



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

“Persona y comunidad” en Pedro Laín Entralgo Estudio de un documento inédito

Juan José Moreno Tejero

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

“Persona y comunidad”

en Pedro Laín Entralgo

Estudio de un documento inédito

Juan José Moreno Tejero

Dr. Ignacio Guiu Andreu

Dra. Laura Martínez Rodríguez

Dr. Antoni Prevosti Monclús

Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos

Facultad de Filosofía

Septiembre de 2022

TESIS DOCTORAL

de Juan José Moreno Tejero

**para optar al grado de Doctor en Filosofía
dirigida por el Dr. Ignacio Guiu Andreu
y la Dra. Laura Martínez Rodríguez
tutorizada por el Dr. Antoni Prevosti Monclús**

“Persona y comunidad” en Pedro Laín Entralgo Estudio de un documento inédito

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía.

Programa de Doctorado de Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos.



**UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

Septiembre de 2022

¿Qué es eso a lo que solemos llamar “vocación”?

En sentido metafísico,
la posibilidad de una persona según la cual
ésta logra que su realidad más propia
cobre su más propia perfección.

Pedro Laín: *Descargo de conciencia*

Mirado desde la filosofía sobre que se apoya,
nuestro propósito consiste en entender una parcela de lo real
—en este caso, la diversa realización empírica de la
esencial condición social y comunitaria
de la persona humana—
con verdadero fundamento
y con exigente rigor intelectual.

Pedro Laín: *Persona y comunidad*

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Resumen	13
Introducción.....	15
PRIMERA PARTE: CUESTIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS	21
CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	23
1.1.- Tesis doctorales	24
1.2.- Los cuatro interrogantes cardinales.....	36
CAPÍTULO 2: OBJETO Y METODOLOGÍA	43
2.1.- Objeto de estudio.....	43
2.2.- Tarea de comprensión	45
2.3.- El método, según Laín.....	47
2.4.- El método en esta investigación	48
CAPÍTULO 3: APROXIMACIÓN AL AUTOR	53
3.1.- Influencias iniciales hasta finales de 1931	53
3.2.- Influencias científico-filosóficas 1932-1936.....	58
3.3.- Influencias filosóficas y proyectos lainianos 1936-1956	65
3.4.- Influencias magisteriales	73
3.4.1.- Henri Bergson	73
3.4.2.- Wilhelm Dilthey	77
3.4.3.- Eugeni D’Ors	82
3.4.4.- Martin Heidegger	87
3.4.5.- José Ortega y Gasset	95
3.4.6.- Max Scheler	103
3.4.7.- Xavier Zubiri.....	110
3.4.7.1.- Conocimiento intelectual	111
3.4.7.2.- Conocimiento personal.....	113
3.4.7.3.- Qué escribió Laín sobre Zubiri.....	115
3.4.7.4.- Influencia de Zubiri en el pensamiento Lainiano.....	116
SEGUNDA PARTE: DESCRIPCIÓN DEL DOCUMENTO INÉDITO “PERSONA Y COMUNIDAD” (1976).....	121
CAPÍTULO 4: DESCRIPCIÓN FÍSICA DE “PERSONA Y COMUNIDAD”	123
4.1.- Original manuscrito en la Real Academia de la Historia (RAH).....	123
4.1.1.- Descripción carpetilla 1.....	124
4.1.2.- Descripción carpetilla 2.....	128
4.1.3.- Descripción carpetilla 3.....	131
4.1.4.- Descripción carpetilla 4.....	134
4.2.- Original mecanografiado en la Fundación Juan March (FJM)	135
4.2.1.- Descripción documento 1	136
4.2.2.- Descripción documento 2.....	138
4.2.3.- Descripción documento 3.....	139
4.2.4.- Descripción documento 4.....	140
CAPÍTULO 5: CONTEXTUALIZAR EL DOCUMENTO “PERSONA Y COMUNIDAD”	143
5.1.- Contexto temporal del documento	143
5.2.- Contexto histórico y sociocultural	149
5.3.- Vinculación con otros autores	153
CAPÍTULO 6: ESTRUCTURA-RESUMEN DEL DOCUMENTO ORIGINAL... ..	159
6.1.- Índice general del documento	159
6.2.- Recensión del “Prólogo e Introducción” a <i>Persona y Comunidad</i>	167

6.3.- Recensión de “De la filosofía a la sociología”	170
6.4.- Recensión de “Sociología, Filosofía, Medicina”	175
6.5.- Recensión de “Medicina, Sociología, Filosofía”	182
TERCERA PARTE: ESTUDIO CRÍTICO DEL DOCUMENTO INÉDITO	
“PERSONA Y COMUNIDAD” (1976)	189
CAPÍTULO 7: ESTUDIO CRÍTICO AL PRÓLOGO Y A LA INTRODUCCIÓN	
7.1.- El tema: persona y comunidad	193
7.2.- Filosofía y vida.....	206
7.3.- Contenido y estructura de este libro.....	212
7.4.- Una filosofía abierta.....	217
CAPÍTULO 8: ESTUDIO CRÍTICO A “DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA”	
.....	221
8.1.- Introducción: relación dinámica entre la filosofía y la ciencia	222
8.2.- Lo que la filosofía ofrece a la ciencia	223
8.3.- La filosofía de Zubiri como fundamento intelectual.....	226
8.3.1.- La realidad social del ser humano es genética y filética	227
8.3.2.- La descripción y la conceptualización de la relación social en tanto que social.....	232
8.3.3.- Versión filética a los demás individuos de la especie	235
8.3.4.- La concepción genética de la sociedad	247
8.4.- La filosofía de Zubiri ofrece a la sociología orientaciones y conceptos	254
8.4.1.- Orientaciones.....	255
8.4.2.- Conceptos	257
8.5.- Líneas conclusivas de este apartado “De la Filosofía a la Sociología”.....	258
CAPÍTULO 9: ESTUDIO CRÍTICO A “SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA”	
.....	259
9.1.- Introducción a “Sociología, Filosofía, Medicina”.....	259
9.2.- Sociología y Filosofía	260
9.2.1.- Cuatro momentos de la relación entre ciencia y filosofía	260
9.2.2.- Balance sociológico de la cuestión persona-comunidad	263
9.2.3.- Imposición, ofrecimiento, exigencia y postulación de la actual sociología	272
9.3.- Sociología y Medicina.....	295
9.3.1.- El hecho primario de la medicina es la enfermedad.....	296
9.3.2.- El enfermo como persona.....	299
9.3.3.- La relación médico-paciente	300
9.4.- Líneas conclusivas de este apartado “Sociología, Filosofía, Medicina”.....	305
CAPÍTULO 10: ESTUDIO CRÍTICO A “MEDICINA, SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA”	
.....	307
10.1.- Introducción a “Medicina, Sociología, Filosofía”.....	307
10.2.- Medicina y Sociología.....	308
10.2.1.- La persona en el subsistema social de la medicina	311
10.2.2.- La comunidad en el subsistema social de la medicina.....	316
10.2.3.- Cuestiones y conceptos en la nascente sociología médica	318
10.3.- Medicina y Filosofía.....	320
10.3.1.- El hombre se realiza como persona cuando se autoposee.....	321
10.3.2.- Importancia de la comunidad en la realidad personal	326
10.3.3.- La vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y el médico.....	329
10.3.4.- Lo comunitario o interpersonal vs lo social o impersonalizado.....	338
10.4.- Líneas conclusivas de este apartado “Medicina, Sociología, Filosofía”.....	340

CAPÍTULO 11: CONSIDERACIONES PENÚLTIMAS.....	341
11.1.- Consideraciones personales.....	341
11.2.- Consideraciones metodológicas	341
11.3.- Consideraciones historiográficas.....	343
11.4.- Consideraciones literarias	345
11.5.- Consideraciones conceptuales.....	346
11.5.1.- Humanista	347
11.5.2.- Personalista	348
11.5.3.- Cristiano católico	350
11.5.4.- Comunitarista	352
CONCLUSIONES.....	375
Conclusiones específicas desde la filosofía, la sociología y relación médico-enfermo.	377
BIBLIOGRAFÍA	381
ANEXO	391
PRELIMINARES	1
PORTADA	3
ÍNDICE.....	4
PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN.....	8
DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA	26
SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA	39
MEDICINA, SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA	62
FACSIMIL	89

Agradecimientos

Como veremos en este estudio, la comunidad es significativa e importante en la vida de las personas. Por aislado que esté un investigador siempre se encuentra en comunidad. Así, el trabajo que presenta cualquier investigador es, a la vez, fruto de introspección y aislamiento voluntario para poder reflejar parte de lo asimilado en la comunidad y fruto del dinamismo relacional del investigador con la comunidad, pero expresado de manera individual.

Considero, por tanto, que en este estudio uno investiga, pero muchos le ayudan –aún sin saberlo–, y aunque el autor sea uno, el trabajo final es siempre resultado de una comunidad, ya sea ésta académica, familiar, fraternal, amistosa... Quiero agradecer, a mis directores de tesis el trabajo de su seguimiento, apoyo, corrección, perseverancia... Al Dr. Ignacio Guiu Andreu sus indicaciones y orientaciones, pero sobre todo y tras varias conversaciones intentando discernir el objeto de estudio, aquella frase en la que dijo: “¿Y..., por qué no estudias algo de Laín?”. Este fue el inicio de encuentros y desencuentros con el propio autor, con sus obras, con las tesis sobre él publicadas e incluso sentía que cada vez que aparecía una, mermaban mi diligencia y optimismo. Otra de las frases que inquietaban mi trabajo era “quiero un documento cerrado”. A la vez, tan zozobante como espoleante resonaban en mi conciencia... ¿Seré capaz? A la Dra. Laura Martínez sus eficaces influencias metodológicas, su claridad interdisciplinar y sus aportaciones antropológico sociales.

Quisiera agradecer a la Real Academia de la Historia la posibilidad y diligencia para investigar en sus archivos el legado que allí depositó la familia de Pedro Laín. Durante el mes de julio de 2016 en ella pude contrastar distintos tipos de documentos hasta llegar a un documento manuscrito, único, inédito y, consecuentemente, desconocido.

También quisiera agradecer a la Fundación Juan March la ayuda que prestan a los investigadores en general, y en este caso a mí en particular, por haberme facilitado el estudio de los documentos mecanografiados que el propio Laín depositó en la Fundación en 1976.

A todos los miembros de la comunidad académica, que han velado por el rigor de este trabajo, va mi agradecimiento, ya que con sus comentarios y correcciones han mejorado esta tarea.

Por último, y no menos importante, mi agradecimiento a todos los miembros de mi familia que, directa o indirectamente, me preguntaban: “¿Cómo llevas la tesis?”. De alguna manera la comunidad te ayuda a conseguir algo o renunciar a ese algo. Parece ser que en este caso, me han facilitado espacio y tiempo para la elaboración de la tesis, y así podemos decir, entre todos lo hemos conseguido.

Resumen

Esta tesis pretende mostrar cómo los conceptos persona y comunidad se reconfiguran a partir de un tiempo determinado. En la década de los setenta, concretamente entre 1971 y 1976, muchos son los autores que rediseñan su visión histórica, su ideología, y su perspectiva social ante el advenimiento de un nuevo periodo: “la transición”.

Entre estos autores destaca Pedro Laín Entralgo (1908-2001) por su pasado, por su ideología, por su formación, por su valía intelectual, por la proliferación de sus obras en diferentes ámbitos del saber (medicina, antropología, historia, teatro, literatura, filosofía...) sobre todo por su interpretación zubiriana de la realidad en relación al dinamicismo y a la antropología.

En esta obra, los conceptos persona y comunidad, sobre todo comunidad, adquieren un sentido nuevo. Un sentido trabajado por Laín a través de la relación médico-enfermo, pero extrapolable filosófica y teológicamente a todas las dimensiones de la existencia humana.

Palabras clave: persona, comunidad, dinamicismo, médico, paciente, sociología, filosofía, medicina, antropología.

Abstract

This thesis aims to show how the concepts person and community are reconfigured from a certain time. In the seventies, specifically between 1971 and 1976, there are many authors who redesign their historical vision, their ideology, and their social perspective before the advent of a new period: "the transition".

Among these authors, Pedro Laín Entralgo (1908-2001) stands out for his past, for his ideology, for his training, for his intellectual value, for the proliferation of his works in different fields of knowledge (medicine, anthropology, history, theater, literature, philosophy...) especially for his zubirian interpretation of reality in relation to dynamism and anthropology.

In this work, the concepts of person and community, especially community, take on a new meaning. A sense worked by Laín through the doctor-patient relationship, but philosophically and theologically extrapolated to all dimensions of human existence.

keywords: person, community, dynamism, doctor, patient, sociology, philosophy, medicine, anthropology.

Introducción

La obra de Pedro Laín Entralgo es muy extensa. Existen centenares de documentos escritos por él y algunos cientos más en los que aparece citado, referenciado, comentado y estudiado. Es un autor “joven”, con ello quiero decir, del siglo XX. Su obra abarca diferentes ámbitos del saber; entre ellos cabe destacar medicina, historia, antropología, sociología, teatro, filosofía... por eso se hace difícil acotar algunas pocas obras sobre las que desarrollar una tesis. También es cierto que cuanto mayor es el reto, mayor será el conocimiento obtenido.

El proceso de decisión e investigación hasta llegar a Laín no fue fácil. Inicialmente yo tenía otras pretensiones. Pensaba en otros autores y cuando iniciaba una secuencia de búsqueda e investigación, rápidamente, veía frustradas mis expectativas; o el tema de estudio ya había sido trabajado, o era muy distante en el tiempo, o se alejaba de mis intereses académicos y filosóficos. Durante unos años dejé la tesis en barbecho y me dediqué a realizar otros estudios. En diferentes conversaciones con el Dr. Guiu nos dedicamos a pensar qué estudiar, a quién estudiar y cómo estudiar. Yo quería un autor del siglo XX, que abordase cuestiones antropológicas, que profundizase en la persona, en el personalismo, culturalmente próximo a nuestros días y que tuviese una dimensión trascendente de la vida. Fue entonces cuando el Dr. Guiu me sugirió “¿Por qué no estudias algo de Laín?”. Debo reconocer que era un autor totalmente desconocido para mí y de quien nunca había leído nada. En mi deambular filosófico y después de algún tiempo de valoración consideré que era el autor adecuado; científico, médico, pensador, humanista, personalista... se ajustaba bastante a mis intereses.

A partir de ese momento se abría un nuevo abanico de posibilidades que se sintetiza en cuatro cuestiones clave: qué y cómo estudiar a Laín y qué y cómo estudiar algo de Laín. Dicho de otra manera: el objeto de estudio y la metodología. Inicialmente pensaba en conceptos trabajados por el autor, en periodos de su pensamiento, en diferentes tipos de influencias ya fuesen ideológicas o filosóficas, pero ninguna de ellas me satisfizo, me sentía estancado. Paralelamente realizaba diferentes tipos de búsqueda literaria sobre el autor: bibliotecas, librerías, librerías virtuales, fondos documentales... Pero seguía sin tener un objeto de estudio y aún menos una metodología clara. Tras leer varios estudios

sobre Laín y tras comparar diferentes tesis doctorales, decidí realizar de manera metodológicamente propedéutica una tabla comparativa sobre las diferentes clasificaciones de la obra de Laín; libros, artículos científicos, prólogos de libros, artículos de prensa y revistas, locuciones radiadas... todo ello secuencialmente en el tiempo se mostraba como un inmenso elenco de nombres, fechas y datos. Consideraba que era un proceso entre el desámino y el desfondamiento, pero a la vez absolutamente necesario. Puesto que había leído que todo el fondo documental de Laín había sido donado por la familia a la Real Academia de la Historia y a la Fundación Juan March, ambas ubicadas en Madrid, solicité los permisos pertinentes para consultar los fondos documentales. Iba contrastando dichos fondos con las clasificaciones de las obras lainianas y al final llegó el resultado esperado. Encontré un texto manuscrito e inédito en la Real Academia de la Historia cuyo título es *Persona y comunidad*.

Ya había desarrollado una metodología de búsqueda, ya había encontrado un documento que se ajustaba a mis intereses, no por ser manuscrito e inédito, sino porque el objeto de estudio del propio texto también se ajustaba a mis intereses; era un autor del siglo XX, que abordaba cuestiones antropológicas, que profundizaba en la persona, en el personalismo y en la dimensión comunitaria del ser humano. Ahora ya me encontraba en disposición de afirmar que tenía realmente objeto de estudio y metodología.

Tras meditar y valorar diferentes aspectos de su obra he decidido abordar el estudio de la siguiente manera. En primer lugar, acotación del tiempo, escogiendo concretamente el periodo comprendido entre los años 1972 y 1976. No corresponde a ninguna de las clasificaciones que otros autores han establecido en el pensamiento de Pedro Laín, pero es el arco temporal que más se ajusta al objeto de estudio de este trabajo, ya que el encargo de la obra *Persona y comunidad* a propuesta de la Fundación Juan March se concretó en marzo de 1972 y según escribe Diego Gracia se entregó el informe final en dicha fundación a fecha de 5 de noviembre de 1976, tal como se puede apreciar en el sello de registro de entrada de dicha fundación. En segundo lugar, la fundamentación filosófica, estudiando las influencias que recibe Pedro Laín en los años precedentes a 1972, para poder descubrir su perspectiva antropológica en este periodo. Y en tercer lugar establecer cómo esas influencias y esa perspectiva antropológica cristalizan en los conceptos “persona” y “comunidad” tal y como aparecen en el manuscrito objeto de

estudio. A través de todo ello podremos entender cómo se han forjado tanto en el autor como en su pensamiento una filosofía de carácter humanista y personalista.

Creo no equivocarme al afirmar que toda la obra de Laín es en último término antropológica, y lo es porque tiene como punto de partida al ser humano, como medio al ser humano, y como fin al ser humano. No podemos hablar de ser humano si no es preguntándose –interpelándose– a uno mismo por su propio ser, existir, vivir, padecer, alegrarse, divertirse, sufrir, morir... A través de la propia historia del hombre se da todo en el hombre. Partir de uno mismo, del hombre mismo y de su historicidad continua y dinámica nos lleva hacia un perfeccionamiento dinamicista y finalista. Podemos afirmar en su caso que hay una dinámica constructiva entre su objeto material y su objeto formal, donde cobra sentido el objeto material porque se proyecta hacia un objeto formal, pero a la vez el objeto formal es indispensable para seguir alimentando y construyendo ese hombre perteneciente al objeto material. Es una dinámica continua entre hombre físico y espiritual, hombre social e individual, hombre histórico e intrahistórico, hombre enfermo y curable, etc.

Luego si toda antropología se pregunta por el ser constitutivo del ser humano, en su origen, composición y finalidad, la antropología propuesta por Laín y derivada de sus obras también nos presentará estas tres fases. En los fragmentos de *Persona y comunidad* creo entrever de la misma manera los orígenes de la comunidad humana, las diferentes composiciones de la comunidad humana y, por supuesto, la finalidad, haciéndose esta presente en el ser personal, en el ser del otro y en la relación entre la persona y el otro. El ser humano, en relación al otro, no puede permanecer ni indiferente ni aislado, el conocimiento visual del otro y la percepción del otro nos situarán en un elenco de posibilidades frente al otro, ya sea desde la negación máxima del otro hasta la aceptación óptima y perfectible del otro.

No podemos, por tanto, hablar de la persona y la comunidad desde el aislamiento, sino desde la percepción, el conocimiento y sobre todo desde la aceptación comunitaria. Las múltiples interacciones persona-persona generan interacciones persona-comunidad y personas-comunidad. Luego las personas en su soledad pero en su interacción con otras personas son la base de la comunidad. Ambas, persona y comunidad, son la base del propio ser personal y de la comunidad.

En Laín descubriremos tres modos distintos de aproximarse a la realidad antropológica; conforme a las manifestaciones física, ética y metafísica que forjan al ser humano como persona y como comunidad. La descripción física de lo humano nos lleva a entender su ser material. La descripción ética nos llevará a replantear la relación interpersonal, lo posible y lo real de lo que se puede y se debe hacer como persona y en comunidad. La descripción metafísica nos vinculará a la dimensión trascendente del ser humano. En estos tres modos utilizará una metodología histórica descriptiva para poder entender la realidad pretérita, analizar su realidad temporal y en último término, como proyección, un deber ser, que afecta a la realidad estudiada.

La concepción antropológica de Laín es presentada desde un análisis histórico, evolutivo y conceptual. En las obras de Laín solemos encontrar un análisis histórico-conceptual para ubicarnos en el objeto de estudio y entender cómo la historia y el propio ser humano, en sus diferentes formas de comunidad, han posibilitado los cambios que han afectado a su vida –tanto individual como colectiva–. En sus textos encontraremos innumerables referencias a la antigüedad clásica griega y romana, al cristianismo de las primeras comunidades y de la edad media, a la modernidad y a la época contemporánea.

Laín se forma sólida y académicamente durante la primera mitad del siglo XX. Conoce los límites de su pasado próximo y los del presente que le toca vivir. Probablemente perciba con intensidad los desastres de ambas Guerras Mundiales y de la Guerra Civil. Probablemente piense como muchos que la sociedad ha fracasado, que la humanidad ha tocado fondo. Frente a una sociedad neopositivista, solipsista, materialista, racista, xenófoba, individualista... debe haber otro tipo de sociedad. En el siglo XX encontramos diferentes autores humanistas y personalistas que abogan por una manera distinta de hacer –rehacer– nuestra humanidad. Si una sociedad prima sobre todo al individuo, consecuentemente triunfará el individualismo. Pero si una sociedad apuesta por la persona y la comunidad entonces se potencia exponencialmente el personalismo. Partimos de una crisis para redefinir conceptos, para repensar el personalismo. No se puede entender al ser humano como la cosificación de lo humano. Esta cosificación implicó la pérdida de valores fundamentales; consecuentemente, cabe revertir esa cosificación para definir y redefinir qué es “ser persona”, o qué es “ser humano”. El ser humano no puede ser mercancía o materia susceptible de comercio. Al ser humano no

se le puede desposeer de su condición y dignidad, de su valor, para convertirlo en un humano no humano.

¿Es probable que a través de *Persona y comunidad* inicie Laín un nuevo recorrido ideológico, humanista y personalista? ¿Por qué se encarga una obra y luego no se publica? Una obra de fundamentación teórica, filosófica y sociológica sobre los conceptos de persona y de comunidad no es un número uno en ventas, pero ¿por qué dejarla en un fondo documental sin publicitar o publicar? ¿Qué escribió el autor o escribieron los autores? ¿Qué significa ser persona en esta obra? ¿Qué significado adquiere la comunidad en este texto? ¿Estaría en contra de algunos otros autores? ¿Podría establecer un cambio ideológico? ¿Acaso no pasó el filtro de la censura de su tiempo? ¿Implica, por tanto, un cambio ideológico, o como poco, un cambio de perspectiva que afectará en su pensamiento político y concretamente en el concepto de comunidad y en la dimensión comunitaria del ser humano? ¿Cobran sentido pleno los conceptos de persona y de comunidad desde una obra inédita, desde un tiempo nuevo, inscrito en la transición política española? No sé si podré contestar a todas estas cuestiones, pero sí espero poder presentar una solución lainiana. Una respuesta a través del pensamiento de Laín y del análisis de una obra inédita. Si así es, el lector dará cuenta de ello.

La división de esta tesis y su estructura pretenden contestar a todas las cuestiones previamente planteadas. Para ello la estructura de la tesis se reduce a tres grandes bloques de contenido. Un primer bloque en el que explico a) los antecedentes y el estado de la cuestión; para ello realizo una revisión de las tesis doctorales que se han defendido y publicado en relación a Laín; b) la metodología, donde pretendo clarificar cómo realizo este trabajo y cuál es su principal objeto de estudio; y c) las influencias vitales, académicas y filosóficas que me han permitido entender mejor la vida, la obra y el pensamiento de Laín. Un segundo bloque centrado en el estudio del documento inédito desarrollando a) la descripción física del documento manuscrito de la Real Academia de la Historia y de los fragmentos mecanografiados de la Fundación Juan March; b) la contextualización del documento y la relación con otros autores, todo ello permitirá ubicar correctamente en espacio y tiempo esta obra de Laín; y c) una estructura-resumen del documento para centrar los temas principales. En último término y como tercer bloque el estudio crítico del documento, donde la pretensión es analizar el

texto partiendo de la influencias recibidas, de las obras lainianas previamente escritas para cristalizar los conceptos persona y comunidad que emanan del texto. Al final, consideraciones penúltimas –en donde reflexiono sobre algunos aspectos, a mi juicio, importantes en relación a Laín– conclusiones, bibliografía y el anexo –original y completo– de *Persona y comunidad*, como suele ser habitual en este tipo de estudios.

**PRIMERA PARTE: CUESTIONES TEÓRICAS Y
METODOLÓGICAS**

CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

El estado de la cuestión se me presenta como el punto de partida previo para iniciar la investigación sobre Pedro Laín Entralgo. Pero qué investigar –su persona, su historia, una obra, algunas de sus obras, un periodo concreto, conceptos fundamentales, etc.– y cómo investigar –desde qué presupuestos, bajo qué perspectiva, con qué metodología– no son preguntas fáciles y no es tarea fácil discernir el objeto principal de estudio de este trabajo. Podría parecer que casi todo está ya dicho o casi todo está ya hecho, cuando en los anaqueles de las librerías y bibliotecas año tras año aparecen más obras en relación a Laín. Aunque son cientos los artículos, trabajos, libros... presentados y editados por muchísimos autores, nada más lejos del desánimo, antes bien todo lo contrario. Para centrar el estado de la cuestión he realizado una búsqueda sobre el autor y sobre los temas tratados a lo largo de su dilatado pensamiento. No los voy a enumerar todos, otros ya lo han hecho.

La obra de Laín Entralgo pretende abarcar el problema del “Ser Humano” –desde los iniciales manuales de historia de la medicina hasta las últimas obras en las que se centra en la concepción de cuerpo y alma–. Su empeño es dar respuesta a la gran y difícil pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es el ser humano? No es tarea fácil delimitar, acotar, citar, referenciar todas las aportaciones que Laín recoge de numerosos autores en todas sus obras y que hacen referencia explícita a estas preguntas. Hay que delimitar primero qué perspectivas antropológicas trata el autor en sus obras para poder centrarnos en último término en la que más nos interesa, la perspectiva filosófica.

Muchos estudios nos muestran las diferentes facetas de Laín. Yo me centraré en este caso –y para delimitar el estado de la cuestión– únicamente en las tesis doctorales que sobre él y su pensamiento se han presentado últimamente. Enumeraré seguidamente cada una de estas tesis doctorales, intentaré ser lo más breve y conciso posible sobre cada una de ellas, pues solo pretendo mostrar lo que en ellas se ha estudiado, lo que en ellas se ha presentado, con el objetivo de no repetir de forma innecesaria trabajo ya realizado previamente y con la pretensión de poder presentar algo novedoso en mi modesta y pequeña aportación.

Para cada una de ellas seguiré siempre el mismo esquema [nombre del autor, año en que defendió la tesis, Universidad, título y breve sinopsis –si es posible su consulta telemática–]. Aunque este proceso puede parecer reiterativo, considero que resultará sistemático y clarificador.

