

RECORDANDO A PEDRO LAÍN ENTRALGO: ARGUMENTOS CONTRA EL MENOSPRECIO DE UNA TRADICIÓN

LUIS DE LA CORTE IBÁÑEZ¹
Universidad Autónoma de Madrid

UNA EVOCACIÓN DIFÍCIL

Hoy toca, o me toca a mí concretamente, recordar la elegante figura de don Pedro Laín Entralgo. Agradezco esta invitación a mis maestros y amigos de la *Sociedad Española de Historia de la Psicología* pero debo decirles ahora, cuando ya no tengo excusa, que dudo mucho de que consiga hoy recordar a Laín como se merece. Como escribí en una carta publicada en el diario ABC, pocos días después de su muerte, yo tuve la suerte de conocer a Laín en sus últimos años, cuando ya su inmenso cuerpo arrugado por el tiempo había quedado muy detrás de su inteligencia. También tuve el inmenso "honor" de que fuera en un libro mío (De la Corte, 2001a) donde la firma de Laín apareciese por última vez al pie de un prólogo que me dedicó como una muestra más de su generosidad natural. Pero creo que estos detalles son triviales, evidentemente, respecto a otras razones más poderosas por las que cabría recordar hoy a Laín en este contexto nuestro. Aquí está la dificultad de la que hablaba. Porque Laín podría ser recordado según múltiples facetas, ninguna de las cuales resultaría intelectualmente inoportuna para quienes amamos la historia: historiador de la medicina e historiador de la Psicología, cabría decir también, por lo que nuestra disciplina comparte con la ciencias médicas; historiador de la cultura y del pensamiento filosófico español, puesto que el pensamiento de Laín constituye en gran medida una fidelísima recopilación y apropiación original de los mejores ingredientes de la cultura española del siglo XX.

¹ Dirección del autor: Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco, Crtra. De Colmenar, km. 15, 28049 Madrid. E-mail: luis.cortes@uam.es

PSICOLOGÍA EN LA OBRA DE LAÍN

Y qué decir de la relación siempre cercana, siempre inquieta, que Laín mantuvo con nuestro otro tema, la Psicología. Conviene recordar que las primeras incursiones de Laín en la práctica y la investigación médica fueron consecuencia de su estancia en la clínica psiquiátrica de Otto Pötz, en Viena -1932-, ciudad a la que llegó gracias a una beca concedida por la Junta de Ampliación de Estudios. Allí en Viena Laín comenzaría incluso los preparativos de una tesis doctoral sobre la esquizofrenia que luego decidió abandonar, por falta de afición a la práctica psiquiátrica y por deseo personal de dedicarse a una "psicología teórica" que aprovechara el magisterio de Ortega y Zubiri, según el mismo explicaría en uno de sus textos autobiográficos (Laín, 1998). Además, durante los primeros años de la posguerra, Laín llegaría a impartir en esta misma Universidad algunos cursos sobre "Psicología de la percepción" y "Caracteriología" (ver Carpintero, 1992). Más tarde, las referencias a cuestiones psicológicas y a algunos de los grandes problemas teóricos de la Psicología básica como la relación mente-cuerpo, la conciencia o la inteligencia ocuparon una parte bastante significativa de su obra ensayística, dando contenido a libros como la *Antropología médica para clínicos*, *El cuerpo humano. Teoría actual*, *Cuerpo y alma*, *Alma, cuerpo, persona*, *Idea del hombre* o su más reciente trabajo, *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*. Tal y como he procurado argumentar en un artículo publicado hace un mes escaso en la revista *Estudios de Psicología* con el título *Antropología para psicólogos: homenaje a Pedro Laín Entralgo* (De la Corte, 2001b), esta porción de la obra de Laín dedicada a la reflexión antropológica está salpicada de numerosos comentarios y argumentos propiamente psicológicos.

