

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

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

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

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

²⁴ Descargo de conciencia, pp. 459 y 460.

²⁵ Ibid., pp. 460-461.

²⁶ Ibid., pp. 462-463.

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

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

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

²⁷ Ibid., p. 464.

²⁸ Ibid., pp. 478-479.

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

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

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

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

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

³¹ Descargo de conciencia, p. 480.

³² Ibid., p. 485.