

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

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

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

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

³³ Ibid., p. 491.

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

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

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

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

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

³⁵ Ibid., p. 503.

³⁶ Ibid., pp. 508-509.

³⁷ Ibid., p. 572.

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

³⁹ La espera y la esperanza, p. 583.

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

4. La problemática social del «otro»

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

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

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

⁴⁰ Ibid., p. 600.

⁴¹ Ibid., p. 12.