Finalmente, debo confesar que aquella parte de la prolífica obra lainiana con la que más me identifico personalmente es la que abarcó aquel otro conjunto de estudios antropológicos en los que se hace más patente el talante y la motivación humanista que dio sentido a la labor intelectual del autor que hoy homenajeamos. Hablo del ciclo iniciado en año 1956, fecha en la que Laín abandona el cargo de rector de esta misma Universidad y en la que publica su hermoso libro titulado *La espera y la esperanza*. Comienza aquí una larga meditación, en realidad jamás concluida, sobre lo que el propio Laín concibió como tres dimensiones fundamentales de la vida humana, dimensiones que además remiten, según sus propias palabras, a tres "actividades psíquicas" igualmente decisivas: creer, esperar, amar. El análisis de los tales fenómenos llevará a Laín a escribir algunas páginas que yo llamaría memorables y en las que destacaría dos aportaciones.

La primera de esas dos contribuciones esenciales es la que sólo parcialmente queda compendiada de hecho en *La espera y la esperanza* pero que se prolongará en otros trabajos posteriores como la síntesis titulada *Antropología de la esperanza, Ciencia y creencia, Creer, esperar, amar y Esperanza en tiempo de crisis*. Con mano maestra, Laín continuará en estos textos la línea de argumentación que sobre el fenómeno de las creencias había sido iniciada por Ortega en *Ideas y creencias* y aquilatada por Julián Marías en su libro *La estructura social*. En estos mismos textos, el tema de la esperanza, vinculado al anterior de las creencias, sería abordado por Laín con una originalidad inusitada que no le impidió tomar en cuenta el caudal de pensamiento anteriormente elaborado sobre dicho asunto, desde los griegos hasta mediados del siglo XX. Hay que advertir que, casi al mismo tiempo, el problema de la esperanza se puso de moda en toda Europa a consecuencia de la publicación de dos textos importantes a los que, sin embargo, me atrevo a decir que nada habría que envidiarles, conocido el propio estudio de Laín. Estamos refiriéndonos, claro está, a la obra del filósofo marxista Ernst Bloch titulada *El principio esperanza*, así como a la *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltman, libro no menos célebre en su propio ámbito. No hace falta decir que el trabajo desarrollado por Laín en *La espera y la esperanza* salió perdiendo en lo que respecta a su difusión internacional, dada la situación política en la que se encontraba España a finales de los años cincuenta.

La otra aportación de nuestro autor que no queríamos dejar de glosar es la que concierne a la tercera virtud teológica, el amor, que junto con las dos anteriores, la fe y la esperanza, serían transpuestas por Laín al plano antropológico. El tema del amor, entendido en el sentido más amplio de la palabra, abrió ante Laín un inmenso campo de investigación teórica que se despliega a través de sucesivos ensayos donde se irán analizando diferentes cuestiones de especial interés para la Psicología social, cuestiones que evidentemente remitían a un mismo y fundamental problema: el de las relaciones interpersonales y la condición social del ser humano. Así, en *Teoría y realidad del otro*, de 1961, Laín propone una taxonomía general sobre las diferentes formas en las que el hombre puede trabar relación con sus semejantes. De nuevo, tras estas páginas nos llegan resonancias de alguna otra obra de Ortega como *El hombre y la gente*, aunque Laín se considerase siempre más discípulo de su amigo Xavier Zubiri que de Ortega, maestro de ambos. Tanto en *Teoría y realidad del otro* como en los trabajos que continuarán luego ese mismo tema, cuestiones como las del conflicto, el amor, la comunicación o la incomunicación son trabajadas por Laín con resultados tan óptimos como escasamente conocidos por quienes habitualmente nos ocupamos de estudiar tales

asuntos. Habría que añadir aquí la mención de dos obras en las que Laín explora dos tipos de relaciones humanas diferentes, la relación médico-enfermo, abordada en un libro de idéntico título y, especialmente, su precioso tratado *Sobre la amistad*. Por lo que a nosotros más nos interesa puede destacarse el esfuerzo derrochado por Laín en ambos textos para tratar de comprender problemas como los que atañen al efecto que las expectativas del médico causaran sobre su paciente o la utilidad de lo que llama la "terapia verbal", así como los fenómenos de la confianza y la comunicación entre amigos, la denominada "Psicología diferencial de la amistad", o la influencia que la vida social y los grupos de referencia pueden ejercer sobre las mismas relaciones interpersonales (ver Laín, 1964, 1986).

