

PEDRO LAÍN Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA

Dicurso del profesor Diego Gracia con motivo de la presentación de las obras *“Voluntad de Comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo”* y *“Reconciliar España”*, que tuvo lugar en el salón de actos de la Real Academia de la Historia el día 3 de mayo de 2010.

En historiografía es tópico afirmar que la proximidad excesiva a los acontecimientos o a las personas impide analizarlos con la objetividad que el método histórico juzga imprescindible. De ahí la necesidad de guardar, respecto de ellos, una cierta distancia. Tampoco excesiva, porque ello puede distorsionar o dificultar la propia visión de los temas. Utilizando términos procedentes del pugilato, habría que decir que es necesario guardar, respecto de los hechos, una media distancia. Más de una vez se ha cifrado ésta en el medio siglo. Lo que escribe un personaje o se escribe sobre un personaje antes de ese momento, cuando es serio, tiene más bien el carácter de fuente para el ulterior trabajo del historiador, y cuando no lo es bascula entre la anécdota intrascendente propia de lo que los anglosajones llaman *story* y el panegírico de quienes tienen con la persona en cuestión vínculos cercanos que distorsionan su juicio.

Ahora es cuando comenzamos a cobrar la debida distancia respecto a los personajes que formaron parte de la llamada “generación de 1936”. No todos, pero sí la mayoría de ellos han fallecido ya; es más, de los principales estamos celebrando en estos años el centenario de su nacimiento, y ello hace que sea ahora cuando comienzan a estudiarse sus vidas y sus obras con el debido rigor. El centenario de Pedro Laín Entralgo se celebró el año 2008. El de Aranguren tuvo lugar el pasado año 2009. Próximo está el de Dionisio Ridruejo, que nació el año 1912. E inmediatamente después vendrá, en 1914, el de Julián Marías. Todo ello está contribuyendo a que crezca el interés por sus vidas y obras, tan importantes para la comprensión adecuada del periodo que va de la segunda República española a la transición política de los años setenta y ochenta. Baste recordar las ediciones de textos de Dionisio Ridruejo publicadas en estos últimos años por Jordi Gracia y Jordi Amat, o los libros

sobre Marías de Helio Carpintero. El que yo acabo de publicar intenta inscribirse dentro de este proceso de reconstrucción de una parte fundamental de nuestra historia próxima.

Es bien sabido que Ortega y Gasset dató las generaciones por la fecha en que sus miembros alcanzan la primera madurez de los treinta años y entran a tomar parte activa en la vida social. Siguiendo este criterio, y a partir de la del 98, se han distinguido diversas generaciones en nuestro siglo XX: la llamada “del 14”, con Ortega y Marañón como representantes más significados; la “del 27” o de los poetas, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, Vicente Aleixandre, etc., y después la generación de los jóvenes que a la altura de 1936 frisaban los treinta años. En todos estos la guerra civil dejó una huella imborrable, hasta el punto de que cabe decir que condicionó de modo decisivo el resto de su vida, es decir, toda ella. De su situación anímica y vital en aquellos años, da perfecta cuenta esta preciosa descripción de Ortega, autor que todos leían con avidez y reverencia: “Es inevitable: hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. Llegan a nuestra experiencia las primeras noticias directas del frío mortal. Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño, que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad. Nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor: el héroe que la historia ensalza, el personaje romántico que la novela idealiza, el justo que la moral recibida nos propone como norma. Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. Rompiendo entonces

sin conmisericación la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón.”

