.*

Galdós, *427.*

Ganivet, *405, 454.*

Gaos, *473.*

García de Galdeano, *427.*

Giménez Caballero, *450.*

Goethe, *222.*

Gómez de la Serna, *478.*

Gracia Guillén, 4; *272.*

Hegel, 347.

Heidegger, 37, 40, 42, 60, 88, 150, 243, 244, 485; *67, 75, 127, 203, 208, 210, 221, 286, 401.*

Herrera Oria, 300; *468.*

Heyer, *290.*

Hinojosa, *427.*

Hoepfner, *290.*

Husserl, *66.*

Isidoro, S., *288.*

Jiménez (Juan Ramón), *478.*

Jiménez de Asúa, *478.*

Jiménez Moreno, 4.

José Antonio, 310, 342, 372, 388; *221, 392, 403, 410, 413, 414, 430, 436, 476.*

Juan, S., 148.

Juan de Avila, 318.

Juan de la Cruz, 384.

Krehl, *272, 289, 290.*

Kreutzer, 5.

López Ibor, *200.*

Machado (Manuel), *454.*

Machado (Antonio), *454, 459-460, 461.*

Madariaga, *468.*

Maeztu, 371; *454, 461.*

Mannheim, *449.*

Marañón, 318; *468.*

Marco Merenciano, *200*.
Marichalar, *408*, *413*.
Mayer, *290*.
Meinecke, *217*.
Menéndez Pelayo, 321, 327, 337-352, 370, 383, 388, 514-517, 520-522; *426*, *427*, *428*, *429*, *430-439*, *451*, *457*, *462*, *476*.
Menéndez Pidal, *454*.
Noventayochistas, 353-373, 383, 388, 517-520, 521, 522; *451*, *457-460*, *462-463*.
O. Lorenz, *449*.
Olóriz, *427*.
Orringer, 3, 17, 342; *22*, *69*, *71*, *72*, *222*, *397*, *400*, *430*, *463*, *478*.
Ortega, 300, 306, 318, 374, 375, 376, 383, 389; *62*, *63*, *64*, *67*, *68*, *70*, *77*, *204*, *205*, *216*, *217*, *221*, *272*, *392*, *403*, *449*, *467*, *468*, *470*, *472*.
Pablo, S., 107, 148; *424*, *441*.
Payne, *394*.
Pérez de Ayala, *468*.
Perojo, *327*.
Petersen, *449*, *450*.
Picavea, *427*.
Pidal y Mon, 327.
Pinder, *449*.
Pintor-Ramos, *128*, *214*, *401*, *407*.
Platón, 110; *293*.
Plessner, 37.
Pototzky, *290*.
Quijote, 365, 368, 376, 518.
Ramón y Cajal, *427*, *451*.
Ranke, *449*.
Regoyos, *454*.
Revilla, 327.
Rey Pastor, *468*.
Ribera, *427*.
Ridruejo, *394*, *395*, *396*, *408*, *409*, *410*, *412*, *438*, *439*, *440*, *442-446*, *451*, *470*.
Rosales, *395*, *402*, *408*.
Rusiñol, *454*.
Salinas, *450*.
Salmerón, 327.
Salvador Merino, *394*.

San Martín, *427*.

Sánchez Albornoz, *472*, *478*.

Scheler, 36, 37, 60, 86, 110, 186, 261, 264, 266, 305, 308, 313, 485, 505; *66*, *67*, *68*, *72*, *83*, *128*, *204*, *208*, *214*, *221*, *226*, *229*, *403*, *407*, *408*.

Schilder, *290*.

Schopenhauer, 170.

Schwarz, *272*, *285*, *289*, *290*.

Serrano Súñer, *395*.

Siebeck, *272*, *289*.

Sigerist, 53; *81*, *272*, *289*.

Soler Puigoriol, 18; *66*.

Spranger, 186.

Strandberg, *290*.

Sudhoff, *272*.

Sydenham, 235.

Tiemkin, *289*.

Torrente, *395*, *408*.

Torres Quevedo, *427*.

Torroja, *427*.

Tovar, *395*, *408*.

Turró, *427*.

Unamuno, 318, 371; *454*, *456*, *460*, *461-462*.

Valle-Inclán, *454*, *461*.

Vivanco, *395*, *408*.

von Hartmann, 186.

von Weizsäcker, 50, 51, 56, 248, 260, 264, 267, 269, 496, 498, 502; *71*, *74*, *75*, *76*, *77*, *78*, *79*, *80*, *81*, *127*, *134*, *136*, *138*, *140*, *197*, *272*, *274*, *275*, *280*, *284*, *288*, *290*, *292*, *293*, *295*.

Vörlander, *215*.

Vrecenak, 4.

Wechssler, *449*.

Zubiri, 37, 56, 60, 264, 266, 485, 496; *66*, *73*, *83*, *127*, *133*, *136*, *140*, *197*, *211*, *220*, *221*, *230*, *271*, *272*, *284*, *286*, *290*, *294*, *395*, *402*, *403*, *439*, *440*, *442*, *451*.

Zuloaga, *454*.