Creo que estas pruebas, a falta de tiempo para aportar otras, valdrían para justificar por sí mismas el interés que un autor como Pedro Laín Entralgo pueda entrañar para quienes repartimos nuestro trabajo entre la Psicología por sí misma y la historia de esta disciplina. Sin embargo, y quizá por defecto de historiador, estoy convencido de que la importancia de Laín no puede reconocerse del todo si sus propias aportaciones no son circunscritas en el marco de referencia intelectual que da pleno sentido a toda su obra. Por esto mismo, me gustaría dedicar la segunda parte de mi evocación de Laín a recordarle como representante de una tradición de pensamiento que, a decir verdad, no ha sido suficientemente aprovechada por las ciencias sociales y humanas ni por la Psicología. Exagerando un poco, tal vez podría hablarse incluso del menosprecio del que dicha tradición ha sido objeto en el propio ámbito de la actual cultura española.

LA TRADICIÓN DE UN PENSADOR ESPAÑOL

Los más remotos orígenes de esa tradición intelectual de la que hablo podrían vincularse, al menos en parte, con el nacimiento de la Modernidad; en sus antecedentes más inmediatos, por supuesto, la tradición de Laín se manifiesta primeramente en obras como la de Unamuno, Ortega y Zubiri y se regenera luego gracias al propio Laín, así como a otros autores coetáneos como Marias, Rof Carballo o Aranguren (desde luego, la lista es bastante más larga). El principio que subyace a esa tradición es sencillo de enunciar y afecta fundamentalmente a la concepción del ser humano que comparten todos esos referentes y que nace, como dijimos, con la propia modernidad. La metafísica naturalista que dominó la filosofía antigua y medieval difundió una idea del hombre como realidad pura o principalmente física. Pese a ello, el pensamiento moral y político fue casi siempre por otro camino, sobre todo desde el Renacimiento, al ir consolidándose,

en efecto, la contraposición entre el orden de las cosas naturales, que sería un orden heterónomo, y el orden social o de las realidades humanas que sería y es un "orden moral". Siguiendo a Diego Gracia (1989), se puede afirmar que "el mundo moderno surge cuando la persona y la comunidad se entienden como realidades morales" (Gracia, 1989, p. 123). El hombre es persona, dice Kant en su *Critica de la razón práctica*, lo que significa que está dotado de voluntad y conciencia. Por consiguiente, los seres humanos somos seres autónomos, y no autómatas, seres capaces de formular los propios criterios que hayan de regir nuestras acciones. Existe un margen de libertad en la acción humana que define la condición personal del hombre. Solo cuando el pensamiento reconoce tal condición personal aparecen las primeras disquisiciones sobre la democracia y la primera tabla de los derechos humanos, probablemente dos de los más grandes tesoros de la modernidad.

Desde luego, todos sabemos que la modernidad no rompió completamente con la metafísica naturalista; más bien al contrario, el naturalismo pervivió en el ámbito de las ciencias físicas y, gracias al espectacular avance de estas, la idea de "cosmópolis" fue recuperando su vigencia y moldeando también la concepción moderna de la razón, según nos explica recientemente Stephen Toulmin (2001). "Cosmópolis" es la expresión elegida por Toulmin para designar una convicción de la que el hombre ha sido rehén en épocas y contextos sociales muy diversos: la convicción de que las regularidades y realidades humanas que configuran la *polis* mantendrían una correspondencia esencial con las regularidades y realidades naturales (el *cosmos*), regularidades y realidades que constituirían en último término sendas manifestaciones de un mismo orden del mundo, por supuesto, accesible a la razón físico-matemática. En consecuencia, el regreso a la idea de cosmópolis implicaría, entre otras cosas, la "despersonalización" de la imagen del hombre, su cosificación, su reducción a realidad natural o física. Entre los coetáneos de Laín, Julián Marías ha descrito ese proceso de "despersonalización" de la imagen del hombre con especial lucidez (ver Marías, 1994, 1996).