Esta experiencia la tienen los jóvenes del grupo generacional al que perteneció Laín en los años finales de la segunda república y en los de la guerra civil. Cada uno a su modo, todos han proyectado llevar a cabo su vida: unos como filólogos, así Tovar, otros como juristas, al modo de Conde y Uría, otros como literatos y poetas, así Rosales, Ridruejo, Vivanco y Torrente Ballester; Laín, como profesor universitario de antropología filosófica, a la vera de Ortega y Zubiri. A todos, la Guerra Civil les cortará sus respectivos proyectos y les obligará a “tomar partido”. Se encuentran en Burgos a la altura de 1938 por casualidad, pero pronto advierten los vínculos que les unen. Uno primero, el ser confesos y profesos cristianos, convencidos de que sólo por la vía del amor y de los valores espirituales puede construirse una sociedad que de veras merezca el calificativo de humana. En la juventud de sus veintitantos años han visto el espectáculo de la política republicana, y les ha escandalizado. Ellos no pueden identificarse con los partidos conservadores, que les parecen corruptos, particularistas y reaccionarios. Ni la minoría agraria, ni los grupos monárquicos, ni tampoco la reacción católica les atraen en absoluto. Ven en ellos una de las causas de los males que afectan a la patria. Pero tampoco pueden estar con quienes hacen de la lucha de clases el motor de la historia. Ellos, que en su idealismo juvenil creen en la fuerza transformadora y humanizadora del amor, no pueden aceptar eso. De ahí su desorientación. Buscan una tercera España a través de lo que dio en llamarse “la tercera vía”. Creen un deber contribuir en la medida de sus fuerzas a la solución de los males de la patria, pero al margen del espectáculo bochornoso, tanto de las derechas como de las izquierdas. No buscan la reacción sino la revolución; pero no la revolución del odio sino del amor, de la instauración de los valores superiores, los valores del espíritu. Y creen encontrar eso en una persona algo mayor que ellos pero que no lleva a Laín más que cinco años, José Antonio Primo de Rivera. Y se afilian a Falange, a la vieja Falange, a la primera Falange, la anterior a la reunificación. Han leído y oído decir a Primo de Rivera

que los males de patria vienen de la triple división de los españoles, la territorial, la de los partidos políticos y la de la lucha de clases, y le han visto proponer como alternativa una consigna, por lo demás orteguiana, el “destino”, la fidelidad al destino histórico y suprahistórico, la unidad de destino, que para todos ellos está escrito en las estrellas, es decir, en Dios.

El historiador tiene obligación de situarse en el contexto en que tuvieron lugar los acontecimientos que estudia. No le es lícito colocarse en una atalaya desde la que juzgar *urbi et orbi*, de modo intemporal y con sentencia inapelable, los acontecimientos. Por más que se haga con inusitada frecuencia, no es correcto proceder así. Y cuando analizamos los hechos sucedidos entre las dos guerras mundiales, olvidamos muchas veces situarlos en su contexto. La Primera Guerra Mundial se llamó así porque todos creyeron ver en ella el final de un periodo histórico, la crisis definitiva de la modernidad. Eso que había pronosticado Nietzsche décadas antes, ahora se hace opinión común. El liberalismo, el imperio de la técnica, la llamada mentalidad estratégica, había llevado a los europeos al desastre. Era preciso alumbrar algo nuevo. La política no puede basarse en la mera lucha de intereses particulares. No cabe verla sólo como una expresión más del principio darwiniano de lucha por la vida y de supervivencia del más apto. Es bien sabido que el general prusiano Friedrich von Bernhardi publicó el año 1911 un célebre libro titulado *Deutschland und der nächste Krieg*, en el cual aplicaba a la guerra la teoría de la selección natural de Darwin y la calificaba de “asunto divino”. La guerra purifica las razas, incrementando su calidad y su competencia. Es un instrumento de progreso. En los seres humanos igual que en los animales, el progreso camina sobre montañas de cadáveres.

Esto es lo que en la Primera Guerra Mundial entró en crisis. Cuando se analizan los textos de los principales pensadores europeos del momento, en particular los alemanes, se ve la profunda conmoción que el suceso bélico produjo en todos ellos. Max Weber hizo responsables del desastre a los fanáticos de la ética de la convicción y a los arribistas que vivían de la política y no para la política, y propuso como correctivo la ética de la responsabilidad. Heidegger utilizó para designar el imperio de la técnica el término *das Gestell*,

lo dispuesto, que en él es lo contrario de lo pro-puesto, y más en concreto el creer que todo está a disposición del ser humano, que lo puede manipular y transformar sin límites. Éste habría sido el origen de la catástrofe. Y frente a eso, propone lo que denomina *der Aufbruch*, la necesidad de iniciar un nuevo camino. Max Scheler, por su parte, habló el año 1917 en varias ciudades europeas sobre “La reconstrucción de la cultura europea”, exponiendo la necesidad de que Europa cambiara de rumbo y se decidiera a ser fiel a sí misma, lo cual no podía consistir en otra cosa que en el cultivo de los valores que él consideraba superiores, los espirituales. Ya en la *Ética* publicada el año 1913 había señalado que no sólo existían personas individuales, como los seres humanos, sino también personas colectivas, como los pueblos. Y la persona es para Scheler el sujeto de valores. Los pueblos, las culturas, son sistemas de valores, y sólo si optan por los valores superiores, los decididamente humanos, podrán evitar catástrofes como la guerra.