1.1.- Tesis doctorales

Manuel Camarasa Jover presentó su tesis doctoral en 1960, en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, bajo el título “Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo”. De ella su autor realizó un artículo para el décimo número de la Revista Anales Valencianos publicada en 1984, añadiendo al título original el subtítulo “El otro como prójimo”. En esta tesis su autor desarrolla las dimensiones en que el ser humano se manifiesta y abre al prójimo. Destaca la importancia de la alteridad (el otro) como condición de posibilidad para el desarrollo completo del ser humano en sociedad y comunidad. En ella destacan los conceptos más significativos del concepto “amor” de los que habla Laín, entre ellos cabe mencionar el amor distante, el amor instante, el amor constante y, por supuesto, el otro como prójimo y condición necesaria para desarrollar la capacidad de amar del ser humano¹.

* * *

Pedro Soler Puigoriol defendió en 1965 su tesis doctoral, en la Universidad Gregoriana de Roma, bajo el título “El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo” y convertida posteriormente –como dice Laín– “*en letra impresa y, por tanto, en res pública*”², obra que lleva por título “El hombre, ser indigente” en la Colección Guadarrama de crítica y ensayo, número 47, ediciones Guadarrama, Madrid 1966. En el prólogo a la obra, que realiza el propio Laín, encuentro dos aportaciones significativas. Una, cuando Laín dice: “(...) envié a Pedro Soler unas sumarias indicaciones bibliográficas y que, cosquilleado –o arañado, no sé– por la curiosidad y la inquietud, esperé sin prisa el resultado de la aventura en que él y yo, cada uno a nuestro

¹ Camarasa Jover, Manuel. *Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo*. Tesis doctoral. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia. 1960.

² Soler Puigoriol, Pedro. *El hombre ser indigente*. Madrid: Guadarrama. 1966, p. 17.

modo, nos habíamos metido”³. La segunda, cuando Laín, refiriéndose al texto de la obra, pasados aproximadamente dos años, leyó el resultado final y frente a este argumentó: “(...) Pedro Soler ha *verdadeado* en mis zigzagueantes páginas que la constitutiva indigencia del hombre se realiza y manifiesta en cuanto él es un ente “necesitado en su cuerpo”, “deudor de su pasado”, “proyectado al futuro”, “abierto a los demás” y “religado a Dios””⁴. Pedro Soler Puigoriol realiza un trabajo que abarca obras de Laín hasta 1965. El título completo del trabajo de Pedro Soler es: “El hombre, ser indigente, el pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo” de ahí que su reflexión abarca el primer y segundo Laín, es decir, los periodos pístico (1935-1948) y el pídico (1948-1961) completos, y muy poco del periodo filico, ya que su tesis concluye en 1965.

* * *

H. Widmer presentó su tesis doctoral en 1968, en la Universidad de Innsbruck, bajo el título “Antropología de la esperanza”. Su referencia aparece citada en la tesis de José Arturo de Lorenzo-Cáceres Álvarez de 1994 y en el artículo “Comentarios lainianos-Para conocer a Laín: Libros capitales”⁵.

* * *

María Elena de Miguel presentó su tesis doctoral en 1986, en la Universidad Complutense, bajo el título “La obra histórico-médica de Pedro Laín Entralgo”. Su referencia también aparece citada en la tesis de José Arturo de Lorenzo-Cáceres Álvarez de 1994 y en el artículo “Comentarios lainianos-Para conocer a Laín: Libros capitales”⁶.

* * *

José Arturo de Lorenzo-Cáceres Álvarez presentó su tesis doctoral en enero de 1994, en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título “El concepto de “ser personal” en la ontología de Laín Entralgo”. Escribe José A. de Lorenzo que su trabajo “lo circunscribimos a la etapa pística de Laín. Queremos probar que el concepto de ser personal ocupa un lugar básico. Ciñéndonos a la primera época de Laín tenemos en

³ Soler Puigoriol, Pedro. *El hombre ser indigente*. Madrid: Guadarrama. 1966, p. 16.

⁴ Ibid. p. 17.

⁵ Villanueva, Antonio. Comentarios lainianos. El discípulo habla de su maestro: "Pedro Laín, historia de una utopía" de Agustín Albarracín. *Rujar: miscelánea del Centro de Estudios Bajo Martín*, nº 12, 2011, p. 1019-1024.

⁶ Ibidem.

cuenta toda su producción en una aproximación interdisciplinar. De modo que nuestro estudio supone un nuevo nivel de radicalidad en la interpretación de Laín, a la vez que una amplitud de disciplinas inédita hasta la fecha. Abordamos los modos en que se articula su pensamiento desde la creencia trascendente, católicamente concebida. Fundado en tal creencia, el concepto lainiano de ser personal ocupa un lugar fundamental. Dedicamos nuestra investigación a exponer las diversas facetas que tal concepto adopta en las obras de esta primera época intelectual de nuestro autor. De esta manera, investigamos las tres áreas –antropológica general, antropológica médica e histórico-política⁷.

* * *

Víctor Manuel Idoate García defendió su tesis doctoral en enero de 1997, en la Universidad del País Vasco/Euskal Herrico Unibertsitatea, bajo el título “La teoría del cuerpo a través de los escritos de Pedro Laín Entralgo”. En ella las investigaciones sobre el pensamiento lainiano se centran en la concepción ontológica y epistemológica del cuerpo humano, sobre su evolución histórica y su conducta. En ella explica que el hombre es un ser “vertido” en la realidad desde una triple perspectiva más una realidad absoluta. En primer lugar “vertido” desde el cuerpo (que él entiende como unidad psico-orgánica –momentos estructural, conductual y personal–) destacando dos realidades clave en Laín que son la salud y la enfermedad. En segundo lugar vertido en el tiempo (en su situación presente, personal, social y futura) y en tercer lugar vertido en los demás con lo que él llama la nostridad y los otros. En último lugar encontramos la relación con el absoluto, por tanto el ser humano puede sentirse religado al absoluto o negar esta realidad.

* * *

⁷ De Lorenzo-Cáceres Álvarez, José Arturo. *La ontología personal del primer Laín*. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid. 1994, p. 18. (Abstract: “El lugar que ocupa el concepto de "ser personal" en la Ontología del primer Laín (etapa pística: 1935-1948) es básico. Desde su fundamentación como "centauro Ontológico" -dualidad de "hecho" y "suceso"- el Laín pístico elabora los elementos de una antropología general, que incluye desde una perspectiva transhistórica, la relación de coexistencia entre los seres personales, así como del lenguaje comunicativo y psicoterapéutico. Tales elementos ontológicos de su antropología general son los primeros pasos para la elaboración de una antropología médica metafísico-científica de tipo personalista, en la que se analiza la relación entre médico y enfermo y el papel de la enfermedad como accidente existencial y creación personal. Desde su análisis aborda la consideración de la cultura española como problema a la vez ontológico, existencial e histórico”).

Francisco de Llanos Peña defendió su tesis doctoral en julio de 2001, en la Universidad de Sevilla, bajo el título “Pensamiento antropológico de Laín Entralgo, ser humano y estar enfermo”. Su objetivo es relacionar la antropología lainiana directamente con el enfermo. Todas las disciplinas en ciencias de la salud trabajan directamente con el enfermo. Podemos objetivar al enfermo de tal manera que sea solo el sujeto objeto de nuestro trabajo clínico, pero, según argumenta Francisco de Llanos, eso no es suficiente: “El fenómeno humano, en cualquiera de sus manifestaciones, nos remite generalmente a la pregunta por el ser del hombre, pues su intelección es lo que nos puede ayudar a descubrir y a dotar de sentido cuanto configura nuestra realidad más profunda”⁸. Por tanto encontramos en el otro, como enfermo, la realidad que permite tanto al profesional de la salud como a Laín preguntarse por la radical esencia del ser humano.

“Ser humano y estar enfermo –escribe Francisco de Llanos–, no sucede al margen de los otros, sino entre los otros y con los otros. Se trata de un fenómeno antropológico que acontece en el entramado de las relaciones humanas y de las relaciones interpersonales (...) Nuestra preocupación intelectual, que se centra sobre todo en averiguar una propuesta de sentido al ser humano que sufre la enfermedad, nos emplaza a conocer previamente qué es o quién es realmente el ser humano y en qué consiste o cómo vivencia él su estar enfermo”⁹. Consecuentemente la antropología médica y la antropología filosófica son articuladas por Francisco de Llanos para explicar cómo es necesaria la antropología filosófica lainiana a la hora de entender al “ser enfermo” en toda su amplitud y la relación que ello implica para los profesionales de la salud.

Francisco de Llanos plantea la siguiente pregunta en su tesis: “¿Qué posibilidad de sentido guarda el “estar enfermo” en la vida del ser humano?”. Clarifica su respuesta pensando en los argumentos lainianos cuya fundamentación se encuentra en Zubiri. Argumenta la proximidad, la dimensión filica, de tal manera que el prójimo se convierte en amigo. En el fondo la vida del enfermo cobra sentido cuando tiene sentido para el cuidador, es decir, otro ser humano te brinda y ofrece la ayuda que el estar enfermo comporta para el paciente. Expresa el sentido humanizador y de dignidad humana en la relación enfermo–cuidador.

⁸ De Llanos, Francisco. *Pensamiento antropológico de Laín Entralgo, ser humano y estar enfermo*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla. 2001, p. 5.

⁹ Ibid. p. 7.

* * *

César Redondo González defendió su tesis doctoral en 2004, en el Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo, bajo el título “Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo”. En ella César Redondo hace un análisis profundo sobre la perspectiva teológica, cristiana, de Laín. Analiza sus tres periodos (los establecidos por Nelson R. Orringer) y su evolución en la concepción antropológica. Escribe César Redondo: “La finalidad de la presente reflexión se circunscribe a una propuesta de diálogo entre las enseñanzas tradicionales y la teología del Magisterio de la Iglesia y la visión que Pedro Laín Entralgo ha tenido a lo largo de toda su andanza intelectual y vital acerca de la realidad del hombre. El aspecto inusual se encuentra, sobre todo, en que trata de desvelar el sentido verdadero de la antropología cristiana a la luz de un cinismo desde el que “todo” puede explicarse, incluso la aparición y las facultades más originales del ser humano, sin el recurso, para él ilícito y forzado, de una dimensión espiritual”¹⁰. Cesar Redondo establece una crítica al pensamiento lainiano en tanto que se aparta de la ortodoxia teológica y espiritual católica. Parecen incompatibles las doctrinas católicas con las últimas aportaciones lainianas en cuanto a la explicación dualista clásica sostenida por el magisterio eclesiástico.

* * *

Cruz Javier Rodríguez Acevedo defendió su tesis doctoral en enero de 2007, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, bajo el título “El pensamiento antropológico religioso de Pedro Laín Entralgo” Resalta la importancia de Pedro Laín como “humanista”. La preocupación lainiana por el ser humano en todas sus dimensiones, en especial la apertura a la trascendencia fundamentada en la fe, la esperanza y el amor, ya que estas tres dimensiones son categorías básicas para la vida en la antropología lainiana. Cruz Rodríguez enmarca el estudio en la dimensión religiosa de Pedro Laín, su actitud y su conducta frente a la finitud del ser humano. Es en el fondo un diálogo fe–razón y fe–ciencia. Este estudio está estructurado en dos grandes bloques temáticos. En el primero realiza una aproximación a la vida y obra de Pedro Laín, su cronología y bibliografía, prestando especial atención a las etapas establecidas por Orringer y a los conceptos alma y cuerpo junto con el dinamicismo mecanicista, es decir, entender la realidad humana como realidad dinámica, evolutiva, como unidad

¹⁰ Redondo, César. “Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo”. Instituto teológico san Ildefonso. Toledo. 2004, p. 15.

monista (en sus estructuras orgánica y psíquica). En el segundo bloque desarrolla consideraciones sobre el método de Laín, el origen dual del ser humano frente al monismo lainiano, la posibilidad gnoseológica del ser humano, la ausencia del monismo en el contexto bíblico, del dualismo original lainiano al escatologismo y por último la antropología dinamicista lainiana frente al magisterio eclesiástico.

Cruz Rodríguez no quiere calificar a Pedro Laín ni de dualista ni de estructuralista. Su estudio se centra en la proximidad, la amistad, la creencia, la esperanza, la ontología, la existencia. Concluye su tesis con una perspectiva del Laín científico-cristiano desde su juvenil conversión hasta las influencias de D’Ors, Ortega, Heidegger y Zubiri. Argumenta Cruz Rodríguez al final de su abstract: “La problemática de cómo ser cristiano en el mundo de hoy con la limitación de integrar lo científico demostrable con lo espiritual solo mostrable y razonable”¹¹.

* * *

Antonio Piñas Mesa presentó su tesis doctoral en octubre de 2007, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, bajo el título “Esperanza y trascendencia en el pensamiento de Laín Entralgo”. Su tesis doctoral es un estudio sobre la esperanza en el pensamiento de Pedro Laín, indaga en la antropología de la esperanza, en sus perspectivas ética y teológica. La esperanza no es un elemento aislado de la realidad humana. La esperanza afecta a todo ser humano en todas sus dimensiones. Laín muestra al ser humano de manera poliédrica al entrelazar las virtudes naturales con la propia naturaleza físico-animal humana y la esperanza teológica¹².

* * *

Manuel Fábrega Meliá presentó su tesis doctoral en septiembre de 2008, en la Universidad Jaime I de Castellón, bajo el título “La muerte y la esperanza en Pedro Laín Entralgo”. Es una tesis de carácter marcadamente metafísico y ontológico. Su objeto central de estudio radica en cómo el ser humano se enfrenta a la muerte y por supuesto qué solución ofrece Laín.

¹¹ Rodríguez Acevedo, Cruz Javier. *El pensamiento antropológico religioso de Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. UNED. 2006.

¹² Piñas Mesa, Antonio. *Esperanza y trascendencia en el pensamiento de Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. UNED. 2007.

No hablará de la muerte en sentido físico –en este campo no tendría sentido repetir el inexorable devenir de la vida– sino, como dice su autor, “el hecho de vivir sabiendo que debemos morir”. Cómo nos enfrentamos a la realidad de la no vida partiendo de la propia vida. La tesis de Manuel Fábrega intentará mostrar el papel fundamental que tiene para Laín “la esperanza” como elemento vertebrador de la antropología lainiana¹³.

* * *

Francisco Roger Garzón realizó su tesis doctoral bajo el título “El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo, su formación en Valencia” en diciembre de 2008, en la Universitat de València. En ella Francisco Roger hace un análisis profundo de los temas fundamentales y más importantes en el pensamiento lainiano. El pensamiento antropológico, el concepto de persona desde diferentes aproximaciones, como su realidad, su cuerpo, su esperanza, la dimensión interpersonal, la amistad, la literatura o la trascendencia. Argumenta Francisco Roger que “la preocupación por la realidad del hombre y su estudio ha sido una constante en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo”¹⁴. Tras haber investigado qué estudios, artículos, tesis, libros hay sobre el autor, y sabiendo la vasta producción literaria del mismo, dice: “En el momento de la muerte de nuestro autor, acaecida en 2001, sólo dos libros habían aparecido dedicados al estudio sistemático de la antropología lainiana. El primero de estos libros es el de Pedro Soler Puigoriol. *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo* de 1966 y el segundo, el de Nelson R. Orringer. *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo de 1997*”¹⁵. Cabe por tanto realizar un estudio en profundidad sobre Laín y realizar una profunda y buena recogida de datos. Como podemos apreciar en la amplia recapitulación de obras, artículos, prólogos, discursos y estudios tanto del propio Laín como de los investigadores que a él se

¹³ Fábrega Meliá, Manuel. *La muerte y la esperanza en Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universitat Jaume I. Castellón. 2008. “Desde este punto de vista, se trata de hacer ver la íntima conexión existente entre la esperanza -considerada por Laín como una adquisición; él mismo la define, siguiendo la terminología aristotélica, como hábito de la segunda naturaleza humana- y el cumplimiento del destino personal. Así, lo que este trabajo académico persigue es poner de manifiesto la relación existente en Laín entre la muerte como problema -en el sentido ya apuntado-, la actitud esperanzada como solución a dicho problema y el modo de hacerse a sí mismo siguiendo la propia vocación, como el camino más excelso de llegar a aquélla. En este sentido, queda fuera de toda duda la importancia que cobra en nuestra investigación el carácter personal forjado; de ahí la relevancia que adquiere la trayectoria biográfica, considerada desde una perspectiva moral”.

Disponible en www:dialnet.unirioja.es/servlet/dctes?codigo=114909.

¹⁴ Roger Garzón, Francisco. *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo, su formación en Valencia*. Diputació de València. Valencia. 2011, p. 19.

¹⁵ Ibid. p. 20.

aproximan, argumenta Francisco Roger: “Esta recogida de datos la hemos realizado a lo largo de toda su obra, que comienza en el año 1927 y termina en 2001, el año de su muerte”¹⁶. Busca comprender la figura y el perfil de Laín, comprender al Laín del Colegio Mayor de Burjassot, sus orígenes, su obra, sus influencias, pero ante todo sus relaciones de amistad y el concepto amistad que de su propia vida y quehacer filosófico se desprende. Francisco Roger también trabaja otros conceptos del pensamiento lainiano (dualismo, dinamicismo) abordados en tesis anteriores. En su caso cabe destacar cómo la antropología lainiana pasa del dualismo clásico –que encontramos en el primer Laín– al monismo dinamicista de influencia zubiriana –presente en el último Laín– también conocido como periodo corporalista. Es a través de este último periodo en el cual nos explica que la persona es “estructura suprema” dentro de la evolución dinámica universal o cósmica.

* * *

Martín Hidalgo Serrano presentó su tesis doctoral en julio de 2009, en la Universidad de Córdoba, bajo el título “El ser humano y su relación con los otros: un análisis del pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo desde la ética”.

Nuevamente nos presenta el autor de la tesis un estudio del pensamiento antropológico lainiano profundizando en su dimensión ética. Encontramos en ella como elementos clave la alteridad, el afecto, la esperanza, la diversidad, la amistad, o la generosidad. Desde la ética del siglo XX mostrará Laín su posicionamiento ante lo demás fundamentándose en las teorías del mismo siglo que así lo avalan. Mas un aspecto destaca por encima de todos, quizá por el tiempo convulso en que vivió, quizá por argumentar exactamente aquello que nos lleva a la paz con los otros y con nosotros mismos. La ética de Laín es ante todo una ética para la convivencia ya sea fundamentada o a través del diálogo interpersonal.

Otros elementos presentes en la tesis y derivados de la convicción ética del propio Laín se encuentran en la preocupación por la vida de la colectividad, por el estudio o mejor dicho por los estudios superiores y su universalización, y en último término por la relación de la individualidad con la proximidad¹⁷.

¹⁶ Ibid. p. 20.

¹⁷ Hidalgo Serrano, Martín. *El ser humano y su relación con los otros: un análisis del pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo desde la ética*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba. 2009.

* * *

Antoni Raja i Vich presentó su tesis doctoral en enero de 2011, en la Universitat Pompeu Fabra, bajo el título “El problema de España bajo el primer franquismo, 1936-1956. El debate entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer”. Es una tesis centrada en aspectos de tipo político, social y cultural. Sobre todo pretende clarificar el debate ideológico, posiciones de tipo cultural y formativo sobre qué consideraban que era “España” en tanto que ser o realidad durante el franquismo. Los dos pilares fundamentales están representados en los autores que aparecen en el título de la propia tesis: por un lado Pedro Laín Entralgo, que perteneció a las filas de falange, y por otro Rafael Calvo Serer, como monárquico e historiador.

El estudio se centra en la polémica establecida por ambos autores a raíz de la publicación de las obras *España como problema* de Pedro Laín y *España sin problema* de Rafael Calvo Serer. Argumenta el propio Laín en *Descargo de Conciencia*: “Publicado en 1948 por el Instituto de Cultura Hispánica, tal puñadito de ensayos corrió por las librerías bajo el nombre de *España como problema*; epígrafe lo suficientemente llamativo para que Rafael Calvo Serer, entonces en pleno disfrute de los favores del franquismo, a través de Ibáñez Martín y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sacase de él, por cómoda antífrasis, su España sin problema. Algunos han hablado luego de una polémica entre Calvo Serer y yo, en torno a la cuestión que ambos títulos plantean. Nada más lejos de la verdad. Siempre consideré una necedad el lema y el contenido del opúsculo de Calvo, opinión que por estas calendas tal vez comparta su propio autor, y jamás me he pronunciado en público acerca de él”¹⁸. La tesis que sostiene Antoni Raja se centra en que los contenidos aparentemente inocuos para muchos de los españoles de aquel tiempo tenían un fondo mucho más profundo. Realmente lo que se estaba discutiendo era la posible salida del régimen dictatorial del General Franco¹⁹.

* * *

¹⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 117.

¹⁹ Raja i Vich, Antoni. *El problema de España bajo el primer franquismo, 1936-1956. El debate entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer*. Tesis Doctoral. Universitat Pompeu Fabra. Barcelona. 2011.

Amparo Nogales Espert defendió su tesis doctoral en 2015, en la Universidad Complutense de Madrid bajo el título “La antropología de Pedro Laín Entralgo y su aplicación a la enfermería”. En la primera parte muestra las influencias que recibe Laín: Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Martín Heidegger, José Ortega y Gasset, Eugeni D’Ors y Xavier Zubiri. En la segunda parte profundiza en la medicina hipocrática de Laín. Y en las tres partes siguientes utiliza los conceptos lainianos comprensión, amor y esperanza, en torno a los que se fundamenta el pensamiento enfermero²⁰.

Amparo Nogales concluye sintéticamente de la siguiente manera: “Comprensión, amor y esperanza constituyen el eje central vertebrador de la profesión de enfermería, y reclaman su puesto en la enseñanza de la disciplina. El amor es el nexo que une la comprensión con la esperanza. Para Ortega el método para comprender es el amor, y para Sto. Tomas, el amor engendra esperanza”²¹.

* * *

Carmen Cubel Masiá defendió su tesis doctoral en 2016, en la Universidad de Valencia, bajo el título “La idea de libertad en la Antropología integradora de Pedro Laín Entralgo”. El objeto principal de estudio en su tesis es el concepto “libertad” en el último periodo lainiano, concretamente de 1980 a 2001. Es un concepto no explícito pero sí implícito en la obra del autor. Los resultados de esta tesis se centran en la perspectiva antropológica filosófica de Pedro Laín a la luz de la libertad en el último periodo de su vida intelectual y en el que fundamentalmente habla del cuerpo como materia.

Aunque la intención de Pedro Laín es realizar un completo análisis sobre qué es el cuerpo humano, parece que su voluntad queda truncada. Como dice Carmen Cubel, a su antropología se la llama integradora, ya que en ella introduce interdisciplinariamente múltiples ciencias (antropología, filosofía, historia, física, química, medicina, neurociencia, etología, embriología...) y abre su explicación humana a la transcendencia, la religiosidad, la espiritualidad y la ultimidad. Como colofón de su antropología la clasificará de estructurismo y materismo, lejos de otras posiciones

²⁰ Nogales Espert, Amparo. *La antropología de Pedro Laín Entralgo y su aplicación a la enfermería*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2015.

²¹ www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=36630

clásicas y no tan clásicas, para integrar la complejidad de lo humano en la noción cuerpo²².

Carmen Cubel expone la necesidad de Laín de hacer una antropología adecuada a los siglos XX y XXI. Argumenta que la primera parte de su tesis “tiene un carácter introductorio donde se trabaja el antecedente filosófico más importante de Laín, que es Zubiri, así como su antropología anterior, la Antropología del creer, esperar y amar y, por otra parte, su Antropología médica, su concepción de la relación médico enfermo, así como la Antropología que se desprende de su producción teatral”²³. Mientras que la segunda parte se centra en extraer la idea de libertad subyacente en el pensamiento lainiano circunscrito al periodo comprendido entre los años 1980 y 2001.

* * *

Juan Gabriel García Huertas defendió su tesis doctoral en 2019, en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título “La presencia y disfrute de la amistad en Facebook según el estudio de la misma en la obra de Pedro Laín Entralgo, *Sobre la amistad*”. El objeto principal de estudio en su tesis es un análisis en profundidad del concepto “*amistad*” tal y como lo expone Laín en su obra “*Sobre la amistad*”. Un segundo objeto de estudio implica verificar si es posible vivir la amistad utilizando como medio de relación la red social Facebook. A través de las dimensiones principales que propone Laín: camaradería, afabilidad, tertulia, proximidad y enamoramiento; cabe discriminar qué es amistad y qué no es amistad. Para Laín la amistad es una comunicación amorosa entre dos personas, buscando el bien y el perfeccionamiento mutuos. Juan Gabriel García introduce las variables sexo y edad, como hace Laín en el capítulo IV de la segunda parte de su obra, y así discernir cómo éstas influyen en el tratamiento de la amistad²⁴ desde la perspectiva lainiana.

* * *

Me gustaría destacar en otro orden categorial –aun no siendo una tesis doctoral– el trabajo realizado por el hispanista Nelson R. Orringer ya que en él hace un profundo

²² Cubel Masiá, Carmen. *La idea de libertad en la antropología integradora de Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia. 2016.

²³ www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1218210

²⁴ “Saber que hay de realidad sobre la amistad en Facebook nos permitirá situar en un plano más seguro el tratamiento que veremos de la información, nos hará tomar conciencia de qué es lo que vivimos y las posibilidades que realmente aporta la red. Tomar conciencia del lugar exacto que ocupa la amistad en este medio, nos ayudará a mejorar su uso y abrirá nuevas líneas de investigación que permitirán profundizar en cada uno de los ítems analizados”. (<https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=454416>)

estudio del pensamiento lainiano del cual por ahora cabe destacar el objeto de estudio y los periodos intelectuales en los que divide la obra de Laín. En cuanto al objeto de estudio se centra en enumerar las diferentes concepciones antropológicas que aparecen escritas en las obras de Laín Entralgo. Concretamente Orringer enumera las cuatro disciplinas de la siguiente manera: “antropología filosófica, antropología médica, historia de la medicina e historia de la cultura española”²⁵. En las obras de Laín encontramos en primer lugar sus estudios sobre *Medicina e historia* (1941) y *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica* (1943), por tanto la base inicial de estudio del autor es estrictamente médica y fisiológica, ampliándose posteriormente a la antropología filosófica. Así lo recoge Nelson R. Orringer al fundamentar la antropología filosófica de Laín en la antropología filosófica de Scheler: “El punto de partida en la persona humana, realidad del hombre, se remonta a Scheler, que fundamenta toda la medicina en la antropología filosófica”²⁶. De esta manera, aunque el punto de partida lainiano sea la medicina, no se circunscribe solo a ella. Va más allá, hacia una indagación metafísica, para explicar qué es el ser humano en su “Ser Completo”. En relación a los periodos intelectuales de la obra del autor establece Nelson R. Orringer tres periodos distintos. El primero de ellos denominado pístico entre los años 1935-1948, el segundo denominado elpídico entre los años 1948-1961 y el tercero y último denominado filico entre los años 1961-2001²⁷.