Si seguimos el curso histórico de los efectos ocasionados por la recuperación de la idea de cosmópolis, efectos de una decepción humanística que sucedió a la plena instauración de aquella idea, llegamos a los antecedentes intelectuales inmediatos del pensamiento de Laín. Él mismo los describe con agudeza en su viejo texto dedicado al estudio de la Generación del noventa y ocho: "A finales del siglo XIX —escribe Laín— es sustituida la antigua fe de los hombres en su razón por una entusiasta afirmación de la vida portadora de esa razón humana, una vida que en modo alguno podría ser reducida a razones. Empieza a fallar, por

otro lado, la segura confianza de los hombres en su propio progreso (...) Irracionalismo, sed de nueva vida espiritual, sentimiento de amenaza y, a veces, pesimismo manifiesto, -más o menos encubierto por los velos de la estética y el hedonismo- van siendo hacia 1890 las nubes de hogaño" (Laín, 1997, p. 149). El irracionalismo del que habla Laín, herencia o influjo de autores como autores como Nietzsche, Kierkegaard o Bergson, es también el irracionalismo de Unamuno, tan influyente en la obra del propio Laín. Pero Unamuno renuncia ante todo a la idea reduccionista de razón, a la razón pura o físico-matemática, porque advierte con agudeza sus insuficiencias a la hora de comprender a su querido "hombre de carne y hueso", tan distinto de aquel otro hombre "sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas", al decir de Unamuno, que es un hombre inconcreto, abstracto y por eso mismo un "no hombre" (ver Unamuno, 1993, p. 47).

Y si Unamuno tomaría en España el testigo del irracionalismo vitalista y existencialista, Ortega reincidiría en las críticas a la idea de cosmópolis y al modelo físico-matemático de razón, depurando los mejores frutos del vitalismo, de la filosofía neokantiana y del historicismo alemán, con la ayuda también de la nueva perspectiva fenomenológica. Afirmando la radical discontinuidad entre el mundo de la naturaleza y el orden de los hechos humanos, Ortega reafirmará además la condición personal del hombre desde una posición muy semejante (más semejante de lo que él reconoce) a la de autores como Windelband, Rikert o Dilthey, quienes ya habían defendido previamente una distinción tajante entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El juicio de Ortega sobre los logros de la razón naturalista en su aplicación al estudio del hombre no puede ser más negativo: "el caso es que llevamos trescientos años y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla" (Ortega, 1947, p.24). Pero ¿porque esa resistencia de las realidades humanas a la razón naturalista?, se pregunta Ortega: "La causa tiene que ser profunda y radical -nos dice él mismo-; tal vez nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana" (Idem) porque, como repite Ortega en un celebre pasaje suyo, "el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia" (p. 41). Laín, científico natural, forcejeó toda su vida con estas lapidarias frases

de Ortega, asumiéndolas en cierta medida y señalando asimismo su condición exagerada. De las disquisiciones orteguianas sobre la historicidad humana heredó también Laín el interés por aquella dimensión de la historia donde más claramente se expresa la condición personal del hombre: la biografía. "El ser persona –apunta Laín-, y en consecuencia el realizarse uno a sí mismo bajo la forma de vida personal, lleva en sí dos dimensiones del ser mutua y esencialmente relacionadas: una más relativa a lo que es –intimidad, libertad, moralidad, apropiación, etc.- y otra más concerniente a lo que se hace, al resultado biográfico e histórico, individual y objetivo a que la actuación como ser personal da lugar (Laín, 1996, p. 477).

