

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

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

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

<sup>42</sup> Antropología de la esperanza, Barcelona 1978; p. 294.

<sup>43</sup> Ibid., p. 294.

<sup>44</sup> Descargo de conciencia, p. 483.

<sup>45</sup> Teoría y realidad del otro, p. 393.

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

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

<sup>46</sup> Ibid., p. 346.

<sup>47</sup> Antología de la esperanza, p. 237.

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

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

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

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

<sup>48</sup> Ibid., p. 278.