Si bien es cierto que muchos autores, del último cuarto del siglo XX, han seguido la clasificación de los tres periodos de Orringer para argumentar el pensamiento lainiano, cabe destacar que, atendiendo a la producción intelectual lainiana de las últimas décadas de su vida, hay otras clasificaciones. Así lo afirma, entre otros, Francisco Roger Garzón cuando dice en su tesis: “Un giro importante en su visión del cuerpo observa Laín a partir de 1988 y que se concreta en su libro *El cuerpo humano. Teoría actual* de 1989,

²⁵Orringer, Nelson. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, n°2, 2008; p. 191.

²⁶Orringer, Nelson. *Ars Medica. Revista de Humanidades*. n°2, 2008; p. 200.

²⁷ “Nelson R. Orringer ha distinguido tres etapas, respectivamente caracterizadas por el predominio de cada una de las tres actividades que -de algún modo, en alguna medida- permiten al hombre poseer su propia realidad y la realidad del mundo: la actividad de creer, la de esperar y la de amar. Lo que con toda seguridad puedo hoy afirmar es que esas tres actividades psicoorgánicas, diversamente enlazadas entre sí, pero operantes todas ellas sobre un mismo fundamento anímico, el saber, son para mí los modos cardinales de poseer la humana realidad.” (Laín Entralgo, Pedro. *Creer, esperar, amar*. Barcelona: CEA, 1993, p. 9.)

donde se decanta por un monismo corporalista. Ya no concibe el cuerpo y el alma como dos realidades separadas, el hombre ya no es un «centauro ontológico»²⁸.

También podemos leerlo en las últimas tesis publicadas en torno al pensamiento lainiano. La cuarta etapa del pensamiento de Laín recibe el nombre de “etapa corporalista” y en el tiempo quedará establecida entre los años 1989 a 2001, así fue catalogada por Roger Garzón. En ella la persona es definida por Laín como una estructura suprema dentro de la evolución dinámica del cosmos. Pero la referencia que definitivamente da solidez a la nueva clasificación en cuatro periodos no es ni de Roger Garzón ni de las últimas tesis publicadas, es del propio Laín. Y descrita por él mismo en 1989 de la siguiente manera: “Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre es su cuerpo, y que éste es el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente la han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes. Daré las razones de mi aserto, que no es sino el desarrollo conclusivo de las ideas que sobre la realidad del cuerpo humano apuntó Zubiri en los escritos reunidos en *Sobre el hombre*, y que callada, pero punzantemente asediaban su alma en los últimos años de su vida. En dos apartados voy a dividir la concisa exposición de esas razones: I. Materia, materismo y estructura del cuerpo humano. II. Génesis y extinción del cuerpo humano”²⁹.

1.2.- Los cuatro interrogantes cardinales

Todos los autores que he citado en las páginas precedentes quieren de alguna manera contestar a la misma pregunta que se plantea Laín, qué es el hombre, empresa enorme, tarea ingente que difícilmente podemos abarcar. Cada autor, desde su perspectiva, desde un ámbito concreto en la investigación lainiana, diría que todas ellas complementarias y ninguna excluyente, intenta exponer una faceta del ser humano, entendida por Laín. El propio Laín y todos los que queremos reflexionar hondamente sobre «el ser del ser

²⁸ Roger Garzón, Francisco. *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo. Su formación en Valencia*. València: Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2011, p. 83.

²⁹ Laín Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p. 318.

humano» estaríamos de acuerdo con las siguientes palabras de Laín: “Expuso Kant lo que la filosofía debe ser para el hombre en cuanto tal. El saber filosófico podría ser reducido a cuatro disciplinas, correspondientes a cuatro interrogantes cardinales: 1.- ¿Qué puedo yo saber? 2.- ¿Qué puedo yo hacer? 3.- ¿Qué me es lícito esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? Responde a la primera de esas preguntas la Metafísica; a la segunda, la Moral; a la tercera, la Religión; a la cuarta, la Antropología. Y puesto que las tres primeras –concluye Kant– pueden ser referidas a la cuarta, la Antropología vendría a ser el centro de las tres restantes disciplinas filosóficas”³⁰.

La referencia kantiana que utiliza Laín puede parecer un clásico recurrente. Argumentar que el ser humano lo es todo y todo está contenido en esas cuatro cuestiones kantianas es bastante difícil hasta para un humanista como Laín. Estudiando, conociendo y profundizando en el pensamiento de Laín y leyendo –atenta y valorativamente– a Laín podemos constatar que ni es recurrente ni es una afirmación infundada. Si algo caracteriza a Laín es que todo debe justificarse, que en todo hay que buscar las causas y que en todo hay que llegar a una solución posible. Por tanto, siguiendo los pasos de Laín intentaré –al menos– justificar que cada una de esas cuestiones está presente en el pensamiento Lainiano, no solo porque él lo justifique o lo trabaje, sino porque en algunas de las tesis –enumeradas anteriormente– y en diferentes estudios y textos del autor, así consta.

Frente a la pregunta: ¿Qué puedo yo saber?, cabe plantearse qué nos diría Laín como médico, como químico, como psiquiatra, como escritor, como profesor... En todas las disciplinas del saber cabe preguntarse no sólo el qué puedo saber, sino también el cómo puedo saber y el para qué puedo saber.

Frente a la primera, y como médico, Laín se muestra muy analítico y concienzudo, como aquel que debe aplicar la ciencia médica para sanar, para curar. Una actividad laboral –científica y técnica– que permite aplicar un saber muy concreto sobre otros (sobre otras personas). Es lo que podría verse como la fría y calculada aplicación del saber intelectual aunque carente de calidez humana o, dicho de otro modo, de humanismo.

Es aquí donde encontramos la respuesta a la segunda cuestión, el cómo puedo saber. Laín expresa que es a través de las humanidades, las humanidades médicas y con más

³⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. En Obras selectas. Madrid: Plenitud, 1965, p. 313-314.

sentido el médico humanista, como cobra sentido la aplicación del saber y la praxis del médico. “Las humanidades informarán desde dentro el quehacer y la ciencia del médico, cuando éste, movido por un detenido examen de su actividad ante el paciente y con el paciente –ante un hombre enfermo, con un hombre enfermo–, por sí mismo advierta que necesita de ellas para dar plena razón científica de los dos momentos esenciales de esa actividad, el diagnóstico y el tratamiento”³¹. Laín recuerda, por tanto, que para pasar del qué al cómo, el médico debe situarse ante el enfermo con una visión y conocimiento mucho más amplios y entre ellos deben destacar de manera importante la historia, la psicología, la sociología, la ética, la estética, la antropología filosófica y la antropología cultural, ya que será de esta manera como deba enfrentarse al ser humano enfermo en tanto que no es una enfermedad aislada susceptible de un tratamiento o de una técnica. Es un ser humano con su historia y con sus historias, con su manera de ser capaz de entender la vida, su psiquismo, sus convicciones e ideologías de las que emanará la manera de entenderse a sí mismo como ser humano enfermo frente a otro ser humano médico.

Frente a la tercera, el para qué puedo saber, implica desde mi punto de vista dos ámbitos: uno, que redundaría sobre el médico que se continuaría formando a sí mismo para conocer, para aplicar de manera más efectiva, pero esto caería en el puro hedonismo intelectual; el otro, que no se centraría en el médico sino en la persona del enfermo, pues entender al enfermo es entender su enfermedad y ayudarlo en su diagnóstico y tratamiento. Luego el para qué se convierte en una finalidad altruista que lleva a la dignificación de la persona en tanto que persona. “La antropología médica, en cambio, no es un conjunto de saberes prácticos, sino saber teórico, teoría; no enseña reglas para diagnosticar y tratar. Pero si el médico quiere conocer el fundamento real de lo que humana, humanitaria y antropológicamente hace, sentirá la necesidad intelectual de pasar de la praxis a la teoría y postulará *in mente* la antropología médica que mejor case con su idea de lo que el hombre es”³².

Frente a la pregunta: ¿Qué puedo yo hacer? de nuevo se plantea Pedro Laín un reto para él mismo o mejor aún lo plantea para nosotros a través del análisis de su vida y obra. El argumento kantiano que sitúa la acción particular trascendiendo al sujeto y llevándolo al

³¹ Laín Entralgo, Pedro. “Hacia el verdadero humanismo médico”. *Revista de Occidente*, nº47, 1985, p. 34.

³² *Ibid.* p. 45.

límite de su deber para convertir esa acción en imperativo categórico, es el testigo que –según parece– recoge Laín y lo convierte en actualización para su propia vida y acción. Tal y como argumenta Martín Hidalgo en su tesis *El ser humano y su relación con los otros: un análisis del pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo desde la ética*, Laín se propone, no solo, que sus acciones sean morales y moralizantes, sino que también se autoimpone una reflexión sobre las propias acciones. Es decir, una ética que sirve al ser humano para volcar su vida y reflexión a la aplicación de su menester como médico, historiador, profesor... El análisis de Martín Hidalgo lo sintetiza Avilés diciendo: “Hidalgo nos explica que Laín propone un tipo de razón distinto al tipo instrumental ya que opta por una razón dialógica, una razón agapética, una razón de amor y cuidado, una razón que tome en cuenta la relación con el otro; una razón capaz de interpretar, de realizar propuestas teóricas, pero en la que también participe el corazón”³³. Es una ética fundada en el respeto, la cordialidad, la relación mutua, la solidaridad, la ultimidad, la otredad, la amistad, la esperanza, el diálogo. Si cabe remarcar otro concepto clave que sintetiza la dimensión ética de Laín y que ha sido fielmente recogido por Martín Hidalgo y por Diego Gracia es la ética de la deliberación. “Según Martín Hidalgo, en la ética de Laín la deliberación ocupa un lugar esencial pues en las decisiones éticas no hay verdades absolutas aunque esto no quiere decir que desdeñe la metafísica pues esta justifica los contenidos morales. Según Laín, a los valores, creencias y principios universales hay que añadirle contextos, circunstancias, condiciones necesarias para deliberar”³⁴. Una ética agapética lleva al ser humano al máximo exponente del amor al otro, ya que esta dimensión agapética implica darse incluso al contrario, al oponente y al enemigo. Esta asunción de ética agapética no es una asunción irracional ni temeraria, tampoco voluntarista o altruista, es fruto de la deliberación razonada, crítica y autónoma que cada persona –como Laín– debe asumir en sí misma.

Análogamente entre esta cuestión y la anterior es pertinente preguntarse el para qué de esta interpretación y vivencia ética lainiana. La finalidad de Pedro Laín es comprender al ser humano como persona, como ser social, como perteneciente a una comunidad, como paciente, como enfermo y como cuerpo. El primer paso debe ser su acción y esta

³³ Avilés Ortiz, Iliaris. “Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 17, 2012, p. 244.

³⁴ *Ibidem*.

debe ser –ante todo– moral, un claro síntoma de la antropología lainiana, donde lo que importa no es sólo el ser humano como concepto sino el ser humano en su relación con otro.

Frente a la pregunta: ¿Qué me es lícito esperar?, me es lícito esperar una dimensión trascendente, una espiritualidad o una dimensión religiosa en el ser humano. Me es lícito esperar una vida y una muerte. También me es lícito esperar una vida de esperanza y una esperanza en otra dimensión vital. De todo ello no hay demostración posible, no hay ciencia posible que lo pueda defender y demostrar. Ante ello a Laín solo le queda la opción de la fe, la posibilidad de la creencia en algo mostrado, pero no demostrado ni demostrable. De la misma manera que Kant puso límite a la razón para dejar espacio a la creencia, Laín hace un análisis riguroso a través de numerosas obras para definir y describir qué es el hombre, su ser, su realidad y su sentido. Pero al final es la propia racionalidad la que pone límite a la ciencia y aparece la posibilidad. Hay diferentes autores que hablan de la trascendencia de Laín, mas creo que nadie mejor que el propio autor a través de su obra *El problema de ser cristiano* para enfrentarse a la trascendencia y para poder compartirla con los demás. En un sentido extremadamente amplio podríamos decir que todo ser humano espera algo de algo, de alguien, de algún ser o de alguna acción, mas esto no implica ninguna creencia, pero sí una trascendencia, en tanto que está o va más allá del sujeto. En un sentido más estricto y restrictivo, Laín en particular y el cristiano en general, esperan algo que trasciende a su ser y a su realidad. Esta dimensión metafísica implica directamente creer en algo. Por tanto para Laín sí es lícito esperar algo y creer en algo. Modal es la cuestión que ahora nos ocupa, es decir, cómo creer, y en el caso de Laín, cómo ser cristiano en el mundo del siglo XX. Intenta dar respuesta en su obra “El problema de ser cristiano”, en ella abre muchas puertas e investigaciones, pero no establece una respuesta categórica y cerrada. Cómo ser cristiano en un siglo XX dominado por el laicismo cultural, el respeto a la soberanía individual y la pluralidad. Cómo ser cristiano en un siglo de relativismos y desigualdades potenciado por los mismos que también se hacían llamar cristianos. Cómo ser cristiano en un nuevo mundo de cientificismo donde no se quiere dejar espacio a la fe y a la creencia. Ante todo cabe hacer una revisión lo más honesta y lo más personal posible para posicionarse por alguna opción, y una vez posicionados – como hizo Laín– tomar determinación para mostrar la creencia.

Cómo ser cristiano en el mundo de hoy es una cuestión de esperanza. Esperanza en uno mismo sin caer en el narcisismo, esperanza en los otros sin caer en el utilitarismo y esperanza en una trascendencia sin caer en un algo indefinido. Decía Laín que “un hombre sin esperanza es un absurdo metafísico”; por tanto, Laín está mostrándonos que la esperanza en la trascendencia ya es un valor en sí.

Laín parafraseando a Ortega decía: “¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre renunciar a ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: ‘Le envió esta vida de un hombre qui n’espèrait pas’. ¿Tenía razón P. Morand? ¿Es posible, literal y humanamente posible, un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la expectativa y su más visceral órgano de esperanza?”³⁵

Para qué me es lícito esperar. Para poder mostrar –que no demostrar– que “la nota más original y profunda de la idea cristiana de la divinidad viene expresada por esta rotunda y maravillosa sentencia del Nuevo Testamento: “Dios es amor”; *hò theós agápe estin, Deus caritas est*, en los textos originarios de la fe cristiana. No se afirma con ella que el amor –un amor radicalmente distinto del éros griego, el amor como *agápe* o *caritas*, en definitiva, como autodonación– sea el nervio más entrañable de toda operación divina –creación, redención, salvación– sino que, cualquiera que sea el modo humano de concebirla, la realidad primaria de Dios consiste precisamente en ser amor. Lo primario para la realidad de Dios no es para el cristiano “ser espíritu puro”, sino “ser amor”. Misterio insondable, en cuanto que enseña que con Dios el amor no es, como en el hombre, modo posible de operación, sino principio supremo de realidad”³⁶. Por tanto, la vida del cristiano es y debe ser ante todo –como hizo Laín– una vida de esperanza.

He intentado esbozar a modo de punto de partida o de estado de la cuestión la preocupación lainiana por el saber en el ser humano (y lo que él debe saber para ayudar al ser humano), por la ética en el ser humano (y lo que él debe hacer para comportarse con el ser humano) y por la religión en el ser humano (y concretamente en la religiosidad y trascendencia en el Laín cristiano). Todo ello concluye de forma directa e

³⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Creer, esperar y amar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1993, p. 174.

³⁶ Laín Entralgo, Pedro. *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1996, p. 63.

inequívoca en la pregunta completa por el ser del hombre, es decir, la cuestión antropológica. Sigue la misma estructura kantiana y muestra, análogamente, la gran preocupación lainiana ¿Qué es el ser humano? expresado y entendido desde las diferentes perspectivas, pero siendo su manifestación más completa la perspectiva antropológica que nos brinda el análisis filosófico. Laín pasa toda su vida investigando al ser humano. Investiga como médico, científico, historiador, pensador... Investiga al ser humano desde distintas manifestaciones y realidades, ya sean éstas materiales, biológicas, psicológicas, espirituales, trascendentes, históricas, sociales, académicas... En este estudio me centraré, como su propio título indica, en la dimensión comunitaria y consecuentemente en el concepto de persona que se deriva de esa dimensión comunitaria.

CAPÍTULO 2: OBJETO Y METODOLOGÍA

2.1.- Objeto de estudio

El pensamiento lainiano y las líneas de investigación que él siempre desarrolló convergen en una nueva antropología. Numerosos estudios, tesis y publicaciones en general acaban confluyendo en algún matiz, aproximación o interpretación de esa gran antropología lainiana. En este trabajo el objeto de estudio no es, pretenciosamente, algo distinto en la gran obra de Laín, pero sí introduce una novedad. Esta tesis aborda la pregunta sobre la relación “persona y comunidad” y consecuentemente el comunitarismo como propuesta ideológica en Laín.

El objeto de estudio de cualquier tesis es investigar, la clave radica en qué investigar y cómo realizar tal investigación. Mi principal objeto de estudio es de carácter antropológico, ahora bien, se materializa en un texto “persona y comunidad”, un texto inédito, que por el hecho de ser inédito multiplica el objeto principal de este estudio. Por tanto no solo voy a investigar un texto de carácter antropológico clarificando las implicaciones persona-comunidad, también muestro a la comunidad científica una obra hasta ahora oculta.

Objeto principal de estudio es investigar una obra inédita cuyo título es “persona y comunidad”. Explicar su contexto, su propio objeto de estudio y finalidad que hipotéticamente deseaba conseguir el autor.

Objetivos secundarios planteo:

- Describir físicamente el texto inédito “persona y comunidad”. Enunciar y Mostrar su contenido a la comunidad científica y filosófica para entender su potencialidad en la obra de Laín.
- Confrontar con otros autores que influyen en el pensamiento de Laín fundamentar sus influencias, para matizar la importancia de cada uno de ellos y establecer los elementos más nucleares de Laín.

- Analizar los bloques temáticos, extraer los conceptuales más significativos y valorar una nueva aportación lainiana en el ámbito comunitarista.
- Comprender a Laín desde su contexto vital e histórico para comprender su obra y comprender su obra “persona y comunidad” para comprender a Laín, desde su propia metodología.

He considerado pertinente establecer un capítulo que me ayude a entender sucintamente las influencias filosóficas de Laín. Considero que se hace necesario investigar en un primer momento el pensamiento del autor hasta 1976 –momento en que está fechada la conclusión del texto *Persona y Comunidad*– para poder entender la obra objeto de estudio desde las previas influencias filosóficas y vitales de Laín.

Estas influencias vitales y filosóficas que encuentro en la obra de Laín y particularmente en su antropología las considero de manera propedéutica, es decir, para poder llegar a comprender –lainianamente– las dimensiones persona y comunidad frente a otro par conceptual, establecido en el tiempo, a saber, el de individuo y sociedad.

En el capítulo tercero, que lleva por título, “aproximación al autor” he considerado oportuno fraccionarlo en función de la temporalidad, pero también en función de los contenidos y la teleología de esos contenidos. Establezco, por tanto, una aproximación a sus influencias iniciales y formativas, a las influencias científico-filosóficas, a los proyectos que desea realizar en su vida y en último término a lo que he llamado influencias magisteriales. Entendiendo estas como las fuentes en las que fundamenta su teoría.

En la segunda parte de este estudio, concretamente en los capítulos cuarto, quinto y sexto, abordaré el estudio sistemático de la obra inédita *Persona y Comunidad*, a través de la descripción física y técnica del propio documento; contextualizaré el documento en su tiempo y contexto histórico-social, expondré vinculaciones con otros autores que participaron en su redacción y esbozaré una estructura resumen del propio documento.

En la tercera parte de este estudio, del capítulo séptimo al undécimo, que lleva por título “Estudio crítico del documento inédito *Persona y Comunidad*”, abordaré el estudio sistemático de la obra inédita *Persona y Comunidad*. Intentaré desgranar

minuciosamente la estructura de cada uno de los apartados del documento, valorar críticamente los temas planteados, establecer las influencias que le llevaron a su redacción, repensar los términos persona y comunidad en función de las influencias recibidas y las obras previamente escritas por el propio Laín, y finalmente describir la propuesta ideológica sobre comunitarismo que del documento se deriva.

2.2.- Tarea de comprensión

Comprender «el estilo lainiano» y comprender «al estilo lainiano» no es un juego de palabras, es pasar del análisis textual a la vivencia contextual. Comprender «el estilo lainiano» implica adquirir un conocimiento sobre su particular forma de escribir, ya que en ella encontramos una retórica, una prosa, un uso de las palabras, de la sintaxis y del lenguaje –en general– muy particular, rico y prolífico. Por otro lado, comprender «al estilo lainiano» supone empatizar con su propio estilo para comprender desde su mirada y su interpretación, es un adentrarse en el pensamiento y método del autor para poder comprender al propio autor. El estilo lainiano es a la vez histórico, social, médico-científico, filosófico, filológico, etimológico, psicológico y antropológico, te invita a ampliar tu perspectiva para comprender la suya y su estilo. Hay que zambullirse en su discurso para apreciarlo, hay que sumergirse en su argumentación para entenderla, hay que saturarse de su expresividad para apreciarla, aprehenderla y en último término comprenderla.

Cuando Laín profundiza en tesis de otros autores para expresar lo que realmente él nos quiere decir, está haciendo un ejercicio de comprensión para que nosotros podamos comprender. Somos capaces de comprender sus argumentaciones ya que él comprendió y escribió no solo para sí, sino para los demás. Comprender para Laín es adueñarse de lo mejor, “mas para entender con integridad y hondura suficientes el actual sentido polémico del vocablo —esto es: para comprender plenamente la comprensión— debe recurrirse al estudio de las vicisitudes que en el pensamiento contemporáneo ha experimentado la palabra germánica *Verstehen*, equivalente tudesco de la comprensión y el comprender, y término frecuentadísimo por los filósofos, psicólogos e historiadores

más representativos de nuestro siglo”³⁷. Establecemos, por tanto, la diferencia entre “la comprensión” y “el comprender” según argumenta Laín de la siguiente manera. “La comprensión” es el acto psicológico a través del cual el ser humano es capaz de aprehender la intención y el sentido de las acciones y las obras de otro hombre o de sí mismo. Y “el comprender” es el acto por el cual contengo en mí –intelectivamente algo que previamente no contenía– y así soy capaz de integrarlo, valorarlo, interpretarlo, criticarlo y exponerlo de nuevo.

En la comprensión de uno mismo, de su vida³⁸, de su realidad, es importante repensar la historia. La vinculación que hay entre la comprensión³⁹ y la vivencia es a la vez psicológica y ontológica, pues supone lo más íntimamente dado en nosotros y que forma parte de nuestro ser. Podemos llevar la historia sobre nosotros, de hecho la llevamos, pero nos enfrentamos a tal situación de modos diferentes. Puede un ser humano no querer enfrentarse a la historia pasada, ajena, ni siquiera a la propia; pero puede un ser humano enfrentarse a la historia sintiendo sobre sí ese peso de la historia que conocemos y comprendemos, y aún también, como dice Laín, la que no conocemos puesto que no hay compartimentos estancos en la historia⁴⁰. Así la historia se convierte en nuestro método en el “deliberado propósito de incorporar a cada una de mis acciones originales –intelectuales, estéticas, técnicas o políticas– todo cuanto en mi comprensión del pasado se me haya mostrado valioso o meramente válido. Con ello, la particular «razón de ser» de mis obras personales asume o recapitula en sí todas las parciales «razones de ser» de las obras que las precedieron; y dentro de la medida que la existencia terrena permite, yo, por obra de la comprensión, me elevo a *comprehensor* de la historia”⁴¹.

³⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 12.

³⁸ “La experiencia de mi propia vida me permitiría comprenderme a mí mismo y comprender a los demás (...). El hombre se conoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 158.)

³⁹ El objeto de la comprensión se halla constituido por el sentido profundo de la expresión vital que se comprende. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 159.)

⁴⁰ “Gracias a la comprensión, por tanto, el hombre puede pasar de lo singular a lo comunal, y de lo comunal a lo general y universal”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 158.)

⁴¹ Laín Entralgo, Pedro. *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 16.

2.3.- El método, según Laín

El método consiste, según Laín, en el “empleo simultáneo y sucesivo de la indagación histórica y la reflexión sistemática”⁴². Para que podamos conocer la realidad necesitamos cuatro vías naturales que son: “la historia, la especulación, la observación y el experimento, y a las cuatro debe recurrir el espíritu de quien aspire a saber algo seriamente”⁴³.

En diferentes obras Laín presenta la misma metodología. En una primera parte realiza un análisis histórico de la cuestión a tratar siguiendo las argumentaciones, críticas, valoraciones de diferentes autores con los que podía compartir o no sus afirmaciones, ya que lo importante –como él dice– es comprender para hacer propio y para poder defender y argumentar las propias tesis. Y en una segunda parte, gracias a las indagaciones de la primera, puede ofrecer una reflexión sistemática, crítica, fundamentalmente de carácter antropológico. “Iniciaba así un método –visión de la historia como sistema, según el ulterior programa teórico de Ortega, meditación sistemática dentro de la situación histórica en que se vive–, que luego tantas veces había de emplear yo en el curso de mi obra”⁴⁴.

Concluye su artículo de 1953 “Teoría de la comprensión” diciendo: “A uno y otro lado, la sutil esterilidad del historicismo y la hosca infructuosidad de la incomprensión. Enfrente, el riesgo de comprender todo lo ajeno para ir edificando con originalidad y entereza la obra propia. Quien de veras sea joven, escoja el camino que mejor convenga a su ánimo. Pero la juventud, que siempre fue cosa no aprendida, se habrá planteado por sí misma sus propios dilemas”⁴⁵.

⁴² Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. En Obras selectas. Madrid: Plenitud, 1965, p. 312.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 306.

⁴⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 20.

2.4.- El método en esta investigación

Plantear un método de lectura, de análisis de la obra de Laín, siguiendo sus palabras, no es fácil. Cabe, por tanto, sumergirse en la historia del autor, en su biografía, en su autobiografía, en su bibliografía, en su perspectiva histórica, médica, científica, literaria, filológica y por supuesto filosófica y antropológica.

Debo comprender para exponer. Debo comprender en un sentido histórico e historiográfico, pero nunca bajo el historicismo –estéril y que no lleva a nada–, ni en el hecho de ser manipulado en el pensamiento. Debo comprender⁴⁶ bajo una perspectiva interpretativa, mi interpretación y no la de otros, que llevaría a un vacío personal y a la repetición acrítica. Debo comprender “a” y debo comprender “para”; debo comprender a Laín –a mi Laín– y debo comprender para mí mismo, para conocer, decidir, para escoger, para deliberar, defender y argumentar lo que de él pienso y para deliberar, defender y argumentar la idea adecuada o errónea que de él y sus teorías he forjado.

Debo comprender el método y hacerlo mío. Tanto en su análisis histórico de la cuestión a tratar siguiendo las argumentaciones, críticas, valoraciones de diferentes autores con los que podía compartir o no sus afirmaciones; cuanto en comprender para hacer propio, deliberar, defender y argumentar las propias tesis.