Tan general fue la impresión de que el mundo liberal había muerto en la guerra del año 14, que todos creyeron necesario alumbrar nuevas formas de hacer política, que lejos de obedecer al capricho de unos y de otros, buscaran la promoción de los valores más específicamente humanos, la justicia, la paz, la concordia, la solidaridad, el respeto. Después de la Primera Guerra Mundial fue continuo el intento de fundar la política sobre nuevas bases, distintas de las propias de la democracia liberal. Eso es lo que pretendió Lenin en octubre de 1917, y tras él todos los partidos comunistas y muchos socialistas. Y eso es lo que, en el polo opuesto del espectro político, buscaron los movimientos que es tópico denominar fascistas. Ninguno de ellos aceptaba la democracia liberal, porque en esos años era vista como el sistema político propio de la burguesía reaccionaria. Sin eso no se entiende el panorama político europeo del periodo de entreguerras, y tampoco los avatares de la segunda república española.

Los siete jóvenes que el año 1938 coincidieron en Burgos y establecieron entre sí vínculos que no rompería más que la muerte, eran conscientes de todo esto. Si se quiere expresar con un tópico ubicuo en aquellos años, estaban convencidos de “la decadencia de Occidente”. Era necesaria una revolución, frente al pensamiento reaccionario de la burguesía acomodaticia, que en

España estaba representada por la restauración con su política de partidos turnantes y por la Iglesia institucional. Pero cristianos sinceros como eran, no podían hacer de la lucha de clases el motor de la historia. Y piensan que frente a la revolución del odio, hay que instaurar la del amor, el amor cristiano. Hacer de la sociedad terrena un trasunto del “cuerpo místico” cristiano, o un pequeño “reino de Dios”, en el que imperaran como valores supremos la verdad, la justicia, el amor y la paz. Querían una revolución, pero la revolución del amor.

Esto es lo que creyeron encontrar en José Antonio Primo de Rivera. Como el nazismo alemán, como el fascismo italiano, era un movimiento nacionalista. Pero con valores muy distintos a los de aquéllos. El nazismo fue ateo y el fascismo, pagano. El movimiento de José Antonio quería regenerar la sociedad a través de los valores específicamente cristianos.

Y los siete de Burgos vieron cómo su ideal iba poco a poco alejándose del grupo político en el que habían puesto sus esperanzas. El decreto de unificación de abril de 1937 fusionó a Falange con los grupos reaccionarios de que ellos tanto habían denostado, como la Comunión tradicionalista. Y, por otra parte, cada vez veían con mayor claridad en la política de Franco el deseo de exterminar al disidente, no de integrarlo en unidad superior, en la que fuera posible la convivencia pacífica entre discrepantes. Y se vieron a sí mismos convertidos en lo que Laín llamó “el gueto al revés”. Eran un gueto dentro del gobierno de Burgos, porque se veían a sí mismos como extraños a la mentalidad que imperaba de modo cada vez más evidente en ese gobierno, y como un gueto al revés, porque su deseo era el acabar con los guetos, el fundir en un abrazo a todos los españoles, integrando a todos en la empresa de construir una España nueva, plena de valores.

Helio Carpintero ha publicado muy recientemente los editoriales que Marías escribió, a instancias de Besteiro, en los días anteriores a la caída de Madrid en el periódico ABC. Y en ellos se ve bien que hubo al menos otro gueto, éste en el campo republicano, que buscaba algo muy similar a lo que los jóvenes de Burgos pretendían. Y si bien se mira, es posible advertir que probablemente la mayoría de la población española tenía mentalidad de gueto durante los años

de la guerra civil; quiero decir que deseaba la paz y la concordia, en vez de la lucha fratricida que desencadenaron los fanáticos y los arribistas. Para el caso de España vale también el diagnóstico que Max Weber hizo a propósito de la Primera Guerra Mundial.

Las vicisitudes de todos los del gueto de Burgos son bien conocidas. Vieron en el modo como se llevó a cabo la Guerra Civil un fracaso, su fracaso, y fueron conscientes de que la paz de Franco no era la que ellos habían pensado. Hay una sentencia lapidaria de Julián Marías que expresa perfectamente el sentir de todos ellos: “Unos perdieron la guerra con razón, y los otros la ganaron sin razón.”