Finalmente, Xavier Zubiri respaldará también la concepción personalista del hombre. El ser humano es "animal de realidades", animal abierto al mundo y a sí mismo de forma reflexiva (ver Zubiri, 1986; Ellacuría, 1999). El hombre aprehende las cosas como formalmente reales, como algo "de suyo" y se aprehende a sí mismo como "suyo", es decir, como persona que se pertenece y posee a sí misma. A diferencia de las cosas, las propiedades que definen a la realidad humana, dice además Zubiri, no son sólo propiedades por naturaleza, propiedades fijas y originales desde el nacimiento sino que una porción importante de esas propiedades son propiedades apropiadas o apropiables, características que el hombre se apropia a lo largo de su vida y que le convierten en una persona única y determinada. En su decurso biográfico, la vida humana se personaliza. De este modo puede decirse que el hombre, en tanto que realidad personal, es a la vez agente, autor y actor de su propia vida. Agente porque es él mismo el que ejecuta de modo personal las acciones que son propias de su especie; autor porque hace de su vida un proyecto a realizar, forjando su propio estilo de vida; actor porque, sin embargo, nadie elige el mundo del que forma parte, un mundo que de hecho le fuerza a representar ciertos papeles sociales. Pese a estas definiciones, el pensamiento de Zubiri permitiría también a Laín integrar la perspectiva antropológica que aportan las ciencias naturales con la dimensión personal del hombre. El ser humano sería el último producto que ha dado un cosmos dinámico y en permanente ampliación de sí mismo (Laín, 1995, 1996, 1999). Así, Laín trataría de continuar la obra de Zubiri, aplicándola sobre todo a tratar de comprender en qué forma puede resultar el hombre una realidad a la vez corpórea y personal. Como diría de sí mismo: "materia creada, término específico de una filogénesis, resultado de un proceso embriológico individual, obra cotidiana de mi pertenencia a una sociedad y a una historia, consecuencia de una serie de decisiones o concesiones mías ante mi sociedad y ante la historia; todo ello se ha juntado para que yo sea lo que soy. Y mi cuerpo y no otra cosa ha sido el agente y en cierta medida

el autor de esto que soy: una estructura material que en la España de finales del siglo XX siente, piense y quiere" (LaIn, 1996, p. 389).

Debo concluir aquí aunque habría mucho más que decir. No hay lugar, por ejemplo, para completar una imagen panorámica de esta inmensa y fecunda tradición intelectual de la que LaIn participó y sobre cuya importancia para la Psicología ya nos han venido advirtiendo desde hace tiempo voces tan respetables como la de Mariano Yela (1987, 1996), José Luis Pinillos (1977; 2000) o Helio Carpintero (1992; 2000). Sobre esa tradición valientemente reivindicada por LaIn contra el oscurantismo de una época difícil podríamos decir que, de algún modo, los psicólogos españoles aún tenemos por delante una gran porción nuestro propio pasado. No es de extrañar que don Pedro dejara escritas las últimas palabras de esta evocación suya: "Considero radicalmente falsas y meramente pretextuales expresiones como <<Pertenezco a una generación sin maestros>> o <<La juventud actual no tiene maestros>>, tantas veces oídas en la España ulterior a la guerra civil. Quien de veras necesita un maestro y de veras lo busca, siempre acabará encontrándolo" (LaIn, 1998, p. 368). Indudablemente, Pedro LaIn Entralgo encontró sus propios maestros; ¿lo hemos logrado nosotros?.

Bibliografía

- Carpintero, H. (1992). "La estructura de la intimidad", *Arbor* 562-563, 133-153.
- (2000). "Esbozo de una Psicología según la razón vital". Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- De la Corte, L. (2001a). *Memoria de un compromiso. La Psicología social de Ignacio Martín-Baró*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2001b). "Antropología para psicólogos: homenaje a Pedro LaIn Entralgo", *Estudios de Psicología*, 22 (2), 137-154.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos*, vol. II. San Salvador: UCA editores.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.
- LaIn Entralgo, P.(1961). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1964). *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Madrid: Alianza.
- (1986a). *La espera y la esperanza*. Madrid: Alianza.
- (1986b). *Sobre la amistad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1995). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa-Calpe.

- (1996a). *Idea del hombre*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- (1997). *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1998). *En la recta final. Revisión de una vida intelectual*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- (1999). *¿Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Marías, J. (1994). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza.
- (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Ortega, J. (1947). *Historia como sistema*. Obras completas, vol. VI. Madrid: Revista de Occidente.
- Pinillos, J.L. (1977). "Prólogo", en H. Raley, *La visión responsable*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2000). "Discurso de contestación a "Esbozo de una Psicología según la razón vital". Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis*. Barcelona: Península.
- Unamuno, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Yela, M. (1987). "El conductismo explicativo y comprensivo de Laín", *Cuadernos Hispanoamericanos* 446-447, 195-201-
- (1996). "Yo y mi cuerpo", *Psicothema*, 8, 363,364.
- Zubir, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.