Considerando la preocupación de Laín por la historia, y por el proceso de intelección que ésta desarrolla en cada ser humano en particular, parece claro que comprender la historia es a la vez una herramienta para poder comprenderse a sí mismo. No una herramienta impersonal, no una herramienta despersonalizadora o de individualidades yuxtapuestas. La propuesta lainiana es un proceso de comprensión, para comprenderse,

⁴⁶ En su más general sentido, comprensión equivale a intelección: puede así hablarse de la «comprensión» de un teorema matemático o de una plaza urbana con árboles (VII, 208). En un sentido restringido y técnico, la «comprensión» tiene como objeto inmediato la expresión y la realidad de la vida humana; más precisamente, la realidad de la vida humana a través de sus expresiones. Cabe comprender, pues, la realidad de la propia vida (autognosis, autobiografía), la realidad de las personas exteriores presentes a nosotros (conocimiento del tú) y, a través de sus expresiones objetivadas y permanentes (recuerdos personales, cartas, libros, cuadros, instituciones, monumentos diversos), la realidad de las personas ausentes o pretéritas. (Lain Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 157.)

es un proceso de comprensión⁴⁷ para la personalización. E incluso aún mejor un proceso de autocomprensión para la autoperpersonalización. Es palpable la fundamentación existencialista y fenomenológica de Laín. No soy un ser humano en la historia, sino que formo parte de la historia y la historia tiene sentido desde mí. Por tanto, el ser humano es la centralidad de su historia. Para entender al ser humano como centralidad de su historia cabe analizar diferentes dimensiones del propio humano. La centralidad en tanto que el ser humano es en sí mismo el propio objeto de sí, es en sí mismo el objeto de otros y para con los otros, es objeto “de” la historia (en tanto que pueda ser estudiado por otros) y es objeto “en” la historia (al menos para el pequeño grupo con el que se relaciona). Por supuesto que cada humano está en sí (un en sí material, psicológico), vive en sí (junto a las relaciones humanas que establece con los demás, próximos y lejanos), parte de sí (ya que el punto de partida e interpretativo es el propio ser de cada uno en su ser en sí), comprende en sí (desde su subjetividad y bajo la influencia de todo lo anterior) para poder comprender al otro y relacionarse con el otro.

Una vez determinado Laín Entralgo como autor objeto de estudio me dispongo a investigar el conjunto de las obras de Laín en las que realmente puedo centrar la presente tesis. Para ello pude establecer, investigando historiográficamente al estilo lainiano, una selección de obras. Inicialmente la búsqueda parecía aleatoria, buscaba por temas, por conceptos, por periodos históricos, por épocas de la vida de Laín... pero a medida que profundizaba en las lecturas del propio autor y en las de otros autores que han trabajado sobre Laín, aquello que inicialmente parecía aleatorio se convertía en un proceso sistemático de búsqueda y comparación.

Inicialmente realicé una búsqueda de las obras de Laín en la base de datos de la biblioteca de la Universidad de Barcelona. Seguidamente amplié la búsqueda a los autores que hablan de Laín también en la base de datos de la biblioteca de la Universidad de Barcelona. No considero necesario introducir aquí el listado de estas dos búsquedas, mas cabe decir que la cuantía de las obras era poco significativa para la elaboración de la tesis. Amplié la búsqueda a través de diferentes catálogos

⁴⁷ “Desde un punto de vista psicológico, recordemos esta sabida experiencia: que el hombre se conoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 158.)

interuniversitarios, webs y obras de referencia lainianas que iba adquiriendo a medida que profundizaba en la lectura del autor.

La primera referencia que pude utilizar para un trabajo sistemático sobre la bibliografía de Laín fue a través de la página web dialnet.unirioja.es. En ella encontré el valioso trabajo bibliográfico de Juan Padilla Moreno publicado en la revista *Asclepio* (Revista de historia de la medicina y de la ciencia) con la siguiente localización ISSN 0210-4466, Vol. 55, Fasc. 1, 2003, págs. 139-188, bajo el título “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”. En ella encontramos una clasificación cronológica desde 1935 hasta 2001. El trabajo había sido publicado solo un año y medio después de la muerte de Laín, consecuentemente podían estar incluidas todas sus obras⁴⁸.

La segunda referencia y también de inestimable ayuda fue a través de la tesis doctoral del Dr. Francisco Roger Garzón defendida en 2008 y publicada posteriormente como libro en 2011 bajo el título *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*. En esta hace el Dr. Francisco Roger una cuidadosa clasificación de las obras de Laín, separándolas en libros, artículos, prólogos y discursos, y dentro de cada uno de ellos siguiendo orden cronológico. También es un trabajo posterior a la muerte de Laín y posterior a la obra de Juan Padilla, por tanto, la clasificación de las obras puede ser aún más minuciosa y exhaustiva. El Dr. Francisco Roger escribe dos notas aclaratorias a pie de página. La primera corresponde a la sección de prólogos y argumenta en ella que la información procede del estudio de Juan Padilla en la revista *Asclepio* vol LV-1-2003 y de otras fuentes de distintas Universidades e Instituciones. Y la segunda que corresponde a los discursos de Laín; en ella únicamente nos recuerda que Laín fue

⁴⁸ “En 1967 se publicó en las páginas de esta misma revista (vol. XVIII-XIX) una bibliografía de Pedro Laín Entralgo que ni quería ser exhaustiva ni podía, por razones obvias, ser completa. De ella se ha partido para elaborar esta otra, cronológicamente completa, al haberse completado el curso de su vida, y notablemente engrosada en cuanto al volumen de referencias. Se han incorporado todas las publicaciones de Laín a que, con los medios de que disponíamos, se ha tenido acceso, en cualquier formato —libros, folletos, colaboraciones en obras colectivas, artículos de revistas, prólogos, etc.—, con la excepción de los artículos, breves por lo general, aparecidos en diarios y prensa no especializada. No se hace referencia tampoco a reediciones ni traducciones, cuya noticia es sin duda interesante, pero no necesaria para el trazado de su trayectoria biográfica intelectual. Cuando va a cumplirse, en efecto, un año y medio de la muerte de Don Pedro se hacía imprescindible una bibliografía que, sin aspirar tampoco a ser exhaustiva, ofreciera información y orientación suficiente para moverse por el sorprendentemente vasto y variado territorio de la obra lainiana. Con ese ánimo de servicio se ofrece este trabajo, que no habría sido posible sin la asidua colaboración de Milagro Laín y Sonia Claesson, y sin el apoyo financiero del Instituto de Estudios Turolenses”. (Padilla Moreno, Juan. “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”. *Asclepio*. Vol. 55, Fasc. 1, 2003, p. 139-188.)

miembro de tres Reales Academias (la Real Academia de Medicina, la Real Academia de la Lengua y la Real Academia de la Historia) pero no revela el origen de las fuentes.

La tercera corresponde a la web cervantesvirtual.com. En ella Juan Padilla hace una presentación espoleadora para todos los que de una forma u otra seguimos la figura de Laín. En esta página aparece de nuevo la clasificación que hizo Juan Padilla y también un conjunto de 324 documentos de Laín digitalizados todos ellos a partir de 2012.

La cuarta y última corresponde al archivo digitalizado que se encuentra en la Real Academia de la Historia, en Madrid. El índice del archivo digitalizado del fondo Laín, que la familia de Pedro Laín Entralgo legó a la Real Academia de la Historia solo se puede consultar *in situ*.

Mi tarea inicial ha consistido en realizar un cuadro comparativo entre las referencias bibliográficas lainianas que aparecen en las obras de Juan Padilla Moreno, Francisco Roger Garzón y Cervantesvirtual.com, con el fin de contrastar esa información con el catálogo de la Real Academia de la Historia. Al constatar que las cajas del fondo Laín tienen documentos de diferente índole, y muchos de ellos no corresponden a obras del autor, se hacía imposible una contrastación con las tres fuentes bibliográficas anteriormente mencionadas. Según el catálogo del fondo Laín solo 22 cajas de las 96 corresponden a obras autógrafas o mecanografiadas del autor. En muchas otras se encuentran artículos de prensa, correspondencia, conferencias, obras de teatro... Parecía tarea imposible descubrir algo novedoso entre tal cantidad de información.

Me había empeñado en descubrir qué obras filosóficas o qué revistas había leído Laín en su juventud, quería saber dónde estaban, descubrir una línea subrayada, una palabra redondeada que fuese la clave de una nueva interpretación. El resultado inicial fue infructuoso. Deseaba descubrir una gota de agua en el océano.

Ya que me había autoimpuesto la tarea de descubrir esas influencias filosóficas en su juventud, la contrastación de los diferentes fondos bibliográficos quedó circunscrita a los primeros periodos de la obra lainiana, estableciendo la comparación en el arco temporal situado entre 1927 y 1961 (correspondientes a los periodos pístico y elpídico de su trayectoria). En ella los documentos comparados son 262. La gran mayoría son

coincidentes entre las cuatro fuentes, pero entre Padilla y Roger encontramos algunas diferencias. No es necesario que aquí las describa ya que se pueden consultar en los estudios de Padilla y Roger, pero sí clarificar algunas de las causas. Estas diferencias se deben a que alguno de los dos autores (Padilla o Roger) ha citado la misma obra con un año de diferencia, también es posible que por muy exhaustiva que sea la búsqueda falte algún dato o alguna referencia, o simplemente que uno de los investigadores no ha encontrado el texto que el otro referencia (y viceversa). Otra casuística es que Juan Padilla introduce referencias de textos anónimos y Francisco Roger no los contempla. También es posible que Francisco Roger haya consultado más fuentes, lo que implica que nos presente más documentos de los que previamente aportaba Juan Padilla.

Por último y tras la desoladora experiencia de no descubrir una gota de agua en el océano encontré una referencia que solo constaba en la Real Academia de la Historia y que no estaba referenciada ni en la obra de Juan Padilla –que fue el primero en revisar todo el fondo Laín– ni en Francisco Roger, y aún menos en la selección de Cervantes virtual. Apareció de nuevo la sugerente idea de sumergirme en la vida y la obra de Laín de tal manera, como antes he mencionado en ese proceso de comprensión, que ahora se me presentaba bajo el nombre *Persona y Comunidad*.

CAPÍTULO 3: APROXIMACIÓN AL AUTOR

3.1.- Influencias iniciales hasta finales de 1931

Nos interesa destacar las influencias científicas, filosóficas, filológicas y teológicas que recibe Laín a lo largo de su dilatada carrera académica pero, sobre todo, las de su formación inicial para poder sentar las bases del posterior desarrollo de su pensamiento. Él mismo hace un análisis pormenorizado en su obra *Descargo de conciencia*. No se trata, por tanto, de reiterar innecesariamente lo que ya he leído, pero sí es preciso esbozar unas pinceladas de esas influencias para, a posteriori, entender mejor la obra central del autor, su proyecto, su antropología.

Cabe centrarse en diferentes etapas de su vida, primeros años de escuela, bachillerato y universidad. Es evidente que no profundizaremos en todas ellas puesto que unas son conducentes a otras que realmente sí nos interesan.

Por un lado, creo importante mencionar algunas de las formaciones e informaciones recibidas en sus años de vida estudiantil. Por otro, centrar la atención en las influencias estrictamente filosóficas que son en último término las que llevan a Laín a ser objeto de estudio desde nuestra disciplina.

Laín hace referencia a muchos profesores y autores de reconocido prestigio a lo largo de su formación inicial (hasta 1930). En ella enumera un nutrido número de profesores de sus estancias en diferentes ciudades e institutos como los de Soria, Teruel, Zaragoza y Pamplona. Amplia aún más la descripción tanto de las materias como del profesorado que le dio clase en la Facultad de Ciencias de Zaragoza –en la que solo realizó el primer curso– como en la de Valencia –donde concluyó su licenciatura–.

En unas cuantas decenas de páginas de *Descargo de conciencia* nos explica quiénes fueron esos profesores. Habla de ellos desde el recuerdo, la sinceridad y la benevolencia del paso del tiempo. Recuerda sus nombres, las materias que impartían, libros y manuales utilizados, el interés que despertaron en él, otras profesiones a las que se

dedicaban, la brillantez, elocuencia o pasividad con la que impartían y transmitían sus saberes. No cabe duda de que su formación científica fue sólida y entusiasmante, como él mismo transmite. Tanto es así que tras su Licenciatura en Ciencias Químicas quería continuar con Física.

Durante el verano de 1927 seguía planteándose qué tipo de estudios continuar hasta que, tras las conversaciones con su padre y su meditada decisión, terminó decantándose por medicina, bajo la pretensión de la investigación científica en medicina. “Al nuevo camino, pues. Me matriculé como alumno libre en la Facultad de Medicina, adelanté algún curso, y en junio de 1930 ya era licenciado en ella”⁴⁹. En esta segunda carrera vuelve a recordar a sus profesores, las materias por ellos impartidas, algunas anécdotas, pero también algún desencanto como: “Presenté al catedrático de Fisiología una elaborada construcción teórica, con la cual, aplicando al caso la doctrina de Donnan sobre el equilibrio en membrana, yo trataba de explicar fisicoquímicamente la filtración del plasma sanguíneo a través del epitelio sincitial del glomérulo de Malpigio y la mayor acidez de la orina respecto de su líquido de origen. Ni siquiera acuse de recibo pude obtener. ¿Valía algo todo aquello? Probablemente, no; yo nunca lo supe. La decepción que ese silencio total me produjo, la imposibilidad de someter mis ilusionadas ideicas al juicio de un fisiólogo informado y solvente, la necesidad de atender al cúmulo de asignaturas que sobre mí entonces pesaba, y por añadidura, líbreme Dios de negarlo, mi propia inconstancia, mi no sé si nativa o adquirida tendencia a inhibirme hacia adentro frente a la dificultad que veo reiterarse, todo se concitó para que mi permanencia en la Facultad de Medicina más de una vez me pareciese carente de sentido”⁵⁰. Y cierta evasión frente al mundo que le rodeaba, como por ejemplo cuando explica: “Resultado inmediato, una conducta falsa y dúplice. Sí, yo estudiaba lo suficiente para que las calificaciones de mis exámenes casi siempre fuesen –incierta y menguada, esta escolar brillantez– más o menos «brillantes»; pero asistí poco a la Facultad, no aprendí lo que las clases lectivas y la visita hospitalaria nunca dejan de enseñar, aun cuando sean mediocres sus titulares, y con la coartada de leer y leer cosas diversas traté de disimular ante mí la inconveniencia y el culposo error de mi comportamiento. Me evadí, en suma, tanto de lo que era deber a la vista como de lo que

⁴⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 71.

⁵⁰ *Ibid.* p. 75.

podría ser deber inventado, y terminé mi nueva carrera no mal provisto de conocimientos teóricos”⁵¹,

Fueron importantísimos los años vividos en Burjassot en El Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera mientras cursaba sus dos licenciaturas. Si de ellos y de los formadores con quien allí convivió hace especial mención yo me quedo con don Antonio Rodilla y don Antonio Torró. A ellos y a su madre debe su intelectual y concienzuda aproximación al cristianismo. Recuerda de don Antonio Rodilla “muy bien formada su inteligencia, a la manera escolástica de los seminarios de la época, poseía un excelente gusto literario –a él le debo mi estimación de fray Luis de Granada y mis primeros contactos con la prosa y la sensibilidad de Azorín– y una mente abierta con paulina generosidad, cosa tan desusada entonces entre eclesiásticos”⁵². Antes había escrito: “¿Qué no habría dado él, no por ver a Ortega como adorador nocturno, que con menos no se hubiese conformado el celo de los católicos anatematizadores y triunfalistas de aquellos años –otros peores iban a venir luego–, sino por leer en los ensayos del filósofo unas líneas de explícita simpatía hacia el contenido religioso del Evangelio? Poco importa que a veces se envarase un poco su actitud ante el pensador o el escritor formalmente adversario de la Iglesia”⁵³.

Y de don Antonio Torró recuerda: “tuve ocasión de escuchar al P. Torró varias pláticas acerca de la idea cristiana del amor; y oyéndole, y rumiando luego en mi intimidad la sustancia de sus palabras, tres cosas se me fueron haciendo más y más evidentes. Esta: que mucho más allá de todo cuanto sobre la doctrina y la esencia del cristianismo me habían dicho y yo podía pensar, tal idea –basada, por supuesto, en el *Deus caritas est* de San Juan y en el canto de San Pablo a la primacía de la *agápe* o *caritas*– es la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio. Esta otra: que aun cuando tantísimos hombres, incluidos los que a sí mismos se llaman cristianos, la desconozcan, no la cumplan y hasta se opongan a ella o a las más inmediatas consecuencias de su formulación, sin ella –quiero decir, sin los presupuestos naturales que ella gratuita y cristianamente alumbra y corona– no sería posible entre los hombres una convivencia humanamente digna, ni la humanidad conocería un progreso histórico no meramente administrativo o maquinal. Esta tercera: que lo que hasta entonces venía

⁵¹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 75.

⁵² *Ibid.* p. 65.

⁵³ *Ibidem.*

siendo el más puro incentivo de mi vocación personal, un conocimiento científico de la verdad del mundo, no es a la postre otra cosa que el resultado intelectual de un previo amor iluminante a la realidad, sea consabido o inédito el modo de la verdad de ésta; en definitiva, la consecuencia de un amor efusivo al mundo, tal como éste es y, sobre todo, tal como para nosotros debe ser”⁵⁴.

En los últimos cursos de su licenciatura en Medicina mantuvo relación con el profesor Juan Peset, fue alumno interno de su cátedra; de él decía: “Muy amplia y fina su inteligencia, magnífica su formación teórica y práctica en los fundamentos fisico-químicos y biológicos de su disciplina, don Juan Peset había comenzado a realizar en nuestra Medicina legal el programa europeizador de la generación española a que pertenecía, la de Ortega, Marañón y Nóvoa”⁵⁵.

El Laín científico sigue formándose en su intimidad, en su interioridad él dice que “leía y leía” libros, artículos, revistas “más aún: me suscribí a cuatro revistas médicas, dos francesas, *La Presse Médicale* y *Paris Médical* (*Prensa Médica* y *Paris Médico*), y dos alemanas, la *Deutsche Medizinische Wochenschrift* (*Semanario Médico Alemán*) y la reciente y ya tan prestigiosa *Klinische Wochenschrift* (*Clínica Semanal*), la *Kli-Wo*, como familiarmente la llamaban los médicos tudescos, que por una parte me daban la ilusión, no siempre infundada, de moverme en los niveles del saber médico más altos entonces, y por otra me ayudaban a pseudojustificar mi poca o nula atención a las enseñanzas regulares de mi *alma mater* valenciana. Junto a todo ello, la literatura; y con anárquica e indisciplinada afición creciente, la filosofía: algo de la escolástica; algo de la que a la sazón comenzaba a publicar *Revista de Occidente*; el inevitable Balmes. Poca cosa, desde luego; pero suficiente para convencerme de que en lo sucesivo nunca podría quedar tranquila mi inteligencia mientras, ayudada por quien fuese, no lograra dar una respuesta también filosófica, no sólo científica, al tema por ella estudiado. Al pobre e inconstante científico de afición que yo venía siendo, iba a unirse desde entonces, irrevocablemente, un filósofo de ocasión más pobre aún. Tres nombres –con el tiempo, tres personas a las que directamente había de tratar– se dibujaron por entonces en mi horizonte de lector español: Ortega (Ortega y Gasset para quienes no

⁵⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 66.

⁵⁵ *Ibid.* p. 74.

estábamos cerca de él), Ors (Eugenio D’Ors para sus lectores provincianos), y como sorprendente estrella auroral, por lo que de él comenzaba a oírse, un recientísimo catedrático exquisitamente llamado Xavier Zubiri. ¿Enriquecimiento de mi mente? Desde luego. ¿Dispersión evasiva de ella ante mi primaria obligación de concentrarme al máximo en una sola cosa? Acaso. ¿Nueva veleidad de una vocación intelectual genéricamente abierta a la teoría, cualquiera que fuese la forma específica de esta? Tal vez. En cualquier caso, como he dicho, experiencia decisiva e irrevocable”⁵⁶.

Podemos decir que es a partir de aquí cuando y donde empieza la andadura filosófica que queremos analizar. El ser humano inquieto por el saber, con sólida formación científica, no cabe recordarlo, también interesado por la literatura, como por ejemplo los textos de Azorín y otros muchos autores, que es capaz de leer no solo en castellano sino también en francés y alemán⁵⁷, interesado por la *Revista de Occidente*⁵⁸, y de ella emanan nombres como Ortega, D’Ors, Zubiri, Scheler, Dilthey, Sartre... son nombres propios que ya nunca saldrán de la órbita del pensamiento lainiano. A partir de estos momentos Laín deja de contemplar la realidad –ajena a él, separada de él– como puro objeto de estudio externo para centrarse en la intimidad del ser humano. “Y como secuela del tránsito, una interrogación nueva dentro de mí: universitariamente apoyada en la Medicina legal, cuyo dominio empezaba a serme tan fácil, ¿no podría ser la psiquiatría, una psiquiatría más antropológica que manicomial, la definitiva tierra de promisión de las constantes inquietudes –o las constantes veleidades– de mi itinerante vocación intelectual?”⁵⁹

⁵⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 76.

⁵⁷ En los planes de estudios que cursó Laín, los alumnos tenían como materias francés y alemán.

⁵⁸ Un deseo me quedó dentro: asistir a la tertulia, mítica para mí, de la *Revista de Occidente*: Ortega, Zubiri, Morente, Pittaluga, Cabrera, Ramón, Jarnés, Marichalar, Vela... Pero nunca tuve, pobre de mí, quien me introdujese en ella, y siempre me faltó desparpajo para pedir por mí mismo la admisión en el eximio areópago. Muy vivamente había de deplorar esta manquedad mía cuatro años más tarde. Con lo cual la famosa tertulia primera de la *Revista de Occidente* ha venido a ser para mí algo semejante al Jardín de Academos, una realidad pretérita sólo imaginable mediante el relato y la lectura. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 98.)

⁵⁹ *Ibid.* p. 77.

3.2.- Influencias científico-filosóficas 1932-1936

Sin saber aún cuál sería su destino laboral, y teniendo dos titulaciones bajo el brazo, se sigue cuestionando Laín su futuro dentro de la Medicina. Nos dice él mismo que la práctica de la clínica directamente con el enfermo no es lo que más le gusta, le satisface o mejor se le da. Sabemos también que ha centrado sus estudios en medicina forense pero que hay una especialidad que le llama poderosamente la atención, tanto en el ámbito de la investigación como en la praxis con el enfermo, y es la neurología y psiquiatría. Así empieza su andadura en Viena a principios de 1932. “Entre estas, la neurológica y psiquiátrica fue el centro de mi atención. Reciente la jubilación de Wagner von Jauregg, director de ella era entonces Otto Pötzl, de tanta autoridad en el dominio de la patología cerebral; y en torno a su centro trabajaban varios hombres de extraordinaria calidad científica –Schilder, von Eónomo, Gerstmann, Kauders, Dattner–... Lejos ellos de la psiquiatría universitaria, lejos la psiquiatría universitaria de ellos, Freud y Adler, que para mí habían sido y seguían siendo autores leídos, no fueron –ahora lo siento– maestros visitados; pero su extrapsiquiátrica influencia sobre la total medicina vienesa, hable por sí sola la publicación del libro colectivo *Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome (Psicogénesis y psicoterapia de los síntomas físicos)*, dirigido en 1925 por el urólogo O. Schwarz, me permitió ampliar en mi mente la severa y fecunda, aunque limitada orientación neuropatológica de la cátedra de Pötzl.

En el Café Herrenhof de Viena no solo podía disfrutar de una buena taza de café y de la compañía y conversación con otros médicos, tanto españoles como de otros orígenes, sino que también podía disfrutar de la lectura y el estudio de “los diarios y las revistas ilustradas más importantes de Europa; el no menos libre estudio, si así lo pedía la mente, de los más valiosos semanarios médicos del mundo germánico (la *Kli-Wo*, la *Wiener*, la *Deutsche*, la *Münchener*, la *Schweizerische*); permanencia no limitada. ¡Qué maravilla! Era increíble que económicamente pudiera sostenerse con tal alarde de dones la cultura del ocio”⁶⁰.

⁶⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 117.

Dice de sí mismo que era un psiquiatra incipiente pero no consumado y que debe más a Viena como antropólogo de la medicina que no como especialista en psiquiatría. Su balance final de la estancia en Viena lo resume de nuevo en dos frases “comprobé una vez más mi entera incapacidad para la que suelen llamar «vida práctica»”⁶¹ y “más formación general que producción especializada”⁶².

Frente al tono un tanto derrotista o pesimista de sus palabras aparecen otras que le llenan de entusiasmo cuando habla del “urósofo” (O. Schwarz) ya que Laín al igual que otros autores consideran necesaria la investigación en otras disciplinas que pueden ayudar a la medicina tradicional y entre ellas encontramos, por ejemplo, la sociología médica y la antropología médica. En palabras de Nelson R. Orringer, “esta última ciencia arranca de un libro titulado sencillamente *Medizinische Anthropologie (Antropología médica)* de 1929, del urólogo vienés Oswald Schwarz, apodado el “urósofo” por sus colegas por su introducción a menudo forzada de la filosofía en la medicina”⁶³. Parece que Laín desconfía de la ciencia médica, o de la ciencia en general. La inquietud intelectual de Laín hace que busque esperanzadamente algo más que lo estrictamente científico y empírico. Laín se perfila como un humanista científico en continua investigación. Lo vemos claramente explicitado por N. Orringer: “Con todo, en un ejemplar de su libro muy manejado por Laín, Schwarz parte de la inseguridad de muchos médicos de su tiempo frente a la crisis de los fundamentos en todas las ciencias. En física el determinismo ha cedido ante el probabilismo. En biología la irracionalidad se ha infiltrado en las leyes básicas. Los investigadores, pues, estudian la forma de vida más elevada, la existencia humana (Schwarz XI–XVII). Este cambio de enfoque parece llevar a Schwarz a exigir una medicina científica, sistemática, sobre la esencia humana”⁶⁴.

Por otro lado, Laín se acercó a la Facultad de Filosofía; en ella escuchó al historiador Strzygowski y al psicológico Karl Bühler; y comenta literalmente: “descubrí la posibilidad de una medicina más integral y profunda que la enseñada en Madrid por Marañón y Jiménez Díaz; contemplé en el aula de Julius Bauer la realización actual de

⁶¹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 120.

⁶² *Ibid.* p. 121.

⁶³ Orringer, Nelson. “La antropología médica de Pedro Laín Entralgo: historia y teoría”. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, n° 2, 2008, p. 190-205.

⁶⁴ *Ibidem*.

uno de los grandes modelos, el vienés, de la «lección clínica»; pude saber, visitando el Instituto de Medicina legal –la perspectiva de volver al lado de don Juan Peset seguía para mí vigente–, lo que es una autopsia correctamente hecha. Muy bien recuerdo la maestría disectiva de Anton Werkgärtner, que pronto había de suceder al gran maestro Albin Haberda”⁶⁵.

Las inquietudes laborales llevaron a nuestro Laín a presentarse en Valencia a dos oposiciones distintas, una en psiquiatría y otra en medicina forense, el destino quiso que no fuese el momento adecuado. Trabajó como médico en Sevilla, o mejor dicho, como jinete médico durante unos meses en la construcción del canal de Viar. Posteriormente volvió a presentarse a oposición para una plaza de médico de guardia en el Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano, este sí fue el momento adecuado. Pero, ¿qué tienen en común estos dos últimos trabajos tan dispares? En dos palabras: tiempo y lectura. Tanto en las noches ociosas de sus andares como jinete médico en la parte norte de la provincia sevillana como en los días que no tenía guardia en Valencia, la mejor tarea a la que Laín se dedicaba era la lectura. “Los primeros números de *Cruz y Raya*⁶⁶, que yo compraba en mis escapadas a Sevilla. «Hegel y el problema metafísico», de Zubiri; un amplio y penetrante comentario de María Zambrano a las *Obras* de Ortega; «Átomos y electrones», de Julio Palacios; «Una voz en la calle (Aben Guzman)», de Emilio García Gómez; un luminoso artículo político-religioso de Alfredo Mendizábal; el anuncio de otro de Carlos Jiménez Díaz sobre la significación biológica de la alergia... ¿No era éste mi mundo, y no el que juntos formaban el paludismo, el caballo y el gazpacho? Desde mi distraído y esporádico yo superficial tenía que salir de nuevo en busca de mi lejano y problemático yo profundo”⁶⁷.