La paz la utilizaron, cada uno a su modo, para intentar abrir desde dentro el propio sistema, es decir, para hacer realidad lo imposible. Así, hasta febrero de 1956. La fecha parece muy tardía, y sin duda lo es. Pero de nuevo hay que acudir a la religiosidad de estos hombres para entender su actitud. Laín decía que así como no abandonaba la Iglesia, a pesar de su cada vez mayor desacuerdo con sus instituciones y con la jerarquía, así tampoco quería abandonar el régimen sino hacer todo lo posible por transformarlo desde dentro. Sólo en 1956 se consideró cargado de razón para dar el salto. Y abandonó todo tipo de colaboración con el régimen. Muy cartesianamente, pronunció su *solus recedo* y se retiró a su vida privada.

Conviene analizar con algún detalle las razones de este cambio. Es algo que hasta ahora no se ha hecho y que resulta fundamental para entender a Laín y a todos sus compañeros. Ellos habían venido entendiendo la actividad política desde el modelo del cuerpo místico. La ciudad terrena no podía entenderse desligada de la ciudad de Dios. No es que quisieran volver a modelos periclitados, el cesaropapismo o la cristiandad medieval. Todo lo contrario. Consideraban que la política debía emanciparse del yugo eclesiástico, pero consideraban que los valores de la cultura cristiana eran los únicos capaces de fundar la convivencia sobre bases plenamente humanas, sobre la paz, la justicia, el amor y la verdad. Sólo así cabía ennoblecer la vida política, de modo que no tratara a los seres humanos como meros “individuos”, al modo de las

democracias liberales, sino como auténticas “personas”. Éste es el personalismo que en Alemania había propugnado Scheler y que en Francia enseñaban Maritain, Mounier y el grupo de la revista *Spirit*, que a España llegó a través de *Cruz y Raya*. Es lo que no había hecho el liberalismo, convencido de la “armonía natural de los intereses”, aun en el ejercicio egoísta de ellos. Esta era una teoría como cualquier otra, pero que el tiempo había sentenciado como errónea. Y esos errores costaban muchas vidas.

Así pensaron durante décadas. ¿Qué pasó en torno a los años sesenta para que mudaran de opinión? Muchas cosas: la progresiva secularización de la vida, la irrupción primero de Juan XXIII y después del Concilio Vaticano II en el horizonte cristiano y, sobre todo, la desilusión, cada vez mayor, ante su propia teoría. No es que la vieran fracasar en el régimen de Franco, ya que ellos nunca fueron franquistas. Le consideraron desde muy pronto un traidor a sus ideales y a los de la Falange. No es sólo que fracasaran en el intento de dirigir ideológicamente el régimen de Franco; es que poco a poco fueron reconociendo que su propia concepción de la política estaba errada. El concepto de *Gesamtperson* de Scheler, lo mismo que el de *Geschick* o destino colectivo de Heidegger, los ven ahora inconsistentes. No les sucedió sólo a ellos; es algo típico de los pensadores europeos posteriores a la segunda guerra mundial, Ricoeur, Levinas, tantos otros. No hay más personas que las individuales. La sociedad, como por otra parte venía defendiendo desde los años treinta Ortega, es siempre impersonal. Por tanto, hay que concebir la política con categorías estrictamente impersonales, como el juego de intereses y voluntades en orden al logro de las condiciones básicas en la convivencia social, en particular de la justicia. Es lo único que cabe pedir a las relaciones colectivas. Por encima de ellas están, naturalmente, las puramente personales, no las impersonales sino las interpersonales, que ahora Laín dice que son siempre duales o, mejor, diádicas. No por azar, este es el tema que le ocupa y preocupa a partir de su retirada a la vida privada en 1956. Fruto de ellos fueron sus libros *Teoría y realidad del otro*, de 1961, y *Sobre la amistad*, de 1972.