En ese yo profundo estaban arraigadas profundamente las lecturas filosóficas que realizaba Pedro Laín Entralgo. Hemos podido comprobar que en el número 1 de *Cruz y*

⁶⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 120.

⁶⁶ *Cruz y Raya*, revista de afirmación y negación. Fundada en 1933 por un grupo de republicanos, liberales, católicos. Su objetivo fundamental era profundizar en la dimensión espiritual del ser humano. Contaron con escritores como Zubiri, Zambrano, Ortega y Gasset, T.S. Eliot, García Lorca, entre otros. El número 1 se publicó en abril de 1933 y el último en julio de 1936 (39 números publicados). A partir de 1961 su fundador José Bergamín reeditó la revista bajo el nombre *Renuevos de Cruz y Raya*, en este segundo periodo se editaron 18 números entre 1961 y 1965.

⁶⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 130.

Raya el sumario contiene la referencia que hace Laín en Descargo de Conciencia al confirmar que leyó el artículo de Zubiri “Hegel y el problema metafísico”.

SUMARIO

HEGEL Y EL PROBLEMA METAFÍSICO, por Xavier Zubiri.

EL PENSAMIENTO HERMÉTICO DE LAS ARTES, por José Bergamín.

EL CRISTIANISMO Y LOS MISTERIOS DEL MUNDO GRECO-ROMANO, por Alejo Revilla (O. S. A.)

NEWMAN

(Versión y nota de A. Marichalar.)

CRISTAL DEL TIEMPO

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

68

También se ha podido comprobar la veracidad de todas las referencias que hace Laín en relación a la revista *Cruz y Raya*. Coinciden en tiempo y espacio con los meses que trabajó como médico al cuidado de los empleados de la construcción del canal de Viar en la parte norte de la provincia de Sevilla. No se ha podido encontrar el motivo por el cual ya no hay referencias a la adquisición de esta revista en Valencia donde llegó a final de la primavera de 1934.

Argumenta Laín que sus lecturas en Valencia, en el cuarto de guardia, tenían dos campos principales: “el saber psiquiátrico-psicológico-filosófico y la novela policíaca. Por lo que toca al primero, recuerdo ahora la entonces resonante monografía de Berze y Gruhle sobre la psicología de la esquizofrenia, de la cual yo pensaba hacer el fundamento de mi tesis doctoral; y en lo concerniente al segundo, me viene a las mientes *El asesinato de Rogelio Ackroyd*, una de las cimas del género amarillo tras el meteoro literario y positivista que había sido Sherlock Holmes. No sería disparate grave establecer una razonada conexión formal entre uno y otro campo, y ver en el

⁶⁸ *Cruz y Raya*, nº1, 1933. (sumario).

pensamiento esquizofrénico la versión patológica del pensamiento novelístico-policíaco”⁶⁹.

Seguía Laín con la intención de realizar su tesis doctoral en medicina dentro de la especialidad de psiquiatría –a través de la monografía de Berze y Gruhl y el volumen de la escuela de Heidelberg en el *Handbuch* de Bumke (Manual de Bumke) –. Según argumenta Laín, entre sus papeles deben estar los restos de algo no cumplido.

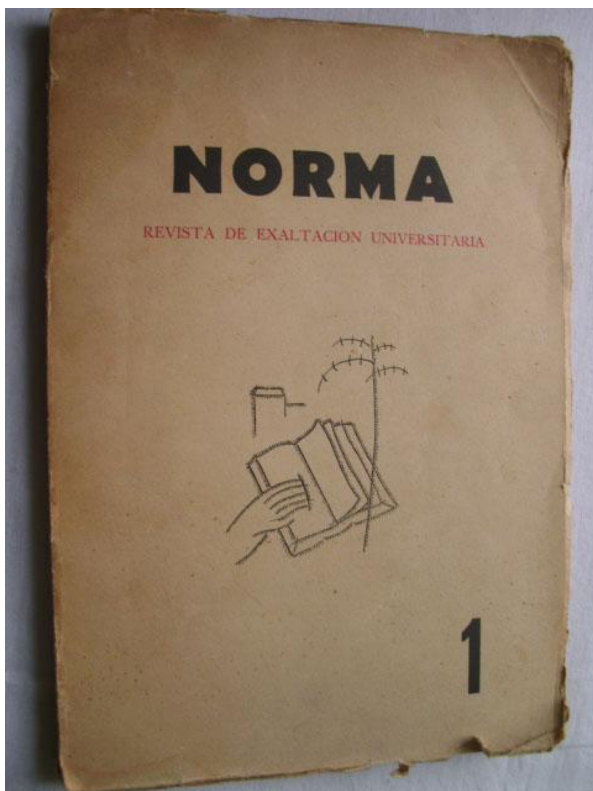
También empezó a realizar sus primeros artículos, ya fuesen de carácter personal o para publicarlos, entre ellos destacan los siguientes: “uno, estrictamente personal, sobre la posible aplicación de la «psicología de la figura» a la intelección psicológica de la demencia –en definitiva, un intento para mostrar la unidad expresiva de la esfera perceptiva y la esfera mental del psiquismo humano–; y en colaboración con Marco Merenciano, otro más amplio, en el cual, mediante un minucioso análisis de los cuestionarios que él y yo habíamos compuesto para la selección de los aspirantes de 1934 al Colegio del Beato Juan de Ribera, nos propusimos dar un paso adelante en el problema de evaluar psicológicamente los niveles superiores de la inteligencia y de la formación intelectual”⁷⁰.

Publicó Laín el artículo que lleva por título “El sentido humano de la ciencia natural” en la revista *Norma*, cuyo subtítulo era *Revista de exaltación universitaria*. Esta revista fue creada por él mismo y varios amigos durante su estancia en Valencia, concretamente en marzo de 1935. Como explica Pedro Laín la revista *Norma* solo consiguió publicar sus dos primeros números, el primero en marzo de 1935 y el segundo en abril de 1936. La pretensión de aquel grupo de antiguos becarios del Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera era generar una revista trimestral. La historia y sus acontecimientos imposibilitaron la continuidad de la revista. Pedro Laín escribe en *Descargo de Conciencia* que el tercero de los manuscritos “fue prudente y concienzudamente destruido por el dueño del taller en que había de ser impreso. *Norma* murió: también para ella constituyeron un trágico final, «el final de Norma», esas decisivas fechas; y lo

⁶⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 134.

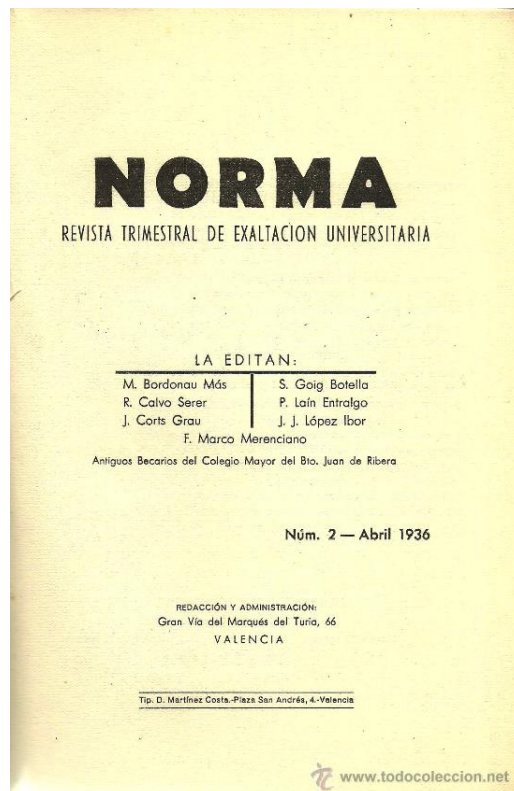
⁷⁰ *Ibid.* p. 137.

que de su espíritu quedaba en el mío iba a adoptar forma distinta durante los años subsiguientes”⁷¹.



72

Primera publicación marzo de 1935



73

Segunda publicación abril de 1936

De entre los primeros artículos que publicó dedicó especial atención, interés y preparación a la conferencia que debía pronunciar en Santander en julio de 1936. Fue invitado por el Dr. Barcia Goyanes a participar junto a él en los Cursos de Verano de Santander con la intención de ampliar el cuadro de enseñanzas en él impartido. Las palabras de Laín en relación a la preparación de esta exposición son realmente entusiasmantes, como las de un investigador que descubre progresivamente la vía propia de la investigación por la que debe continuar y el sentido de su futuro como investigador. Para tal empeño leyó autores de diferentes disciplinas intentando integrar armónicamente las aportaciones de todos ellos, entre los que destaca a médicos como Kraus, Krehl y Weizsäcker, o cirujanos como Bier, Sauerbruch y Leriche que “toman

⁷¹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 139.

⁷² www.todocoleccion.net/coleccionismo-revistas-periodicos/norma-revista-exaltacion-universitaria-n-1-1935-colegio-mayor-beato-juan-ribera~x40704775

⁷³ www.todocoleccion.net/coleccionismo-revistas-periodicos/norma-revista-exaltacion-universitaria-creacion-facultad-economicas-francisco-lozano-1936~x30462509

parte en la cruzada en pro de la humanización de la Medicina que ahora comienza”⁷⁴, a psicólogos como Bühler, Külpe, Köhler y Koffka, a filósofos como Bergson y Maritain sin olvidar los libros publicados por “Revista de Occidente”, las lecciones de Luis Vives y las de Dámaso Alonso.

Su objetivo era “una medicina cuyo fundamento real fuese el hombre en tanto que hombre, el ser humano en su integridad”⁷⁵. Para ello trataría de “lograr y ofrecer una concepción del alma humana descriptiva y dinámicamente atendida a la realización somática de su actividad; y como conclusión, una idea también integral y humana de la enfermedad y de su tratamiento”⁷⁶. Es más, sueña con ir a Madrid y una vez allí estudiar filosofía –y dice textualmente– “en la Facultad donde enseñan los dos maestros que ahora necesito, Ortega y Zubiri”⁷⁷.

Tardará varios años en llegar a Madrid, pero no olvida su ilusión filosófica-formativa. Durante este periodo desempeñó diferentes cargos y trabajos, como por ejemplo: colaborador en las revistas *Arriba España* durante 1936; funda *Fe y Jerarquía: Revista negra de falange* durante 1937; es trasladado a Burgos, donde desempeñará el cargo de jefe de la Sección de Publicaciones del Servicio Nacional de Propaganda durante 1938. Y finalmente llegará a Madrid –destino anhelado– en 1939 donde sus primeros trabajos serán la dirección de la Editora Nacional y profesor de psicología experimental en la Universidad de Madrid.

⁷⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 140.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibid.* p. 141.

3.3.- Influencias filosóficas y proyectos lainianos 1936-1956

En varias ocasiones escribe Laín sobre su verdadera vocación, sobre su proyecto vital, o al menos sobre las ilusiones y esperanzas que alberga un joven médico que se debate entre la investigación en el ámbito psiquiátrico y la nueva combinación del médico-humanista-filósofo. He comentado anteriormente que Laín sueña con ir a Madrid y allí estudiar filosofía de la mano de aquellos a quienes ya había leído pero aún no conocía personalmente, para poder profundizar en sus estudios desea recibir clases de “Ortega y Zubiri”⁷⁸.

Recordemos el objetivo que se había planteado en 1936. Tal y como citaba en la sección anterior: “una medicina cuyo fundamento real fuese el hombre en tanto que hombre, el ser humano en su integridad”⁷⁹. Para ello trataría de “lograr y ofrecer una concepción del alma humana descriptiva y dinámicamente atendida a la realización somática de su actividad; y como conclusión, una idea también integral y humana de la enfermedad y de su tratamiento”⁸⁰.

Pasa el tiempo, pasa el espacio, la guerra y diferentes encomiendas, pero, en la memoria de Laín, continúa indeleble la idea que se ha forjado tiempo atrás. Desde sus lecturas en diferentes revistas en las que encontraba artículos de psicología, psiquiatría, filosofía y antropología..., sigue con su idea de profundizar en un proyecto filosófico antropológico anterior a la guerra civil y se dice a sí mismo: “¿Qué haré cuando también para mí llegue la paz? Volver a Valencia para seguir en mi puesto de médico del Manicomio, indeseable. Realizar en Madrid mi proyecto filosófico-antropológico anterior a la guerra civil, imposible. ¿Cómo contar con Zubiri y Ortega, las dos piezas básicas de ese proyecto mío, en la Universidad que de la contienda saliese? De nuevo, pues, aunque en situación distinta, la interrogación cartesiana: «¿Qué camino seguiré en mi vida?»”⁸¹.

⁷⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 141.

⁷⁹ *Ibid.* p. 140.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibid.* p. 241.

Indudablemente la vida de Laín, como la de millones de ciudadanos españoles, se vio truncada por la crueldad y el esperpento de la guerra. Una vida, en parte, destruida familiarmente y quebrantada profesionalmente a la que de nuevo había que dotar de sentido. En su obra autobiográfica encontramos dos pasajes, creo yo, de crucial importancia. Consigue a través de ellos elaborar su proyecto vital y empezar a escribir aquello que le llevará a ser el autor ahora consolidado. En su retrospectiva histórica personal se da cuenta de que es un psiquiatra “sin especial afición a la clínica”⁸² y le interesan más los temas de antropología médica y filosófica. Al mismo tiempo desde su historia personal necesita hacer una reevaluación de todo lo vivido en los últimos años; aspectos como qué papel juega en la historia, una reflexión en torno al qué y al porqué de su temporalidad e historicidad en la circunstancia que ha vivido, el sentido religioso imperante del cual se siente partícipe, o la propia interpretación histórica del Estado. No es fácil enfrentarse a uno mismo en la situación que le deparó el destino. “Yo tenía un pasado que había de comprender y un futuro que debía proyectar”⁸³. A partir de esta tesis Pedro Laín desarrolla la íntima y forzosa convicción por la que se siente llamado a ser una especie de historiógrafo, ensayista o interpretador de su historia individual por un lado y del desarrollo de la historia colectiva por otro. Cuando él se plantea cuestiones aparentemente tan triviales pero a la vez existencialmente tan complejas como: “¿de dónde vengo, a dónde voy?”⁸⁴ y que en el fondo no solo se las está planteando a sí mismo sino también a la sociedad en su conjunto ¿de dónde venimos y a dónde vamos? Es entonces cuando se empieza a manifestar su condición de filo-filósofo, como él decía.

Su interés y vocación, como argumentaba antes, se proyectan hacia un camino intermedio entre la medicina –la historia de la medicina, más concretamente– y la filosofía. “¿No podría ser ese un camino hacia la docencia universitaria, meta profesional de mi irresoluta y oscilante vocación?”⁸⁵ Es a partir de este momento cuando Laín empieza una investigación y preparación para su hipotético nuevo futuro, sin saber a dónde le llevará. La cuestión es que se pone de nuevo a estudiar y destaca cuatro grandes ámbitos en los que profundiza.

⁸² Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 241.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibid.* p. 242.

La primera referencia que le sirve para profundizar en “historia de la medicina” la adquiere a través de la correspondencia con el Dr. Paul Diepgen quien fundó el Instituto Universitario de Historia de la Medicina y de la Ciencia en Berlín, dando clase de dicha materia a partir de 1929 aunque previamente también la había impartido en Friburgo. Con él compartía Laín no solo el interés por la misma disciplina médica sino también su interés por la filosofía, ya que el Dr. Diepgen se doctoró tanto en medicina (1902) como en filosofía (1908).

La segunda, una especie de profundización en latín y griego que recibía a modo de clases particulares de la inagotable voz de don Damián Peña Rámila (canónigo del arzobispado de Burgos y profesor de instituto, en aquel tiempo).

La tercera –y en cierto modo compleja– era la lectura del manual de historia de la medicina de los doctores Max Neuburger y Julius L. Pagel el *Handbuch der Geschichte der Medizin* (Manual de historia de la medicina) conocido comúnmente por los estudiosos de la disciplina como el *Handbuch (Manual)*. De nuevo encontramos en Max Neuburger otra influencia muy semejante a la del Dr. Diepgen. El Dr. Neuburger estudiaba medicina, filosofía y sobre todo se interesa por la historia de la medicina y la historia y la sociología de su tiempo a tenor de los hechos acaecidos en la Viena de principios del siglo XX durante el periodo que envuelve a la primera Guerra Mundial.

Y por último el cuarto gran ámbito en el que profundiza es la lectura de la historia de la filosofía a través de diferentes manuales, de ellos destacamos como dice Laín la lectura de “la *Geschichte der Philosophie* de Windelband (Historia de la filosofía de Windelband)... y *Sacra philosophia*”⁸⁶ (obra datada en 1587 de Francisco Valles, que también fue médico, filósofo y humanista durante el siglo XVI).

Vamos descubriendo poco a poco el proyecto lainiano a través de la formación autodidacta que se imponía, ya fuere solo o en compañía. Estudio, escritura, ensayo, lenguas clásicas, modernas... todo ello concluirá con el texto y la defensa de su tesis doctoral y la consecución de la plaza de profesor de “Historia de la medicina” en la Universidad de Madrid, que era su objetivo. Mejor aún en palabras de Laín: “un

⁸⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 243.

estudioso que por el camino de la “Historia de la medicina” aspiraba a la docencia universitaria y a la construcción de una antropología médica fiel a las exigencias intelectuales de su tiempo; un aprendiz de ensayista y de escritor; un cabeza de familia que sin grandes recursos pecuniarios tenía que atender al sustento de ella; el miembro de un grupo familiar que de varios modos había sido víctima de la guerra civil; una persona, en fin, que por temperamento y educación tendía en su vida social a la conciliación y a la pacífica convivencia”⁸⁷.

Tras las decisiones que ha tomado, a Laín solo le queda (que no es poco) dar cuerpo a su tesis, defenderla, poner un pie en la vida académica universitaria y a partir de ahí convertirse en el nuevo referente de la “Historia de la medicina” de la España de entonces. Tarea que sin duda, como estamos viendo, consiguió y con creces nuestro Pedro Laín. Sin adelantar acontecimientos sigamos en el campo de estudio de su tesis y en lo que más relevancia tendrá para este estudio mío, que son las influencias filosóficas que determinarán su pensamiento.

A Laín le interesa la historia en todos los sentidos. Es la historia el punto de interpretación desde el que cada uno se posiciona en algo o para algo. Es en este sentido en el que debe profundizar Laín después del periodo de la Guerra Civil y una vez instalado en Madrid. Pretende realizar para su tesis un análisis sobre “El problema de las relaciones entre la medicina y la historia”. La culminación de su trabajo fue presentada como libro bajo el título *Medicina e historia*, en 1941⁸⁸. Según argumenta Laín, toda su reflexión se fundamentaba en autores de pensamiento alemán anteriores a

⁸⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 259.

⁸⁸ Anoto a continuación la reflexión lainiana sobre los objetivos que quiso conseguir a través de su estudio “Medicina e historia”: “He aquí los diferentes objetivos y, dentro de ellos, la posible originalidad y el valor posible de ese inicial libro científico mío: 1.º Demostrar por triple vía —análisis metódico de lo que todos los buenos médicos hacen, consideración atenta de lo que los médicos verdaderamente reflexivos dicen acerca de eso que hacen, ulterior meditación científica y filosófica sobre los resultados por uno y otro camino obtenidos— que la medicina no es pura ciencia natural aplicada; más precisamente: que además de ser eso, un «además» en cuya correcta formulación, tiene el saber médico su esencia más propia, es *también* ciencia humana *stricto sensu*, y por tanto, como entonces se decía, «ciencia cultural», en el sentido de Rickert, o «ciencia idiográfica», en el sentido de Windelband. 2.º Hacer ver, en consecuencia, que el acto médico es constitutivamente histórico, tanto en lo que tiene de «hacer», como en lo que tiene de «saber», y esclarecer a continuación —o intentarlo al menos— cómo lo es. 3.º Poner en evidencia, en fin, que la estructura y la peculiaridad del acto médico permiten superar de un modo filosófica y realmente inédito el historicismo o puro relativismo histórico a que la teoría y la tipología diltheyanas del saber, incluido el científico-natural, inexorablemente conducen”. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 307.)

1936 y, además de los médicos ya mencionados (Dr. Paul Diepgen, Dr. Max Neuburger y Dr. Julius L. Pagel), hace referencia a Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Scheler, Heidegger y Von Weizsäcker. Sin olvidar las ya mencionadas influencias filosóficas de Zubiri, Ortega y D'Ors.

Una vez que Laín toma posesión de su cátedra de Historia de la medicina –en octubre de 1942– no sólo se dedica a cultivar su disciplina académica, sino que amplía su perspectiva. Elabora un abanico de publicaciones, en pocos años, en las que toca y armoniza diferentes saberes. Evidentemente encontramos textos y publicaciones explícitas de Historia de la medicina como *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica* en 1943 y *El escrito de prisca medicina y su valor historiográfico* en 1944⁸⁹. También encontramos otros textos en los que los vectores principales son de carácter social, cultural, historiográficos, biográficos... como por ejemplo *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo* en 1943, *Menéndez Pelayo: Historia de sus problemas intelectuales* en 1944, *Las generaciones en la historia* en 1945 y *La generación del noventa y ocho* también en 1945. Todas ellas importantes, como dice Laín: “para la realización de mi proyecto: una historia sistemática de la cultura española contemporánea, a través de sus figuras cimeras”⁹⁰.

Tras las primeras publicaciones vuelve Laín a afianzar su voluntad de catedrático de Historia de la medicina combinando como él dice “dos metas principales”. La primera parece evidente, defensor acérrimo de su disciplina académica a la que se entregará en cuerpo y alma y para la que escribirá importantísimas obras de historia universal de la medicina, de entre ellas cabe destacar; *Bichat* en 1946, *Claudio Bernard* en 1947, *Laennec* en 1954 y *Sydenham* en 1961. Y la segunda orientada a una nueva interpretación de la antropología, o dicho de otra manera, Antropología médica. Esto es lo que se planteaba en 1936⁹¹. Publica *La Antropología en la obra de fray Luis de*

⁸⁹ En la revista *Emerita*, nº 12, 1948, p. 1-28.

⁹⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 318.

⁹¹ “La perspectiva de caminar hacia una antropología por igual filosófica y médica colmaba mi ilusión. Hacer en el nivel de 1936 y de una manera multidimensional y sistemática lo que cuarenta años antes había hecho Bergson en *Matière et mémoire* –esto es: poner en relación lo que pasa en la psique y lo que acaece en el cuerpo del hombre cuando éste ejecuta las diversas actividades de su vida propia–; indagar cómo el médico, en tanto que biólogo del ser humano, podría completar lo que los psicólogos para mí entonces más atractivos, Bühler, Köhler y Koffka, Külpe, en su campo habían creado; poner orden intelectual y lograr verdadera profundidad en la revuelta doctrina de nuestra vida instintiva; estudiar cómo la enfermedad es siempre un acontecimiento vital de quien la padece, además de ser una lesión anatómica

Granada en 1946, realizando un estudio del santo y sus teorías, a la vez expositivo, comprensivo y crítico (propio del método lainiano).

A partir de 1946 Laín parece entregado al estudio de su disciplina. Es en cierto modo natural que una vez conseguida la cátedra y perfilados sus intereses científicos y profesionales se dedique por completo a ellos. Tanto es así que inicia y publica una serie de obras, cuyo contenido versa siempre entorno a medicina e historia, historia de la medicina, autores significativos..., de entre ellas cabe destacar *Vida y obra de Guillermo Harvey* en 1948, *Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática* en 1950, *La historia clínica: Historia y teoría del relato patográfico* en 1950, y por supuesto, también, inicia la redacción de *Historia de la medicina*. Este conjunto de publicaciones de ámbito estrictamente médico se iba combinando con otras, a las que él llamaba de contenido misceláneo, en las que expone pensamientos de otros autores, valoraciones, críticas, reconocimiento del valor de otros autores que le influyen o de quienes quiere dejar constancia por considerar justo, bueno y noble hablar de ellos y ellas. Entre estas obras se encuentran *Vestigios* en 1948, *Viaje a Sudamérica y España como problema* en 1949 y *Palabras menores* en 1952.

Parece ser que en torno a 1950 los proyectos de Laín se iban cumpliendo, así como las tareas que él mismo se imponía para poder asumirlos, sin desviarse de lo que él llamó sus dos metas: “cultivar empeñadamente la historia de la medicina y vivir decorosamente de ella”⁹².

Durante la década de 1950 Laín centró su actividad académica en la universidad a consecuencia de su nombramiento como Rector de la Universidad Complutense de Madrid, durando este encargo hasta 1956. Las vicisitudes políticas y estudiantiles, así como la dependencia de los poderes superiores (Ministerio de Educación) hicieron de ese rectorado una tarea difícil que con suma y profesional diligencia desempeñó Laín. Este periodo implicaba atender a tensiones políticas e ideológicas, que iban más allá de la tarea académica de Laín. Pongamos como ejemplo los intentos de restitución de

y un desorden bioquímico de su cuerpo;... teniendo en cuenta que nadie en España anda seriamente el camino a la vez antropológico, filosófico y médico por el cual pienso moverme”. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 141.)

⁹² Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 329.

algunos profesores en la universidad, intentos que fueron fallidos o por decisión del interesado –como en el caso de Zubiri– o por la cortedad de miras en la entonces jerarquía académica⁹³.

En este periodo Laín se propuso diferentes objetivos en la gestión de la Universidad. Uno de ellos, e importante a mi juicio, era la humanización de la Universidad. Consideraba que el estudiante debía formarse no solo en unas disciplinas y técnicas profesionalizadoras. Debe ante todo formarse como humanista para la humanidad. “Formulé estos seis objetivos cardinales de mi naciente gestión: progresivo robustecimiento de la unidad universitaria; cuidado eficaz de la formación profesional y exigencia constante respecto a la validez social de la enseñada en nuestras aulas; ofrecimiento de una educación cultural básica –el «humanismo» que piden nuestros días– a todos los estudiantes, o cuando menos a la mejor parte de ellos; atenta revisión de cuanto se había venido haciendo en lo tocante a la formación política y religiosa; constante esfuerzo por mejorar el rendimiento de la investigación científica de la Universidad y, como consecuencia, establecimiento de un bien pensado convenio entre esta y el Consejo; apelación constante e instante a la sociedad y al Estado en favor de la enseñanza universitaria”⁹⁴.

Tras enfrentarse a diferentes revueltas estudiantiles, unas solventadas pacíficamente y otras no tanto; después de intentar restituir a profesores en su cargo, actos fallidos cercenados por el poder político; habiéndose enfrentado directa o indirectamente a algunos obispos y tras un intento de democratización de la universidad, el rectorado de Laín cesó en febrero de 1956. Es el punto de partida de un nuevo horizonte en el pensamiento lainiano.

⁹³ “Otra visita, para mí tan importante como obligada, hice entre mi nombramiento y mi toma de posesión; porque a Xavier Zubiri, amigo y maestro fraternal, necesariamente había de comunicarle lo ocurrido y pedirle-ofrecerle, la dualidad del verbo se me impone, su ayuda personal. Más o menos, así le hablé: «Como Rector de la Universidad de Madrid, nada sería para mí más grato y honroso que verte reingresar en tu cátedra, todavía vacante. Como amigo tuyo, sin embargo, no puedo pasar de decirte lo que ahora te he dicho». Con toda amabilidad, más precisamente, con toda amistad, Xavier rehusó; desde 1942, su instalación en la vida era ya otra, y nuestra Universidad, pese a que en sus filas estuviésemos no pocos amigos suyos –entre ellos, el propio Joaquín Ruiz-Giménez– no podía ofrecerle, debo reconocerlo, albergue grato. Por timidez, y sabiendo de antemano que su actitud iba a ser la misma que la de Zubiri, no hice a Ortega análoga proposición. Más tarde, en 1953, acompañado por Sánchez Cantón, pude rendirle la pleitesía universitaria a que era tan acreedor”. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 362.)

⁹⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 363.

Desde su cátedra universitaria pretende y se propone un acceso formal que abarque desde la historia de la medicina hasta la antropología médica. Sin olvidar, evidentemente, la antropología general. Sostiene Laín que el conocimiento científico de las acciones de médico ayuda al conocimiento filosófico del hombre. Esta es una vinculación entre la antropología general y la filosófica ya presente en algunas obras de Bergson, Merleau-Ponty y Zubiri. Medicina y filosofía se unen en una relación de interhumanidad sustentada en la relación médico-paciente como personas en un entorno comunitario y social.

3.4.- Influencias magisteriales

3.4.1.- Henri Bergson

Laín considera que el inicio del siglo XX en lo que se refiere a ciencia y filosofía no se da hasta después de la Primera Guerra Mundial. A partir de ese momento entran en juego autores como Becquerel, Planck, Einstein, Bergson, Husserl, Scheler, de Vries, Driesch, von Uexküll⁹⁵. Bergson no habría podido escribir su obra *Materia y memoria* ni mostrar su antropología si no hubiese profundizado en los datos que otros autores como Lehmann, Munk, Kussmaul, Lichtheim y Wernicke le proporcionaron sobre fisiología y fisiopatología cerebral. “Todos esos datos habían sido recogidos e interpretados por neurólogos de mentalidad rigurosamente espacial y mecanicista; es decir, por hombres situados históricamente en la última consecuencia sistemática y cronológica de la actitud intelectual contra la que Bergson se alzó”... “Basta leer las referencias bibliográficas con que Bergson ilustra sus consideraciones. La concepción bergsoniana acerca del cerebro, y aun de todo el cuerpo, como un órgano destinado a transmitir al mundo material acciones espaciales y movimientos, exigía la finura localizatoria a que por entonces había llegado la neurología asociacionista, aunque luego la interpretase Bergson de modo distinto”.⁹⁶

Laín, perfectamente familiarizado con la terminología médica, como médico, como investigador, como antropólogo de la medicina y de la filosofía ve en la tesis de Bergson una aproximación más filosófica, pero a la vez, fundamentada en la ciencia médica; es a través de este binomio –considera Laín– lo que permite asumir lo humano desde un conocimiento intuitivo. “Un abandono espiritual ingenuo y amoroso al mundo objetivo en la intuición y en el pensamiento, con la firme conciencia de que el espíritu humano... es capaz de aprehender de modo evidente el ser de las cosas”⁹⁷.

⁹⁵ “Y si la Medicina contemporánea se ha movido, después del monopolio del puro naturalismo fiscalista, en torno a la idea de la vida y a la de persona, tal incipiente movimiento no ha sido ajeno a ese previo y fecundo borbotón de intuiciones que hoy vemos en la obra de Nietzsche, de Bergson y de Dilthey”. (Laín Entralgo, Pedro. *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica*. Madrid: Edic. Escorial, 1943, p. 33.)

⁹⁶ Ibid. p. 51.

⁹⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 214.

Bergson diferencia conceptualmente inteligencia e intuición; esta última es considerada como un sentimiento que permite que estemos en contacto con la realidad, es por tanto una facultad que nos ubica dentro del objeto en sí. Este conocimiento intuitivo es absoluto en palabras de Bergson. En este objeto en sí encontramos una relación de interioridad –el sujeto que intuye con la realidad objetual que es intuida–.

Me doy cuenta de que estoy pensando, me doy cuenta de que soy ese sujeto que piensa. A la vez que pienso imagino palabras, a la vez muevo la lengua aunque no pronuncie palabras, a la vez gesticulo y sigo pensando. No es un pensamiento aislado de todo mi ser. Es mi ser todo el que me lleva a hacer presente esa realidad de lo que pienso. “Me voy diciendo con mi organismo lo que por mi mente entonces pasa. Pensar no es sino dialogar con nosotros mismos a través de nuestra condición psicósomática”⁹⁸. Argumenta Laín que Bergson empezó a verlo así hablando de la función que nuestra sensibilidad intracorporal nos proporciona ya que esta nos brinda la propia percepción íntima de nuestro ser y estimula nuestra vida psíquica. Por tanto, la conciencia de mí mismo pasa por reconocer el hecho de que tengo conciencia de mi propio cuerpo, esta es la más presente realidad de mi ser y la que posibilita la relación con el otro.

La relación con la humanidad –con la comunidad– es una relación de amor de donación del ser a la propia humanidad y la propia comunidad. El amor y la intuición bergsonianas se dan en el ser humano, no en ninguna cosa en particular. La intuición por la que soy capaz de comprender algo no está en ese algo exterior –ajeno al sujeto–; se da únicamente en el sujeto. Es el ser humano intuitivo.

“El combate de Bergson contra el "saber espacial", la rebelión de Nietzsche contra la actividad espiritual que él llamaba "química de conceptos" y las primeras intuiciones de Dilthey sobre la peculiaridad metódica y, a la postre, ontológica de las "Ciencias del Espíritu", son las primeras señales del nuevo sesgo con que iba a situarse el hombre frente a la realidad. El hombre comenzaba a percibir la manquedad de los supuestos que por entonces servían de base a su existencia histórica. Empezaba para él –otra vez– la

⁹⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 296.

curiosa y terrible experiencia de advertir cómo va difluyendo⁹⁹ bajo sus plantas el suelo histórico que su peregrina naturaleza necesita. El anhelo humano del siglo XVI tuvo un último nombre: Naturaleza; el ansia que desde hace cinco decenios viene encendiéndose en el alma de los hombres, cualquiera que sea su nombre definitivo, se inició como una rebelión contra el opresor señorío de la pura «naturalidad»¹⁰⁰.

No solo somos naturaleza –física–, somos algo más que naturaleza humana. Somos una biología humana, una biografía humana, un ser personal que está presente en la relación médico-enfermo. Esta relación es también relación de médico-enfermo en comunidad y en sociedad.

Laín tiene presente la concepción bergsoniana del tiempo que aplica a la idea de la esperanza humana, una esperanza que es común, comunidad y comunitaria. El tiempo en que está el ser humano es un tiempo medido como lo es el de un reloj. En este sentido es una racionalización maquinal, es pensar la duración, es la yuxtaposición. Por otro lado, y lo que es más importante para Laín –igual que para Bergson– es lo “vivido”. Lo vivido genera nuestra propia existencia, es nuestro impulso vital. Nuestro porvenir, en tanto que futuro deseado, es una fuerza vital e interior. El porvenir se nos muestra según dice Laín “bajo dos formas distintas: como futuro previsto o sabido y como futuro vivido”¹⁰¹.

La actitud del médico y en el caso de Laín la del pensador, humanista y filósofo debe ir más allá de la percepción meramente espacial del enfermo. Porque el enfermo no es una herida, una patología o un cuerpo que tras el sufrimiento yace inerte en un espacio determinado. La percepción de ese enfermo se concreta en su pasado, en su vida, en su historia, en la propia narración del padecer de su dolencia. No hablamos de una herida, hablamos de la persona que siente dolor en esa herida y a través de esa herida. No es lo mismo interpretar al ser humano como aquel que tiene una herida en su cuerpo, donde lo importante es la herida, que interpretarlo como el ser que recuerda, padece, siente,

⁹⁹ Difluir: del latín *diffuere* ‘extenderse’. Difundirse, derramarse por todas partes. Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.^a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>.

¹⁰⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica*. Madrid: Edic. Escorial, 1943, p. 59.

¹⁰¹ Laín Entralgo, Pedro. *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama - Labor, 1978, p. 36.

explica, verbaliza... es por tanto una nueva interpretación del enfermo como la historicidad que vive, como la secuencia temporal de lo que ha experimentado y experimenta en su dolor, en su herida, en su dolencia. Por tanto, su ser humano se muestra a través de su ser en el tiempo. El ser humano lainiano no es solo un ser espacial y material, no es la “cosa” sobre la que sucede o ha sucedido algo; es ante todo un ser en el tiempo, con sus manifestaciones, su ser es su propia historia, su ser es su propia narración, su ser es a la vez la vivencia pasada en el espacio y las progresivas narraciones –que de sí mismo– hace en el tiempo. Tal y como había leído en *Materia y memoria* de Bergson, así lo actualiza en una de sus primeras obras.

Mencionaré en último término y para concluir estas referencias a Bergson dos citas en las que Laín expresa su voluntad de profundizar en el pensamiento o al menos en la metodología que utiliza el propio Bergson. En la primera hace referencia a su carácter de pensador europeo, europeizador y europensador; y en la segunda profundiza en la indagación fenomenológica y sobre todo en la figura e influencia zubiriana.

“No solo como queda dicho se expresó intelectualmente mi paulatina mutación ante la vida histórica de España y Europa durante el bienio 1944-1946. El horizonte de mi inteligencia, ampliamente europeo, dentro de sus indudables limitaciones, con anterioridad al 18 de julio de 1936, se había germanizado excesivamente desde 1939. La librería de Kadner en la calle de Serrano era por entonces mi principal ventana hacia el mundo transpirenaico. Pero con la creciente dedicación a mi disciplina académica, una íntima exigencia me movió hacia la reconquista intelectual de Francia e Inglaterra; sobre todo, de Francia. Bergson y Maritain, no cuento *Candide*, *Gringoire* y *Les Nouvelles Littéraires*, ¿no habían sido acaso dos importantes polos de mis lecturas anteriores a la guerra civil? Quien no tenga en cuenta esta honda vicisitud de mi vida anímica, no podrá entender que fuesen precisamente *Bichat*, *Claudio Bernard*, *Harvey* y *Laennec* los primeros títulos de mis «Clásicos de la Medicina», y no *Virchow* o *Johannes Müller*, autores que aquellos días yo tenía tan a la mano como los cuatro antes mencionados. Desde entonces, véase el contenido de mis libros, nunca he sido infiel a mi compromiso y mi deber de conducirme –o de intentarlo, al menos– como europensibus europensior”¹⁰².

¹⁰² Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 336.

“El permanente propósito de integrar –trascendiendo especulativamente los datos de la ciencia e inquiriendo la correspondencia objetiva de los datos de la conciencia– los hallazgos de la antropología positiva y las intuiciones de la indagación fenomenológica. A mi modo, he procurado moverme en la línea metódica de Bergson, Merleau-Ponty y, sobre todo, de Zubiri, cuyo magisterio tan decisivo ha sido en el curso de mi vida intelectual”¹⁰³. En esta notación manifiesta de manera clara y evidente la influencia de Zubiri, además de Bergson y Merleau-Ponty. En apartados posteriores ampliaré este magisterio zubiriano, ya que, a partir de diferentes lecturas, clases, charlas con Zubiri Laín considerará que la combinación filosófica y científica la encuentra y fundamenta en el pensamiento zubiriano.

3.4.2.- Wilhelm Dilthey

Como si fuese la historia de una historia aparece la vinculación de Laín con Guillermo Dilthey –como él solía escribir–. El planteamiento de Laín parte de una pregunta ¿Qué es la historia? Una pregunta para argumentar desde la historia de la medicina, una pregunta que preparó para las oposiciones a su cátedra. Influenciado por Ortega conoce y lee a Dilthey y ello le lleva a escribir un artículo referenciado en la bibliografía de Juan Padilla con el título: *Dilthey y el método de la historia*, en «Boletín Bibliográfico» (editado por el Instituto Alemán de Cultura, Madrid), X/1-2 (1942) 3-16. En cambio en *Descargo de Conciencia* explica Laín que “los capítulos preparados para esa “Memoria” correspondientes a la historiología de Dilthey y a la de Rickert aparecieron en mi libro *Vestigios* de 1948”¹⁰⁴.

Siguiendo el pensamiento alemán post-kantiano y diltheyano, argumenta Laín que el ámbito cultural alemán nunca aceptó el positivismo francés pero la fidelidad a su propia tradición filosófica los obligó a drásticas modificaciones. Por eso el talante positivista en Alemania adquirió perfiles específicos que le diferenciaron del movimiento francés. Uno de esos perfiles fue el neokantismo, y otro, el que inauguró Dilthey, y aunque hubo más, estos dos fueron los más significativos, porque en ellos está el origen de la

¹⁰³ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 482.

¹⁰⁴ Ibid. p. 309.

distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura, que fueron muy importantes en el siglo XX y que tanto influyeron en la obra de Laín.

El neokantismo fue el intento de positivizar la filosofía kantiana, o de pasar a Kant por el positivismo y a la vez superar el positivismo a través de Kant. Estos conceptos no son completamente adecuados a la realidad, y esta idea, se encuentra en la obra de Laín repetidas veces y nos dice que nuestro concepto de naturaleza es necesariamente imperfecto e inadecuado. No existe la adecuación total.

Kant distinguió entre entendimiento y razón, y consideró que la función de la razón es elaborar “ideas reguladoras”. Estas ideas reguladoras son algo así como las grandes categorías que nos permiten ordenar los fenómenos. Los neokantianos aceptaron esto y una de sus conclusiones es que la mente humana proyecta siempre y necesariamente un mundo ideal, perfecto en el que pueden vivir plenamente todos y cada uno de los seres humanos. Este ideal es cognoscitivo y lógico, estético y ético. En él hay valores que se imponen sobre sus opuestos, como la verdad sobre el error, la belleza sobre la fealdad, la bondad sobre la maldad... la obligación moral de todo ser humano es hacer real ese mundo lo antes posible. De ahí que los neokantianos se involucraran activamente en la política, defendiendo las opciones socialistas. Esto, y el hecho de que la mayor parte de estos autores fueran de origen judío, hicieron que desaparecieran estas ideas en la época del nacionalsocialismo alemán o como suele escribir Laín, época nazi.

Laín consideró siempre que el neokantismo había sido un paso, un paso solo, un paso en la superación del positivismo. De ahí que tras exponer sus ideas principales, resalte su insuficiencia.

La importancia del neokantismo en la cultura alemana del siglo XIX y primeras décadas del XX, resulta hoy difícil de imaginar. Ello se debe a que desapareció de raíz durante el periodo nacionalsocialista. Laín lo conoció bien, tanto en su vertiente filosófica, como en su aplicación a la historia de la medicina y a la antropología médica. Junto a todo esto se desarrolló en Alemania otro movimiento paralelo, el que inició Wilhelm Dilthey con la constitución de las llamadas ciencias del espíritu. La influencia de Dilthey en España fue muy importante sobre todo por el apoyo de Ortega en la *Revista de Occidente* en diciembre de 1933-enero de 1934, en la que dice: “El 19 de noviembre

(1933) se cumplen cien años del nacimiento de Guillermo Dilthey. Este nombre goza aún de tan escasa resonancia fuera de Alemania que no es ocioso orientar, desde luego, al lector advirtiéndole que Dilthey es un filósofo y, además, que es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX¹⁰⁵. “Quien desee conocer dónde se inserta, cómo crece y qué significa la obra de Dilthey en la historia del pensamiento filosófico, así como sus excelencias y limitaciones, hará bien en leer estos valiosos capítulos de Ortega, primeros de un libro que, por desdicha, solo en ellos ha visto la luz”¹⁰⁶.

Dos conceptos fundamentales, ampliamente trabajados por Ortega a lo largo de toda su obra, constituyen la trama de la amplia obra diltheyana: los de “vida” e “historia”. Ambos le parecían al joven Laín imprescindibles para elaborar lo que él iba buscando, una genuina teoría del ser humano a la altura de los tiempos. Lo que Laín intenta hacer en medicina es esto, superar el mero enfoque científico-natural del hombre enfermo, echando mano de las ciencias del espíritu elaboradas por Dilthey¹⁰⁷: la psicología y la historia.

Las ciencias de la naturaleza investigan la realidad de las cosas, por eso son explicativas, pero hay otra dimensión que no coincide con su realidad natural: “el sentido”. El sentido no se explica; se “comprende o no se comprende”.

El sentido es siempre sentido en la “vida”¹⁰⁸, no entendida como realidad biológica sino como realidad biográfica, histórica; la vida es el contexto del sentido, es unidad de

¹⁰⁵ Ortega y Gasset, José. “Guillermo Dilthey y la idea de vida”, *Revista de Occidente*, nº 126, 1933, p. 241.

¹⁰⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 213.

¹⁰⁷ “Proclama Dilthey muy abiertamente: «Yo no explico la creencia en el mundo exterior a partir de una conexión del pensamiento, sino desde una conexión de la vida dada en el ímpetu, la voluntad y el sentimiento». Vista desde dentro, la unidad de la vida animal y de la vida humana puede ser reducida a un «haz de ímpetus, sentimientos de placer y desplacer y voliciones». El hombre, añade en otra página, es ante todo un «sistema de ímpetus» que compelen a su satisfacción, promueven el movimiento del cuerpo y de modo más o menos brusco topan con la resistencia que siempre ofrece el mundo exterior; y así la colisión de «impulso y resistencia» es el último y más verdadero fundamento de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior. La vieja doctrina acerca del carácter primario del tacto respecto de los restantes «sentidos corporales» parece quedar explicada por estas reflexiones”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 153.)

¹⁰⁸ “Para Dilthey, la realidad primaria es la vida; una realidad anterior a la conciencia y más amplia que ella, susceptible de descripción filosófica en cuanto inicialmente actualizada a través de sus dos categorías principales: la significación y la fuerza. «Significación» es ahora el peculiar modo de la relación que dentro de la vida tienen las partes con el todo. Atañe inmediatamente esta categoría al presente y al pretérito del vivir, y constituye el fundamento ontológico de su comprensibilidad. La vida es

sentido. Los acontecimientos cobran sentido en la vida, en la trama de la vida. Arranca Dilthey de una idea básica para su obra entera: la idea de la vida. No se trata de la vida de este o del otro hombre, ni de la mía, sino de aquello que hay común en la vida de todos los hombres. Vida es la existencia viviente del hombre genéricamente considerada. «La vida consiste –dice una vez– en la acción recíproca de las unidades vivientes»¹⁰⁹, y además, como la vida misma, el sentido va cambiando. Es decir, el sentido es “histórico”.

La historiografía clásica había distinguido tres momentos en el análisis histórico: la heurística, investigación de las fuentes históricas, su crítica interna y externa y su interpretación que fue llamada hermenéutica¹¹⁰. Para Dilthey es el momento fundamental de la labor histórica, y solo a través de ella puede aclararse el sentido de los acontecimientos históricos.

Dilthey dedicó un enorme esfuerzo a dotar de contenido “la hermenéutica” pero como la comprensión no se alcanza nunca de modo pleno, la labor de la hermenéutica no tiene término; es una tarea inacabable. Este es el origen del llamado “relativismo diltheyano”. La propuesta de Dilthey es la construcción de una “crítica de la razón histórica”¹¹¹.

Todo esto tuvo su repercusión en medicina y fue Freud el que inició esta tarea con su “Interpretación de los sueños” publicada en 1900. Ya que la vida es expresión, y expresión escrita, la vida es interpretación en medicina; la interpretación que de sí mismo hace el paciente y la interpretación que hace el médico sobre el paciente y su interpretación. “Como la vida del espíritu solo encuentra en el lenguaje su expresión completa y exhaustiva, y esta es por ello la única capaz de ofrecernos una aprehensión

comprensible en cuanto significante. Menos estudiada que la significación, pero acaso más radical que ella, la categoría de «fuerza» se hace patente en cuanto la vida tiende activamente hacia el futuro; ella preside, por tanto, la paulatina realización de nuestras múltiples posibilidades inmanentes”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 156.)

¹⁰⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 216.

¹¹⁰ “La hermenéutica nos ofrece, pues, el conocimiento científico de la individuación histórica, así como el arte y la poesía lo logran por el costado estético”. (Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 221.)

¹¹¹ “Dilthey se propone, pues, partir de la oposición kantiana entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, y edificar a radice este último mundo, esta «otra mitad del globus intellectualis», como él decía. El intento supone, por tanto, la existencia de un «ente histórico» irreductible al «ente natural» y necesidad de nuevas categorías, nueva psicología, nueva teoría del conocimiento y, a la postre, nueva ontología. A ese ente inédito le llama Dilthey la vida. Su modo de aparecer es la historia”. (Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 215.)

objetiva, la interpretación culmina en la de los restos escritos de la existencia histórica. Este arte es el fundamento de la filología. Y la ciencia de este arte es la hermenéutica”¹¹².

Para Laín este ámbito de las ciencias del espíritu es de particular importancia en campos como el de la medicina. El positivismo intentó por todos los medios hacer de la medicina una ciencia de la naturaleza. Laín cree que eso no es correcto y luchó por demostrar que la salud y la enfermedad no pueden entenderse como hechos naturales, sino que son también fenómenos culturales o espirituales. Ese es el objetivo del primer capítulo de su libro *Medicina e historia* de 1941. Su objetivo es demostrar, siguiendo a Dilthey, que la medicina no es una ciencia natural, que es sobre todo una ciencia del espíritu. Laín cree que el historicismo resulta insostenible sobre todo en medicina y parte de la propuesta realizada por Meinecke: “la salida del historicismo consiste en saltar verticalmente desde el instante vivido a la eternidad”¹¹³.

Laín cree necesario superar el historicismo y como católico considera posible fundar de un modo preciso el momento sobrehistórico o transhistórico de la vida humana, y piensa que para ello hay que partir de los análisis de Heidegger que han desvelado el fundamento y el límite de la historicidad diltheyana. Esta dimensión transhistórica del ser humano se fundamenta según Dilthey en la temporalidad y el despliegue de la vida¹¹⁴ humana, ambos constituyen la estructura de la vida humana.

La historicidad tiene necesariamente un fundamento y un límite ¿Cuál? La respuesta heideggeriana es, cuando menos, oscura. En Heidegger es más claro el análisis de la existencia humana que la respuesta al problema del fundamento. Pero en este punto Laín tendrá otros maestros, el más importante será Max Scheler.

¹¹² Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 222.

¹¹³ Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México Cd: Fondo de cultura económica, 1943, p. 492.

¹¹⁴ “La vida, por el mero hecho de ser, significa algo expresivamente para sí misma y en sí misma, y lo hace a través de la «vivencia». En la vivienda de mi propia vida se me hace ésta significativa, se me expresa; en la vivencia de los otros hombres y de las obras de los hombres se me significa y expresa la vida como entidad genérica”. (Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 218.)

3.4.3.- Eugeni D'Ors

La figura histórica, política, cultural e ideológica de Eugeni D'Ors se muestra compleja en su tratamiento, desde su estrecha vinculación con Cataluña hasta su, aún más estrecha, vinculación e implicación con el régimen de la dictadura franquista. Laín conoció a D'Ors en Pamplona y lo ubica dentro de la tríada de autores que influyeron en su pensamiento. “Tres nombres –con el tiempo, tres personas a las que directamente había de tratar– se dibujaron por entonces en mi horizonte de lector español: Ortega (Ortega y Gasset para quienes no estábamos cerca de él), D'Ors (Eugenio D'Ors para sus lectores provincianos), y como sorprendente estrella auroral, por lo que de él comenzaba a oírse, un recientísimo catedrático exquisitamente llamado Xavier Zubiri”¹¹⁵. De ellos considero que la personalidad filosófica que más influye en Laín es Zubiri, pero estas cuestiones seguro aparecen más adelante en el documento inédito *Persona y comunidad*.

Siguiendo con Eugeni D'Ors, dice Laín, “He leído con atenta curiosidad el *Almanach des Arts* que acaban de publicar D'Ors y Lassaigne”¹¹⁶. D'Ors tuvo una enorme influencia en la generación de intelectuales falangistas y según explica Dionisio Ridruejo el aparato político de la España de Franco le debía la mitad de sus ideas. Pero estas ideas realmente las toma de otros autores que a él le influenciaron, como Charles Maurras, con su nacionalismo integral, y Georges Sorel, con su sindicalismo revolucionario que debía ser aceptado irrefutablemente por todo el colectivo social.

Los falangistas ya habían leído las ideas de Eugeni D'Ors en los años de la República y al comenzar la Guerra Civil dirige una tertulia en la Pamplona¹¹⁷ militarizada, donde disponía de un par de acólitos: A. M. Pascual e Yzurdiaga y de media docena de amigos

¹¹⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 45.

¹¹⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Vestigios*. Madrid: EPESA, 1948, p. 292.

¹¹⁷ “Eugenio D'Ors en Pamplona. Todo un capítulo merecería el tema. Para tres personas –Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco y yo; Luis Felipe se nos unió pronto–, un diario o casi diario regalo de inteligencia en acto, ironía sutil, maestría gnómica, fina europeidad. No sé si nuestra relación directa con él nos enseñó cosas fundamentales que se añadieran a las que en su obra escrita ya habíamos leído; acaso el cotidiano oficio de la glosa y la constante servidumbre al ejercicio del ingenio se hubiesen tragado antes de nacidas muchas de las que su enorme talento le permitió decir; tal vez fuese ya demasiado tarde cuando, tras tantos años horros de lectura y meditación esforzadas, pretendió con *El secreto de la filosofía* reconquistar el tiempo perdido; puede ser, en fin, que las chispas de ese ingenio sean para nosotros el único legado de aquellos meses de asiduo trato con él”. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 194.)

oyentes entre los que se encontraba Laín. Más tarde en Madrid, ejerció en aquellos años una especie de función principesca en el pequeño grupo de intelectuales salvados de los desastres de la guerra, y precisamente ese grupo de intelectuales falangistas fueron los grandes defensores de D'Ors que pronto comenzó a sufrir el rechazo y el desprecio del pensamiento reaccionario de la postguerra. Dice Laín que en 1937 cuando D'Ors pasó de París a Pamplona debió pensar “esta es mi hora”, y así pareció demostrarlo con su gestión en la Dirección General de Bellas Artes. Pero D'Ors no podía ser “el intelectual” de la España de Franco y menos todavía el ideólogo de la cultura del nuevo régimen.