Años setenta. Laín ve que la vida de Franco entra en declive y que se avecina un cambio político. Y de nuevo se considera obligado a salir a la palestra, a fin

de hacer lo posible para que los antiguos errores, suyos y de los otros, no aneguen de nuevo la vida política española. Su mensaje es ahora muy distinto del de treinta años antes. El cainismo hispano se ha debido a nuestra manía de confundir al discrepante con el adversario. Un discrepante no tiene por qué verse como enemigo. Aún más, es necesario ver en él a un potencial o real amigo, ya que sólo a través del discrepante puedo incrementar, enriquecer mi análisis de los hechos. De nuevo, Laín recuerda aquello que Ortega había escrito en el libro que, no por azar, tituló *El tema de nuestro tiempo*: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad [...] La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde ‘lugar ninguno’*. El utopista... es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.” Necesitamos al discrepante. Si no lo tuviéramos, habríamos de inventarlo. Así tiene que articularse la vida social de los seres humanos, y así deberá construirse la política. Es bueno que haya discrepantes. *Opportet haereses esse*, había dicho Pablo de Tarso y repite Laín. La discrepancia es propia de seres humanos que se reconocen como tales, como individuos con los que compartir y disenter. De ahí que en el discrepante no pueda ni deba verse al enemigo. La amistad no nos vincula a los otros seres humanos en tanto que otros, es decir, en tanto que individuos, como sucede en el debate concordante o discrepante, sino como personas. Es el *culmen* de las relaciones interhumanas. De ahí la nueva consigna de Laín: sobre una sociedad libre y justa que haga posible la discrepancia, fundar unas relaciones interhumanas diádicas, personales, amistosas. Por lo primero, la política tiene que ser democrática. Sólo de esa forma se conseguirá el logro de la libertad y la justicia. Y la democracia hará posible el surgimiento de relaciones humanas profundas, personales, basadas no sólo en el respeto, la libertad y la justicia, sino también en la amistad, que, como Aristóteles dijo en su *Ética a Nicómaco*, “es lo más necesario de la vida”. No resulta posible la amistad sin la justicia; ni deseable la justicia sin amistad.

Este es el nuevo menaje de Laín a la altura de 1970. Y se lanza a la obra. En 1956, con la publicación de *España como problema*, había puesto fin a su gran proyecto de recuperación de la cultura española del último medio siglo, el que él denominó “Medio-siglo de oro”. Ahora, quince años después, el objetivo ya no es el mismo, aunque sólo sea porque otros más jóvenes han tomado el relevo en el estudio minucioso de la que se ha dado en llamar la “edad de plata”. Lo que ahora pretende es algo muy distinto, contribuir a la transición democrática, orientándola de modo que no repita los errores del pasado. Y eso lo lleva a cabo en tres libros. El primero aparece el año 1968 y se titula *Una y diversa España*. Otro, de 1971, es *A qué llamamos España*. Ambos aparecen ahora publicados en un volumen único, bajo el título de *Reconciliar España*. Poco después, en 1976, publicaría *Descargo de conciencia*. Y a partir del momento en que José Ortega Spottorno funda el periódico *El País* (1976), con el propósito de que juegue en la transición española el papel que desempeñó *El Sol* en la del año 1931, inicia, a petición explícita de éste, sus colaboraciones periódicas en la sección “Tribuna libre”, con el objetivo de hacer posible la transición democrática, evitando antiguas tentaciones. Estos textos de Laín, más los de Marías y Aranguren, han sido fundamentales en lo que yo he dado en llamar “el espíritu de la transición”. José Luis Abellán ha visto agudamente cómo a través de sus discípulos, Ortega consiguió en 1978 lo que no había logrado en 1931. Como el Cid, habría ganado su principal batalla después de muerto.

Este es Laín Entralgo, o al menos una faceta de esa personalidad multiforme y polifacética que fue la suya. Junto a ella, su enorme labor como historiador de la medicina y como ensayista y crítico cultural. En 1980, a los setenta y dos años, emprendió su última gran aventura intelectual, la reconstrucción de la historia del cuerpo humano, a fin de rehacer a partir de ella su análisis filosófico, intentando superar el inveterado dualismo de la cultura occidental, en el que siempre quedaba el cuerpo en desventaja a favor del alma. Quiere contribuir a lo que Ortega identificó como una de las notas de la cultura del siglo XX, la “resurrección de la carne”. En eso consumió sus últimas energías y

así le llegó la muerte, confiado en esa resurrección de la carne en la que siempre creyó.

Pedro Laín Entralgo, un personaje imprescindible en la historia intelectual de la España del siglo XX. Entenderle a él es entendernos un poco mejor a nosotros mismos, a pesar de que ya estemos en el siglo XXI, o quizá por ello mismo.