Parafraseando a Diego Gracia, Eugeni D'Ors fue un maestro para los intelectuales falangistas, un mal ejemplo para el nacionalismo católico y un personaje incómodo para el régimen de Franco. El filósofo que había ingresado en Falange, durante la guerra, y cuyo *Glosario* “de los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta” es desde el punto de vista religioso de la más pura ortodoxia, tuvo la ocurrencia de afirmar en el diario falangista, *Arriba*, que eran necesarios los herejes. De inmediato la Iglesia se lo tomó por lo tremendo, y acusó a D'Ors de ser él mismo un hereje muy peligroso.

Laín recibió la influencia de D'Ors. Conocía su obra, leyó sus textos, admiró su ingenio y su saber, pero nunca lo tuvo como un gran filósofo o como uno de sus maestros, y el hecho de que coincidieran en Pamplona hizo que en el periodo falangista de Laín, fuera muy palpable el influjo orsiano, que leyó e interpretó a D'Ors de un modo muy peculiar desde la filosofía de Max Scheler. La “Catolicidad hispánica” de D'Ors la entendía Laín en y desde los valores de Scheler.

Entre 1935 y 1939 prevaleció el concepto orsiano de cultura, que muy pronto desplazaron, en el pensamiento de Laín, la autoridad de Heidegger y del último Ortega. El desplazamiento de D'Ors por Ortega y Heidegger fue tanto más drástico cuanto que se trataba de pensamientos incompatibles¹¹⁸. Lo que Ortega y Heidegger consideraban esencial como la vida en su historicidad y la existencia en su temporalidad, para D'Ors

¹¹⁸ “Me limité, pues, a ir madurando y perfilando en mi intimidad las tesis que tan tajantemente antes he consignado, a refugiarme en la coartada de un nuevo arbitrio político-cultural, a liquidar sin pena ni gloria empresas intelectuales que la realidad misma había convertido en absurdas, a practicar un distanciamiento coloquial e irónico respecto del mundo en torno y –eso, sí– a trabajar seriamente en lo mío”. (Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 301.)

era lo opuesto a la verdadera filosofía que busca siempre lo eterno, la sobre-temporalidad.

Algunos de los primeros escritos filosóficos de D'Ors giran en torno al análisis de la acción humana, muy influido por la lectura de Blondel. D'Ors considera insuficiente la explicación que desde finales del siglo XIX venía dando de ella el pragmatismo. Según esta, la acción del ser humano tiene siempre por objeto la búsqueda del rendimiento y la utilidad con el objetivo de satisfacer las necesidades humanas. D'Ors acepta que, en efecto, el ser humano tiene necesidades, y tiene que satisfacerlas, por lo que ha de buscar la optimización del resultado de sus acciones. Pero hay otra dimensión, otro nivel, en el que se encuentra lo que está más allá de las necesidades. En él se encuentran por ejemplo el juego y el lujo, y aquí el ser humano no actúa movido por necesidades materiales o biológicas. Es el nivel propiamente creativo, y ahí está la diferencia entre la obra de arte y el trabajo. La primera está regida por la libertad –la potencia individual, el juego–; la segunda por la necesidad –es decir, la resistencia y el trabajo–. Tal es el argumento de su ensayo *“La filosofía del hombre que trabaja y juega”*. En él recoge diferentes textos anteriores a 1914. Ambas dimensiones –el trabajo y el juego– están indisolublemente unidas, pero la “necesidad” es la específicamente humana. La acción humana integra esas dos dimensiones, y en consecuencia no está determinada solo ni principalmente por el elemento pragmático y utilitario que es el menos humano. De ahí que toda la acción del ser humano pueda considerarse invención, creación y consista por ello, no solo en necesidad sino también en lujo y en juego. Este residuo que hay más allá de la acción puramente mecánica de las necesidades utilitarias, es lo que llama D'Ors “libertad”. El pragmatismo no ha sabido advertir esto, lo cual explica el fracaso pragmático a la hora de explicar fenómenos como la religión.

La tesis de D'Ors al analizar la obra del pragmatista William James es que su análisis psicológico de la religión es por completo insuficiente, dado que utiliza para estudiarla los métodos propios de la psicología, que no pueden conducir más que al fracaso. La religión es otra cosa y para D'Ors se halla necesariamente en el orden de la libertad, no en el de la necesidad. El “homo sapiens” es a la vez “homo faber” que trabaja, y “homo ludens” que juega. Son dos dimensiones inseparables y su articulación es lo que D'Ors llama “dialéctica”.

Eugeni D'Ors es un enamorado de la cultura latina a la que considera superior a cualquier otra. El mediterráneo es orden, ritmo, claridad, luz, belleza, forma, medida, fue la cuna del clasicismo greco-romano. Frente a él se levanta el mundo de lo oscuro, irracional, inconsciente, telúrico, deforme y desmesurado. Considera que el primero es el greco-romano¹¹⁹ y el segundo el germánico. Es, según D'Ors, la lucha entre la razón y la emoción.

Para D'Ors la vida es el pulimento de la imagen o figura que todos hacemos de nosotros mismos, lo que hacemos con nuestra naturaleza, con nuestro ser, con nuestras interacciones, y a eso le llamamos cultura, y es cultura porque su objetivo es el de labrar nuestra propia "es-cultura", ya que se trata de quitar lo que le sobra al enorme bloque pétreo en el que se encuentra inmersa y escondida nuestra propia personalidad.

Toda la filosofía de D'Ors gira en torno del "ideal", todo aquello que nosotros podemos, debemos, y tenemos que hacer con nuestra propia naturaleza. Por eso él se considera un "idealista" y podemos profundizar en su pensamiento y en su estética, y ver la importancia que tienen para él, la línea, la figura, el perfil, el contorno, la forma. Lo irracional se sabe dónde empieza pero difícilmente a dónde conduce; y para él, la razón del corazón conduce necesariamente al desorden, mientras que la pasión de la cabeza es fuente de orden.

El orden, la proporción, es la gran conquista griega, es el conocimiento racional y universalizable, es decir, católico en su sentido original y etimológico. La catolicidad es una teoría para D'Ors anterior al cristianismo y, consecuentemente, universal. La catolicidad griega no era cristiana, y en el cristianismo está la lectura católica y la lectura protestante. Para D'Ors la protestante es el triunfo de la variabilidad, el desorden, la anarquía, el caos, la desmesura, a diferencia de lo que sucede en el catolicismo, que es en todo orden, norma, dogma, ritmo, medida...

¹¹⁹ "Eugenio D'Ors ha escrito que en España todo es obra de romanos o del siglo XVIII. No es muy cierta la sentencia, mas algo hay certero en ella. Porque lo que no hizo el siglo XVIII ya no lo ha hecho nadie, al menos hasta el XX". (Láin Entralgo, Pedro. *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo*. Madrid: Editora Nacional, 1943, p. 27.)

A partir de aquí cabe deducir consecuencias políticas y religiosas. Por un lado está el Norte romántico, es decir, germánico¹²⁰, protestante y por otro, el sur clásico¹²¹, romano, católico. En el orden religioso D'Ors llega a una defensa apasionada de los ritos, ritmos, y normas de la tradición católica. En cambio en el orden político, el fruto del Norte es el liberalismo y la democracia; el del Sur, el imperio de la norma, de la razón y al mando de los valores, de la jerarquía. “Lo que no es tradición es plagio”, es uno de sus más famosos apotegmas y por tradición, entiende la tradición eterna, la que procede de Roma, ya que el gobierno es imposible sin el auxilio de la revelación.

Frente a lo que él llama “parlamentarismo tradicional” grita desafiante: “hacer la contrarrevolución no es hacer una revolución contraria, es lo contrario de la revolución”; “no era preciso hacer un siglo XIX contrario, era preciso hacer lo contrario que en el siglo diecinueve”¹²².

Eugeni D'Ors fue claramente un tradicionalista y un contrarrevolucionario. Todo lo que no era tradición, para él, consistía en plagio. Lo que está defendiendo es una nueva manera de entender la cultura. Para ello necesita el refuerzo de intelectuales. Consecuentemente, en el grupo de Pamplona, jóvenes intelectuales de mentalidad más o menos tradicionalista, todos confesos católicos y con inquietudes literarias y estéticas, el mensaje de D'Ors prendió como la pólvora. De él aprenden lo que cabe llamar la religión de la “catolicidad”, de la jerarquía, de la autoridad, de la corrupción de la naturaleza humana, de la necesidad de sumisión a fuertes normas... era el tipo de religiosidad que se necesitaba en aquellos momentos de la naciente España del franquismo.

Todo esto fue vivido por Laín en esos años –los años de Pamplona–. Su religiosidad anterior, franciscana, era demasiado desordenada, arbitraria, libre. Ahora se impone la

¹²⁰ “Letra fría y formal fue, por ejemplo, el neokantismo y casi lo es el desvitalizado catolicismo de Maritain y Bernanos. Letra tocada de soberbia, el racionalismo excluyente del ilustrado dieciochesco, que cree poder «dominar» con sólo «razonar»”. (Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo*. Madrid: Editora Nacional, 1943, p. 123.)

¹²¹ “Es probable incluso que sin pasión y entusiasmo –desordenados, a veces– no sea posible la genialidad fecunda en la obra de la inteligencia. Los griegos, menos “intelectuales” de lo que la gente cree, nos enseñaron que la primera condición de la mente pensadora es una *filia*”. (Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo*. Madrid: Editora Nacional, 1943, p. 122.)

¹²² D'Ors, Eugeni. *El valle de Josafat*. Madrid: Espasa-Calpe, 1961. En Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 166.

autoridad, el mando, la jerarquía. Pero por más que influyera en los jóvenes falangistas, D'Ors no era el maestro intelectual que buscaban y necesitaban. Su rigor intelectual no les acaba de convencer y su tipo de vida, desordenado y caótico, tampoco. Como recuerda Laín en *Descargo de conciencia*: «Eugenio –ha dicho con frecuencia José María de Cossío–, más que una persona es un espectáculo»¹²³.

Por eso sería un error ver en D'Ors el mentor filosófico de este grupo generacional y sobre todo de Laín. Eso explica que en el recuerdo de sus maestros, en 1990, Laín escribiera: “Aunque le traté con alguna amistad, le leí y le admiré, no puedo decir que en el orden intelectual fuese Eugeni D'Ors maestro mío. Entre los pensadores españoles, me he sentido más motivado por la línea Unamuno-Ortega-Zubiri”¹²⁴.

Laín, el más filósofo de todos los falangistas de Pamplona y Burgos, recibe el magisterio orsiano, sobre todo el estético, pero no se conforma con él. Desde el punto de vista filosófico lo considera un autor estimable, pero falto de rigor, rigor que ve en el joven filósofo que él más admirará, Xavier Zubiri. Por eso cabe decir que el maestro filósofo del grupo, y sobre todo de Laín no fue D'Ors, lo fue Zubiri. El núcleo fuerte del pensamiento era zubiriano, lo importante es que todo lleva a la valoración de lo religioso como primordial, con desdén hacia lo laico por intrascendente, y a diferencia de Ortega el trasfondo de la reflexión de Zubiri siempre estuvo, si no en la religión, sí en el ámbito de la transcendencia.

3.4.4.- Martín Heidegger

¿Desde cuándo hablamos de la influencia de Heidegger en el pensamiento de Laín?
¿Cuáles son las obras en las que más explícitamente se ha inspirado, ha comentado y utilizado? ¿Cuáles son sus conclusiones?

¹²³ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 209.

¹²⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de lectores, 1990, p. 377.

Laín escribió un pequeño, pero en absoluto ineludible, artículo que llevaba por título *Mi Heidegger*¹²⁵. En él recuerda cuál fue su primera aproximación al pensamiento de Martin Heidegger.

Entre las lecturas filosóficas que Laín realizaba antes de la guerra civil (1936-1939) se encuentran diferentes números de Revista de Occidente y algunos números de otras revistas de ámbito cultural. En ese tiempo llegó a sus manos un librito titulado *Tragische existenz (Existencia trágica)*, de A. Delp¹²⁶. Posteriormente escribe Laín: “Mi contacto formal con el pensamiento de Heidegger tuvo lugar cuando compuse mi tesis doctoral en medicina”, tesis que lleva por título *El problema de las relaciones entre la medicina y la historia*. La Tesis Doctoral de Laín fue escrita entre 1939 y 1941. Francisco Roger Garzón, en su artículo “El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo”, dice: “Se doctora en medicina en Madrid en el año 1941 con la tesis “*El problema de las relaciones entre la medicina y la historia*” y se publica en el mismo año con el título *Medicina e Historia*”.

Por otra parte, escribe Laín un artículo titulado «Quevedo y Heidegger», publicado en *Jerarquía*, número tercero, 1938, págs. 197-215. La cuestión antropológica, qué es el ser humano, sus manifestaciones, su vida, sus dimensiones, su eternidad, su libertad, su esperanza, el amor... es decir, todos los temas circundantes al ser humano son objeto de estudio en Quevedo. Hay diferentes trabajos y de distinta índole sobre Quevedo y su interpretación del ser humano. Laín, siguiendo a otros autores, también hace su estudio. Con profundidad se adentra Laín en la antropología de dos grandes pensadores, Quevedo y Heidegger. Es un estudio de confrontación. En 1948 publica en *Cuadernos Hispanoamericanos* un ensayo bajo el título: “La vida del hombre en la poesía de Quevedo”. También fue publicado posteriormente en su libro: *La aventura de leer* (CoI. Austral, Madrid 1956, pp. 11-47). Salvadas las referencias bibliográficas, lo que nos importa es que Laín advierte en Quevedo dos actitudes muy distintas, una *quoad vitam* y otra *quoad ens*. En cuanto a la primera, *quoad vitam*, Quevedo se muestra profundamente pesimista ya que ve la vida humana bajo una triple perspectiva de incertidumbre, fugitividad e inconsistencia. En cuanto a la segunda, *quoad ens*,

¹²⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Mi Heidegger*. *El País*, Jueves 25 de octubre de 1989.

¹²⁶ Alfred Delp fue un sacerdote católico jesuita que en su obra *Tragische existenz* (Existencia trágica) criticaba el existencialismo de Martin Heidegger. Fue ejecutado el 2 de febrero de 1945 por formar parte activamente del Círculo de Kreisau (grupo de resistencia clandestina dentro de la Alemania nazi).

argumenta que la vida está abierta a la esperanza. *Ens* de esperanza, *ens* proyectado en Dios y a Dios: “Pues bien: por el camino de esta fe cristiana busca definitivamente Quevedo el alivio de su cuidado de hombre. Cristianamente los interpreta en su traducción y paráfrasis al Cantar de los Cantares –tu nombre es tu perfume derramado, que guardó el olio y repartió el cuidado– Dios repartió entre los hombres el cuidado y se reservó el óleo capaz de curarlos de su más radical dolencia”¹²⁷.

Laín argumenta que debe compararse la quintaesencia de Quevedo al origen del cuidado de existir humanamente (*Cura –tener cuidado de–*) con la fábula de Hyginus que menciona Heidegger en *Sein und Zeit (ser y tiempo)*. Escribe Heidegger: “Este testimonio preontológico cobra una especial significación por el hecho de que no solo ve el “cuidado” como aquello a lo que el Dasein (existencia del ser ahí) humano pertenece “durante toda su vida”, sino porque esta primacía del “cuidado” se presenta en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra originaria de la que procedemos) y espíritu (trascendencia proyectada). *Cura prima finxit*: este ente tiene el “origen” de su ser en el cuidado. *Cura teneat quamdiu vixerit*: este ente no queda abandonado por su origen, sino retenido por él y sometido a su dominio mientras “está en el mundo”. El “estar-en-el mundo” tiene la impronta del ser del “cuidado”. Recibe su nombre (*homo*) no en consideración de su ser, sino por relación a aquello de que está hecho (*humus*). En qué consista el ser “originario” de lo así configurado, lo decide Saturno, el “tiempo”. “La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en *aquel* modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*”¹²⁸.

Enlazando con la perspectiva de la esperanza humana encontramos una valoración sobre angustia y esperanza en Heidegger dentro de la obra de Laín *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* publicada en *Revista de Occidente* –Madrid– en 1956. Su segunda edición fue impresa tan solo dos años más tarde en 1958, y de nuevo incluido el texto en la primera selección de obras de Laín en el volumen que lleva por título *Obras* de la editorial Plenitud –Madrid– en 1965. Nos recuerda en el prólogo a la

¹²⁷ Laín Entralgo, Pedro. “La vida del hombre en la poesía de Quevedo”. *La aventura de leer*. Madrid: Espasa Calpe, 1956, p. 37.

¹²⁸ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. México Cd: Fondo de cultura económica, 2015, p. 219.

primera edición el origen de su contacto intelectual con Heidegger, la importancia del modo de ser de la pregunta¹²⁹ que nos lleva a cuestionarnos algo y la creencia que nos lleva a una existencia concreta sobre ese algo¹³⁰.

Encontramos referencias a Heidegger en otras obras, pero no como elemento nuclear sino como ayuda para argumentar otras investigaciones. Entre ellas en *Cuerpo y Alma* realiza su indagación sobre la estructura dinámica del cuerpo humano. Se plantea cuestiones últimas, es decir, de aquellas que no puedes no plantearte. Una argumentación heideggeriana: “la pregunta es la forma suprema del saber”¹³¹ y otra argumentación lainiana “para la mente humana, lo cierto será siempre penúltimo y lo último será siempre incierto”. Aclara Laín de la siguiente manera: “Fiel al sentir de la primera, conforme a lo que parece supremo en el actual saber acerca del cuerpo humano he tratado de llegar a las preguntas, también supremas, que ese saber plantea. Sometido por otra parte al imperativo de la segunda, me he esforzado por responder más allá del saber científico y filosófico, a lo que de incierto y último siempre ha de tener la respuesta a las preguntas supremas. Modesta, pero honesta y rigurosamente, en todo momento me he movido hacia la realización de un medular anhelo científico de Cajal y, a la vez, hacia la conclusión de un inacabado empeño filosófico de Zubiri”¹³².

Continúa Laín preguntándose por la materia y por el ser en oposición a la nada o el no ser. Para clarificar su punto de partida sobre la materia, materia física –la física no

¹²⁹ “Heidegger se pregunta por el sentido del ser, por lo que el ser -aquello a que apunta el conocimiento de todos los entes, el astro, la planta o el hombre significa para quien trata de conocerlo; todo *sein und zeit* se mueve hacia la obtención de una respuesta a esa pregunta, básica para la correcta edificación de una ontología distinta de la tradicional y verdaderamente adecuada a lo que en verdad es el ser para quien por su sentido se interroga. Lo cual le obliga a dos cosas: saber lo que esencialmente es la pregunta, el acto de interrogar e interrogarse, y entender claramente por qué ha elegido la pregunta como vía de acceso al conocimiento del sentido del ser”. (Laín Entralgo, Pedro. *Mi Heidegger*. *El País*, Jueves 25 de octubre de 1989.)

¹³⁰ “La confección del escrito que los aspirantes a la docencia universitaria suelen llamar, con cierto error semántico, “Memoria”, me llevó a revisar el pensamiento Historiológico de Martin Heidegger, y casi al término de mis animosas consideraciones me atreví a escribir el párrafo que sigue: “¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el estudio metafísico de la existencia Humana nunca podría arrogarse la pretensión de ser único. ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia?” (Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 9.)

¹³¹ “En la estructura de la pregunta se articulan tres momentos: aquello de que se pregunta (*das gefragte*, en este caso, el ser del ente), aquello a que se pregunta (*das befragte*, el ente mismo, un determinado ente) y aquello que se pregunta (*das erfragte*, el sentido del ser)”. (Laín Entralgo, Pedro. *Mi Heidegger*. *El País*, Jueves 25 de octubre de 1989.)

¹³² Laín Entralgo, Pedro. *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, p. 38.

concibe la nada ni habla de la nada—, materia química, materia humana, materia que piensa, por tanto siempre hablamos de algo aunque ese algo sea tan intangible para nosotros como un campo de fuerzas. Utiliza Laín, igual que otros autores, las siguientes preguntas “¿por qué hay ser y no más bien nada?” se preguntó Leibniz y se ha preguntado Heidegger “¿Por qué hay realidad y no más bien nada?” Para Laín “la idea de esa “nada” como negación absoluta de la realidad es perfectamente compatible con cualquier idea de lo real, comprendida la que la física actual postula o afirma”¹³³.

Cuando en 1940 Laín publicó en la revista “*Imperio*” su artículo “La evasión de la angustia” era patente la influencia de Heidegger y la del jesuita A. Delp, el cual afirmaba que la analítica heideggeriana de la existencia podía ser preludio de una nueva filosofía de la religión. La existencia humana sin Dios tiene un fin necesariamente trágico. Tal es la razón de que su talante fundamental sea la angustia. Laín cree que no se trata de un pensamiento producido por alguna amenaza externa, sino que es algo inscrito en la existencia humana. “Una de las sutiles diferencias entre el animal y el hombre”. La acción humana tiene dos modalidades distintas que Laín llama “acción natural” y “acción aconsejada”. En la primera, siguiendo la idea de Heidegger, el ser humano es “uno de tantos” olvidándose de su autenticidad. En la segunda, “acción aconsejada”, que es el polo opuesto a la anterior, el ser humano es trascendente y comunitario. “Un consejo vale tanto como la fe en la revelación, llámese “revelación”, al amigo y al demonio socrático, al ángel, o a la voz de Dios”¹³⁴. De ello se deriva “la veneración que el hombre da a quien bien le aconseja, aun cuando haya llegado a vencerle en saber y poderío. ¿Por qué mi veneración ante el educador que me educó, que me condujo certeramente con su buen consejo en mi infancia, o mi mocedad? Porque su consejo me reveló una parte de mi propio misterio”¹³⁵. Pero la revelación, dice Laín, es la religiosa que es el gran antídoto contra la angustia. “La acción de amor suscitada por la revelación religiosa se ha demostrado experimentalmente capaz de satisfacer a la angustia humana individual, como el agua satisface la sed”¹³⁶, al otorgar al ser humano esperanza en lo transfinito y en lo transtemporal.

¹³³ Ibid. p. 80.

¹³⁴ Laín Entralgo, Pedro. “La evasión de la angustia”, *Imperio*, enero, 1940, p. 17.

¹³⁵ Ibid. p. 18.

¹³⁶ Ibid. p. 21.

El libro de Heidegger *Seind und Zeit (Ser y tiempo)* fue interpretado por sus lectores de dos modos distintos. El grupo más numeroso lo consideró como “una analítica de la existencia humana”, que Laín vio como el inicio de una nueva antropología, en la que la dimensión ontológica no solo está presente, sino que juega en su interpretación un papel fundamental. En Heidegger, cree ver Laín la síntesis superadora e integradora del historicismo de Dilthey y la axiología de Scheler, y considera que el historicismo es el mal endémico de la cultura alemana, y el comienzo a la salida de este problema se encuentra en la obra de Heidegger, en su filosofía que es cualquier cosa menos atemporal y ahistórica, e intenta hacerlo desde el mundo que es mudable contingente y tempóreo.

Laín traduce a Heidegger y en “Teoría y realidad del otro” encontramos un fragmento muy significativo para entender la vinculación de uno mismo con los demás. “Si la existencia ligada al destino existe como estar-en-el-mundo en un con-ser junto a otros, su suceder es un con-suceder y determina el destino comunal”. De aquí la importancia de la relación de uno mismo con la comunidad en la que se encuentra. No solo somos seres en la comunidad, lo somos con la comunidad, esto implica ser-con-otros. Con ello designamos el suceder de la comunidad, del pueblo. El destino comunal no se compone de destinos singulares agrupados, del mismo modo que el estar con otro, tampoco puede ser comprendido como una reunión de varios sujetos. En el estar con otro en el mismo mundo y en la misma decisión para determinadas posibilidades, son ya dirigidos de antemano los destinos singulares: “El destino comunal de la existencia, ligado al suyo singular, en y con su generación, representa el pleno y autentico suceder de aquella existencia”. Esta reflexión la encontramos tanto en *Medicina e historia*¹³⁷ de 1941 como en *Teoría y realidad del otro*¹³⁸ de 1961. Este texto es importante y junto con los de Scheler sobre la “persona común” permiten al Laín de esos años concebir el destino humano no como individual, sino también como colectivo, incardinado en una tradición, en un pueblo, etc.

Esto lo explicará Laín en el caso del destino del hombre español y será un elemento importante de su época falangista como lo fue de Heidegger, adepto al nacional socialismo. Laín busca en Heidegger y en Scheler una filosofía, una ontología de la que

¹³⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Medicina e historia*. Madrid: Escorial, 1941, p. 214-215.

¹³⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 313.

puedan derivarse consecuencias prácticas, religiosas, éticas y políticas. Y Laín aplica esta doctrina de Heidegger a todos y cada uno de sus campos y marcan el sentido no solo de su vida posterior, sino también del conjunto de su obra.

Laín ve todos estos elementos muy valiosos. La articulación de historia y ontología es similar a la que él quiere hacer entre historia y antropología. Su intención es reconstruir el sentido de la existencia humana histórica y mundana, desde la perspectiva del fundamento ontológico.

Heidegger se queda sin palabras cuando habla del fundamento, y se niega a identificarlo con el Dios de las religiones, porque toda teología, lo mismo la revelada que la natural y la teodicea, hablan de Dios como si fuera un objeto más, es decir, lo convierten en “ente”, y si el fundamento se caracteriza por algo, es por no ser “ente”. La entificación del fundamento ha sido siempre el mal de la metafísica occidental que Heidegger denomina “ontoteología”, por lo que nunca puede llegarse al fundamento, solo se llega a un ídolo, a la confusión del fundamento con un ente más. De otra manera argumenta Laín en su artículo “Mi Heidegger”¹³⁹.

Además de los conceptos ser, ente, esencia, tiempo, comunidad... para Laín es muy importante otro concepto, el “amor”. Para Laín el amor a las personas es algo diferente al amor de algo estético –como una escultura o un cuadro–, es el “amor de instancia o amor instantáneo”, que nos abre al horizonte de los valores espirituales o personales. En Scheler, el amor nos abre a la contemplación del mundo de los valores, nos ilumina y nos permite que los estimemos y son para él, esencias esenciales, y por tanto trascendentes y este tipo de amor produce una superación del relativismo, porque por la vía de los valores hemos topado con esencias ideales, inmutables y eternas. La substancialidad con que Laín habla de los valores y más concretamente del valor del amor, no recibe el mismo tratamiento en Heidegger. En Scheler el amor a las personas

¹³⁹ “Un grave problema surge. Acerca de la existencia ¿dijo Heidegger todo lo que pudo y –por lo que fuera– no quiso decir? Ciertamente, no. La imponente salva de interrogaciones que sirve de remate a *Kant und das problem des metaphysik* culmina en éstas: “¿Tiene sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima finitud... como *creador* y, por tanto, como *infinito*? ¿Hay algún derecho a ello? La finitud de la existencia, incluso como problema, ¿puede acaso ser desarrollada sin *una pre-supuesta* infinitud? Y en tal caso, ¿de qué género es ese *pre-suponer* en la existencia? ¿Qué significa la infinitud así *supuesta*?”. Nunca contestó Heidegger a estas graves interrogaciones; nunca, ante ellas, pasó de esbozar una vaga actitud oracular, en la cual latía, no sé si a su pesar, una angustiada esperanza”. (Laín Entralgo, Pedro. *Mi Heidegger*. *El País*, Jueves 25 de octubre de 1989.)

es un amor al que él llama de coejecución en el que todos forman una unidad, una comunidad o comunión. Laín se aleja de la idea heideggeriana y apuesta por la utopía cristiana de un reino de Dios donde las personas en último término serán-estarán todas en comunión, en común unión con todos.

En “Seind und zeit” Heidegger critica todas las teorías substancialistas de la persona que convierten a esta en una cosa más que excelente, y alaba la idea de persona como “ejecutora de actos intencionales enlazados por la unidad de un sentimiento”¹⁴⁰. Pero considera que su ventaja es solo negativa, en tanto que evita su conceptualización en términos de substancia o unidad cuerpo, alma y espíritu. Por todo esto Heidegger no habla de persona y menos de persona común, habla de “destino colectivo” y así él pasó de la teoría a la acción y se afilió al partido nacionalsocialista. ¿Por qué? la respuesta se encuentra en su discurso de toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo, del 27 de mayo de 1933, titulado “La autoafirmación de la Universidad alemana”. Heidegger se siente poseído por la ideología nacionalsocialista y quiere colaborar en la realización de “esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia”. Es pues, una “misión espiritual”, la de cumplir “el destino reservado al pueblo alemán”. Heidegger ve a Alemania como un pueblo con una determinada misión histórica de carácter espiritual y quiere poner la Universidad al servicio de ese objetivo que él considera un destino inamovible. ¿Es esto política o es más bien la interpretación que Heidegger hace de la política nacionalsocialista desde su propia filosofía? El tiempo demostró que se trataba de esto último, y él reflexionó ampliamente sobre la ocultación que del verdadero saber había hecho el mundo moderno, liberal y técnico. Quiere llevar la metafísica a la política, y nacionalsocialista no era lo que él hubiese querido. Aceptó el rectorado y él mismo lo argumenta diciendo: “En el movimiento que llegaba al poder, vi entonces, la posibilidad de unir y renovar interiormente el pueblo alemán, y una vía para encontrar su destino en la historia de occidente. Creía que la Universidad, renovándose a sí misma, podía ser llamada a participar, marcando la pauta, en la unión interna del pueblo”¹⁴¹.

¹⁴⁰ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. México Cd: Fondo de cultura económica, 2015, p. 60.

¹⁴¹ Heidegger, Martin. Citado en, Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 138.

El caso Heidegger tiene una gran semejanza con el caso de Laín. También él se afilió al nacionalsindicalismo, también colaboró con el Régimen, y también llegó a Rector de la Universidad de Madrid. Ambos tuvieron idéntico final ¿Por qué? Porque creyeron que su deber era contribuir a la moralización de la política desde la filosofía, más aún, desde la metafísica. También, Heidegger tuvo para Laín condición y categoría de maestro.

La interpretación que Laín hizo de Heidegger fue evolucionando con el tiempo, y a partir de 1945 desaparece toda mención a la idea de “persona total” y “destino colectivo” y afirmará a partir de entonces muy zubirianamente que personas no hay más que las individuales. Para Laín como para Zubiri bajo la confianza y la esperanza en las personas se encuentra como base el amor, sin el cual nada es posible.

A Laín le interesa cada vez más rehacer desde sí mismo, muy fenomenológicamente, la analítica de la existencia humana. Este es el Laín de los años 1956 a 1972, y esta, la raíz de su antropología. En su lectura de Heidegger, y a partir de esta última fecha, la estela de Heidegger se va difuminando en la obra de Laín, sustituida por el magisterio de Zubiri que a partir de 1960 elabora una concepción filosófica alternativa a la heideggeriana y que Laín, a partir de 1980 se propone hacer, obligándose a volver al clásico tema del cuerpo, el alma y el espíritu tan denostado por Heidegger.

3.4.5.- José Ortega y Gasset

Leyendo la colosal obra del Dr. Diego Gracia titulada *Voluntad de comprensión* y en relación a la influencia que Ortega y Gasset proyecta sobre Laín he encontrado una referencia a la vez clave y demoledora. Si nos preguntamos qué conocía o qué sabía o qué había leído Laín de Ortega, la respuesta de Dr. Diego Gracia es contundente y dice así: “¿Qué lee Laín de Ortega? A la altura de 1932, todo. Ese es el año en que Espasa Calpe publica la colección de sus Obras en un volumen de 1300 páginas. Laín lo compró y lo devoró. Y lo conservó el resto de su vida. Si antes las lecturas habían sido esporádicas, ahora se hacen sistemáticas. Le interesa todo Ortega, de la primera a la última línea. Tiene entonces veinticuatro años y está en un momento crucial de su vida”¹⁴². Laín desde su época de estudiante en Burjassot y en los diferentes destinos en

¹⁴² Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 142.

los que vivió conocía *Revista de Occidente*, los artículos de Ortega y las obras de Ortega pero no he encontrado una referencia clara del autor hasta la primavera de 1938 en Pamplona y en ella nos dice textualmente: “En este bélico y apacible microcosmos pamplonés residí hasta casi la primavera de 1938; en medio de aquel sangriento vórtice de la vida española, en esa Pamplona hice yo la mía. Empleada ésta en todo lo dicho, desde luego; activa también en algo más próximo al «yo mismo» que a lo largo de años y vicisitudes venía constituyéndose en mí. Me leí bien el famoso volumen naranja de las *Obras* de Ortega. Trabajé a fondo la poesía grave de Quevedo, y de ese empeño salió mi trabajo «Quevedo y Heidegger»”.¹⁴³ Este último artículo (“Quevedo y Heidegger”) lo publicó en 1938 en la revista *Jerarquía*, número tercero (197-215). Con bastante anterioridad publicó otro (de hecho su primer artículo) en 1935 que llevaba por título “*El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad*” en la revista *Norma* el 1 de marzo de 1935 (25-38). Resulta clave mencionar este, su primer artículo, ya que en él aparece la primera referencia que Laín hace de Ortega¹⁴⁴.

Encuentro dos fragmentos clave en el breve comentario que se fundamentan en Ortega. Por un lado la angustia infinita del hombre. Y por otro no tener en donde apoyar la existencia. Estos dos son los efectos de lo que Ortega llamó el hombre moderno. Un ser humano sin asidero, sin referencia, perdido.

Ortega fue un iniciador de una reforma de la vida española adecuada a las exigencias del siglo XX, fue más que ningún otro para Laín “magister omnium hispanorum”. Laín vio en él una persona que sigue las novedades intelectuales más importantes de Europa y las hace presentes en su medio. Además será para Laín un guía, el guía de un joven desorientado de la cultura y la filosofía, que quiere ser y seguir al maestro Ortega “nada moderno y muy del siglo XX”. En Ortega¹⁴⁵ encontró Laín un modo de ver la realidad y

¹⁴³ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 216.

¹⁴⁴ “Cuando Ortega y Gasset habla de la angustia infinita del hombre que, después de haberlo probado todo, no tiene un punto firme en que apoyar su propia existencia, refiérese, voluntaria o involuntariamente, al problema del hombre que se ha dado en llamar «moderno»”. (Laín Entralgo, Pedro. “El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad”, *Norma. Revista de Exaltación Universitaria*, nº 1, 1935, p. 25-38.)

¹⁴⁵ “Vivir humanamente es a la vez angustia gozosa y gozo angustiado: «un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una deleitable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida», según lo que del amor enseña La Celestina. La filosofía, por tanto, no es sólo menester dramático, mas también, como Ortega certeramente sostiene, oficio jovial, «imitación de Jove», alciónica jovialidad. «La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual

enfrentarse a las cosas, un nuevo estilo intelectual. En las *Meditaciones del Quijote* que Ortega publicó en 1914, sale al campo del pensamiento resucitando el “amor intellectualis” que conmovió al joven Laín que años antes había descubierto la religión del amor, y aseguró igual que hizo Ortega, repitiendo a Platón, “la filosofía es una doctrina de amor”.

Para Ortega el “imperativo de la comprensión” está basado en una actitud religiosa, y este imperativo lleva al respeto de todo, lo primero las palabras, el lenguaje, y él – Ortega–, acaricia las palabras ya que según Ortega mal puede respetar los contenidos quien no se cuide de las formas. Esto también lo asume e interioriza el joven Laín aplicándolo a sus escritos, clarificando su prosa en el propio acto de escribir y explicar lo escrito; de narrar y fundamentar lo narrado. El cuidado por la palabra y la expresión son cruciales tanto en Ortega como en Laín, el amor intelectual es a la vez amor verbal, amor a las palabras, al lenguaje. La elegancia como imperativo. O como diría Ortega la claridad es la cortesía del filósofo.

Durante la década de 1930 Ortega es, a la vez, admirado y reprochado, ya que él y su generación han introducido un nuevo estilo de pensar y de vivir en la sociedad de su tiempo –sociedad que no comunidad–. Pero hay algo que desazona a Laín: el rechazo explícito y constante que se advierte en la obra de Ortega frente al cristianismo de su tiempo. Ya he comentado anteriormente que Laín realiza una opción de vida sustentada en la fe cristiana. Por ello encontramos una relación especial entre Laín y Ortega ya que se fundamenta en una admiración “magistral” –sobre todo en la década de 1930–. Se advierte que detrás de la admiración que siente por Ortega, por el personaje y por su obra, al mismo tiempo aparece siempre la crítica ya que no se implica en una confesión religiosa –cristiana católica– explícita.

Ortega desde su juventud fue un admirador y un pensador muy cercano a la filosofía de Scheler, en muchos puntos fundamentales, pero hay otros en los que se aparta

consistirá en hacer lo que hay que hacer», ha escrito Ortega más de una vez. La vida es quehacer: gran verdad. Pero, como suele decir Zubiri, no menos cierta es la sentencia de nuestro pueblo cuando complementariamente afirma que «el mucho quehacer no deja vivir». Este “vivir” posterior al quehacer y superior al trabajo es el vivir del ocio y de la fiesta, y a él precisamente se refiere el propio Ortega cuando proclama la consigna de filosofar jovial y deportivamente, y no con el talante angustioso y dramático que a tantos parece hoy inexcusable. Filosofar, según esto, es la tarea de ir reduciendo a ideas y conceptos la amenazada pretensión de felicidad que opera en el fondo mismo del alma humana”. (Laín Entralgo, Pedro. *Ocio y trabajo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 42.)

decididamente de él. El que más importó a Laín fue el rechazo de Ortega a toda teoría scheleriana de la persona, que para Scheler se identifica con Dios. Laín la acepta sin reparos, entre tanto que Ortega la rechaza, como también rechaza la postulación de Dios que Scheler hace a partir de su análisis de los valores personales, algo que también resulta fundamental para comprender la evolución intelectual de Laín en la década de 1930 a 1940.

Laín leyó a Ortega desde joven, ya sea a partir de textos publicados en *Revista de Occidente* o en otras revistas, o a través del volumen de sus obras completas que publicó la editorial Espasa Calpe en 1932. Laín leyó a Ortega de una manera determinada, no desde una categoría estrictamente orteguiana, sino más bien scheleriana. Laín corrige a Ortega desde Scheler. Interpretó que la postura de Ortega se debía más a razones sociales e institucionales que a las propiamente intelectuales, de hecho, afectaba a todo un grupo de intelectuales, de entre ellos cabe destacar a autores, ahora tan reconocidos, como Julián Marías y José Luis L. Aranguren.

En los textos que Laín empieza a publicar aparecen referencias explícitas a Ortega o valoraciones amplias del pensamiento del maestro. “Durante la primavera de 1937, bajo el título general de «Tres generaciones y su destino». En ellos, al menos, es donde más auténtica y directamente me expresé a mí mismo. Tres generaciones: la del 98, la de Ortega y Herrera”¹⁴⁶.

En 1945 publica Laín su obra *Las generaciones en la historia* en ella Laín le hace objeción a Ortega; cree que su concepto de la vida es demasiado “biológico” y dice: “aunque Ortega extrema la interpretación biográfica de las edades, es la edad el portillo por el cual se introduce la biología en la historia, hasta constituirse en su “razón” y determinarla imperativamente”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 193.

¹⁴⁷ “La sucesión de las edades no es el "motor" del acontecer histórico; es tan sólo uno de los momentos determinantes de la "figura" adoptada en concreto por la operación histórica del hombre, junto a otros momentos biológicos (sexo, constitución individual, higidez), a los sociológicos (clase social, profesión, agrupación humana a que se pertenece, etc.) y a los dependientes de las creencias religiosas que se profesan. Aunque Ortega extrema la interpretación biográfica de las edades, es la edad el portillo por el cual se le mete la Biología en la Historia, hasta constituirse en su "razón" y determinarla imperativamente. No en vano ve en el rítmico juego de las generaciones "un automático mecanismo". Lo primario en el pensamiento historiográfico de Ortega, como en el de todos los que hacen de la generación el concepto fundamental y elemental del acontecer histórico, es su radical vitalismo. Pero la Historia es

Para Laín el vitalismo de Ortega es en su raíz biologicismo, lo que le impide ver las acciones de los seres humanos en su dimensión más profunda, la dimensión “personal”, es decir “mi ir siendo” en tanto que soy. Ese conjunto de acciones llamado “vocación” que para Laín, no puede proceder más que de la voz que llama, ese impulso no puede venir más que de la dimensión trascendente del ser humano, de Dios. No admitir esto, es lo que hace caer a Ortega en el historicismo que Laín critica y frente al que hace numerosas y agresivas alusiones. También se manifestarán en contra de Ortega otros intelectuales de la época. Julián Marías, a través de su obra *El método histórico de las generaciones* publicada en 1948, llamó la atención sobre esta manera de interpretar a Ortega por parte de Laín, “cuya falta de justificación y de mesura disuena en la noble prosa de Laín que suele unir el rigor a la serenidad”¹⁴⁸. Para Julián Marías, Laín es un autodidacta en filosofía, que ha intentado entender la teoría orteguiana de las generaciones sin haber comprendido el marco más general de su filosofía, que no es el de la biología, sino el de la vida social e histórica. Laín aceptó la crítica de Julián Marías, aunque él siguió defendiendo un personalismo fuerte que no aparece en la obra de Ortega. Sus fuentes serán otras: Scheler en Alemania y Zubiri en España.

Desde los años de Pamplona hasta mediados de los cincuenta, Laín es un hombre del Régimen, que vive en un gueto, y a partir de 1956 rompe con el Régimen no solo políticamente sino también en una ideología que se ha ido fraguando a lo largo de los años y cada vez se aparta más de los valores como “eternos” y atiende más a su descubrimiento histórico. Esto hace que la religión, el cristianismo y el catolicismo, pasen de ocupar un lugar de excepción a un lugar muy discreto, cada vez más discreto, en el pensamiento de Laín.

Durante la década de 1940 Laín acusa a Ortega de “historista”, pero tal acusación desaparece en los años cincuenta, ya que ha cambiado su actitud y poco a poco Laín va

resultado de acciones "personales", aunque esas acciones hayan de ser ejecutadas por cuerpos vivientes. Por eso la idea de una "zona de fechas" no es un hallazgo empírico, sino una construcción al servicio de un a priori; el a priori de la coetaneidad "vital", de la generación y, en último extremo, de la concepción biológica de la Historia. Si Ortega no hubiese pensado que "la Historia es una más entre las restantes disciplinas biológicas", como nos dice en El tema de nuestro tiempo, seguramente no hubiese llegado a esta idea de la generación". (Laín Entralgo, Pedro. *Las generaciones en la historia*. Madrid: Ed. Instituto de estudios políticos, 1945, p. 236.)

¹⁴⁸ Marías Aguilera, Julián. *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1948, p. 148.

asumiendo los principios de la tolerancia, el liberalismo y la democracia, tan opuestos a lo que había defendido en décadas anteriores. Empieza a alinearse poco a poco con tendencias más próximas al liberalismo, al socialismo y al evolucionismo. En los años cincuenta Laín se considera a sí mismo más orteguiano y menos orsiano.

El giro que realiza Laín hacia el pensamiento de Ortega se hace presente en una de las manifestaciones más profundamente arraigadas en Laín, la fe, su religiosidad. Según parece, los cambios ideológicos le llevan a modificar su idea de religiosidad en general y de la religión cristiana en particular¹⁴⁹. Podemos afirmar que Laín comprende mejor a Ortega a partir de los años cincuenta y lo considera un gran pensador agnóstico, pero con una profunda religiosidad de base. Este es el Ortega que Laín admira cada vez más, y no es un sentimiento, es toda una actitud intelectual.

Ortega fue un pensador claramente religioso, aunque nada católico, y Laín lo veía así por el año 1964. Ortega ayuda a Laín a tomar distancia respecto de su “catolicismo orsiano” y a vivir la creencia de modo más interior, como religión del amor, desprendiéndose de la sujeción institucional y jerárquica. Es el Ortega que enseña a ver la realidad con amor y comprensión. Y es también el Zubiri de “Naturaleza, Hombre y Dios”, que con su teoría de la religiosidad permite considerar a Ortega, lo mismo que a los miembros de la generación del 98, como religados, como religiosos en esencia.

El acercamiento progresivo a Ortega a partir de 1950 vino como consecuencia de los continuos ataques que sufrió por parte de las autoridades eclesiásticas. Tanto Julián Marías como Laín defienden a Ortega y Laín comenzó una reflexión, que le durará varios años, sobre el puesto y la función de lo que Laín llama “el intelectual católico”.

¹⁴⁹ “¿Cabe un “filosofar” previo a la especulación intelectual y distinto de ella? Según D. Westermann, los Glidy-i-ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familia: “Ese baila con otro tambor”. Y comenta Ortega: “El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e “intelectual” por excelencia –esto es, de relación con la trascendencia que es el mundo– es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser”. (La idea de principio en Leibniz, Buenos Aires, 1958, pág. 351). Póngase en relación esta aguda ocurrencia con lo que acerca de la danza ha sido dicho. Según todo esto, Ortega y Zubiri no son pensadores “dramáticos”, como lo fue el desgarrado Unamuno, sino filósofos “joviales” o “festivales”. Y como ellos, E. d’Ors, cuya obra tantos motivos ofrece para una cabal teoría de la fiesta”. (Laín Entralgo, Pedro. *Ocio y trabajo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 44.)

La publicación de sus textos es polémica ya que en ellos Laín expresa su propia dificultad, y la de tantos otros como él, para poder compaginar su oficio intelectual con la pertenencia a la Iglesia Católica.

En 1958 el Padre dominico Santiago Ramírez publicó el libro *La filosofía de Ortega y Gasset* que es el último de una serie de panfletos que lo que promovían era prohibir la lectura de Ortega e incluir sus obras en el índice de libros prohibidos. Laín junto con Marías y Aranguren, salen en defensa de Ortega. Un ejemplo claro lo encontramos en el artículo publicado por Laín “Los católicos y Ortega”¹⁵⁰ en su obra *Ejercicios de comprensión*, de 1959.

En 1959 publica el ensayo “El intelectual”-“la sociedad” y por primera vez el adjetivo “católico” ha desaparecido y ya no volverá nunca más a aparecer. Laín quiere construir una teoría intelectual, no del intelectual católico, y para justificar su empeño echa mano de Ortega, ya que no hay duda que Ortega es su modelo intelectual.

En enero de 1959 Juan XXIII anuncia la convocatoria del Concilio Vaticano II. Es el comienzo de una nueva etapa en la Iglesia y Laín escribe sobre ella el artículo “Consecratio mundi”. Es el final de todo un proceso en el que Laín encuentra en las encíclicas de Juan XXIII y en la Declaración Universal de Libertad Religiosa, la confirmación de sus puntos de vista y de su actitud ante el cristianismo y ante el mundo. Y escribe: “Una etapa nueva y prometedora está comenzando en la historia del catolicismo” relativamente a su encarnación en la cambiante sociedad de los hombres. Y se pregunta: ¿cuál va a ser en el orden de nuestra convivencia social y política la respuesta de cuantos a lo ancho de las tierras nos llamamos a nosotros mismos católicos?

¹⁵⁰ “No quiero ocultar que ese es mi caso. Escribo ahora con el honrado propósito de ofrecer a los lectores españoles precisiones y cautelas que echo de menos en el alegato del P. Ramírez. Algún derecho a ello me da, por añadidura, ver citadas varias líneas mías en uno de sus capítulos más decisivos y acres: «Pedro Laín Entralgo ha dicho con razón: «se empeña Ortega en no entender el cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede todo.» Tales palabras –que el P. Ramírez, con muy escasa medida para mi insignificante persona, no ha tenido la atención de leer en el escrito a que pertenecen– proceden de la crítica que de la Historia como sistema hice en 1941, y aluden a la abusiva historificación del cristianismo en ese libro propuesta. No puedo protestar contra esta reiterada utilización de un texto mío. Mas tampoco puedo estimar acabadamente correcta la aducción de un juicio censorio ajeno sin indicar con exactitud el objeto a que se refiere y, sobre todo, sin consignar la global postura de su autor frente a la materia de que entonces se esté tratando; en este caso, ante la obra y la persona de Ortega. ¿Me será necesario advertir que la mía difiere considerablemente de la que el P. Ramírez manifiesta en su libro y de la que el señor Marrero Suárez manifestó en el artículo a que el P. Ramírez ha recurrido para citarme? Cualquier lector español de buena voluntad y no mala información podrá dar la oportuna respuesta”. (Laín Entralgo, Pedro. *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 57.)

La evolución de Laín es evidente y cada vez concede más espacio a la libertad de pensamiento y a la religiosidad vivida libremente, sin ataduras dogmáticas o institucionales. La voluntad superadora es la clave de su obra antropológica: “La creencia, la esperanza y el amor son constitutivos básicos del ser humano y fundamento de una auténtica convivencia de personas”.

Todo esto lo lleva a otra importante consecuencia. Hasta entonces había mantenido que era obvio que la ética no podía darse sin la religión y concretamente sin la religión cristiana. Aquí la influencia de Aranguren fue grande. Durante su juventud y primera madurez, Laín piensa que los deberes morales no pueden venir definidos más que desde el credo religioso y por tanto, la máxima autoridad es la Iglesia. Poco a poco y sobre todo después del Concilio Vaticano II va cambiando su perspectiva y separa cada vez más la moral de la religión y va pasando de una ética de la fe a una moral de la autonomía. En este cambio influyen mucho sus compañeros Zubiri, Aranguren y Ruiz Giménez y estos planteamientos le llevarían en las décadas finales de su vida, a un alejamiento cada vez mayor de la Iglesia institucional. Siguió conservando su fe, pero cada vez era más crítico frente a la institución eclesial.

El punto fundamental de la crítica de Laín a la obra de Ortega fue la interpretación de su religiosidad¹⁵¹ y evolución, así que la comprensión lainiana poco a poco se hace más tolerante. La influencia de Scheler decrece y se modifica la perspectiva de abordaje de muchos temas como el de la persona común y su idea de la nación como depositaria de valores eternos, que además han de ser cristianos. La mentalidad de Laín va haciéndose

¹⁵¹ En “La rebelión de las masas” y en “En torno a Galileo”, O.C. t. IV, página 212, y t. V, págs. 152-153. “Creo, por mi parte, que en la actitud del católico ante el mundo -y, por lo tanto, ante las esperanzas terrenas- es posible distinguir cuatro tipos principales: 1º. La “mundanización”. El católico vive con dos esperanzas separadas: una mundana y habitual, más o menos próxima a la del progresismo, y otra espiritual o transmundana, sólo vigente por modo expreso en las situaciones-límite de la existencia (riesgo de muerte, cambio de estado, aflicción profunda). 2º “vida de reojo”. El católico vive en el mundo y disfruta de las técnicas y comodidades que este le ofrece, pero mirándole “de reojo” y juzgando con una secreta complacencia sus fallos y limitaciones, en cuanto ocasiones propicias para vivir sin trabas la esperanza escatológica y transmundana del Cristianismo. Esta “utilización resentida” del mundo no es infrecuente entre nosotros. 3º La “negación del mundo”. El católico afirma ahora su fe retirándose a la cartuja o al yermo. 4º La “afirmación cristiana del mundo”. El católico contempla y vive las “realidades terrestres” -naturales o artificiales- como entes dotados de sentido en la economía de la creación y la salvación. Sin mengua del carácter sobrenatural y gratuito de la esperanza teológica, la esperanza del católico no es ahora una “doble esperanza”, sino una “esperanza continuada”. Así fue la de Dante, fray Luis de Granada y fray Luis de León”. (Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 330.)

progresivamente más liberal y democrática y lo que antes llamó “pluralismo por representación” cede el paso a lo que empieza a llamar “pluralismo auténtico”. Su antropología ya no es la de Scheler, con el paso del tiempo Laín se vuelve más diltheyano y orteguiano. Ortega había defendido el carácter rigurosamente impersonal de la historia, cuyo objetivo no era otro que el de estudiar las estructuras sociales y su evolución a través del tiempo. Scheler no lo vió así y consideró que la historia se decide en la gestión de los valores que él llamó “personales”. Laín va asumiendo cada vez más el punto de vista de Ortega, no solo de la historia, también sobre la sociedad, la política, la propia vida cultural y religiosa.

Laín se ha ido convirtiendo en un liberal, eso que había combatido en décadas anteriores y Ortega le fue no solo fundamental sino imprescindible en su camino. “Iniciaba así un método –visión de la historia como sistema, según el ulterior programa teórico de Ortega, meditación sistemática dentro de la situación histórica en que se vive–, que luego tantas veces había de emplear yo en el curso de mi obra”¹⁵².

3.4.6.- Max Scheler

Scheler fue sin duda el segundo de los mentores –germánicos– de Laín, ya que la primacía pertenece a Dilthey. Un gran pensador inscrito en la tradición fenomenológica que aprendió a admirar a través de sus maestros españoles: Ortega y Zubiri. Y también porque Scheler fue, igual que Zubiri, un pensador profundamente religioso que se había convertido al catolicismo en 1920, y aunque luego abandonó su militancia, su pensamiento siguió siendo profundamente religioso.

Scheler había trabajado en algo que al joven Laín le interesaba mucho, la fenomenología de los sentimientos y la afectividad y su libro *Esencia y formas de la simpatía* fue todo un hito de enorme repercusión en el mundo de la psiquiatría alemana primero y española después.

¹⁵² Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 306.

Laín llegó al conocimiento de Scheler a través de Ortega, el cual, fue bastante crítico al principio con él, aún así Ortega dice de él: “Max Scheler es un profesor de filosofía perteneciente a una nueva generación, curioso, sutil, dotado de intelectual ubicuidad, que ha comenzado hace poco a destacarse entre los pensadores germánicos de más lumínico porvenir”¹⁵³.

En 1923, Ortega publica su ensayo “Introducción a una estimativa: qué son los valores”. Y en una nota dice a propósito del libro de Scheler *Problemas de una sociología del saber* que es extraordinario, genial, y cuando muere Scheler en 1928, Ortega publica en “Revista de Occidente” una nota necrológica titulada “un embriagado de esencias” alabando y describiendo las cualidades del pensador alemán.

Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de “sentido” que se le viene encima. Vivía mentalmente atropellado de tanta y tan pura riqueza. Es un caso curiosísimo de sobreproducción ideológica y Ortega ve en él “la mejor cabeza de las primeras décadas del siglo XX”.

En 1925 escribía Zubiri en “Revista de Occidente” de Scheler: “Inteligencia de primer orden con una rara facultad de asimilación de conocimientos, de los más dispares y con una agilidad de pensamiento nada común entre germanos”¹⁵⁴. Este es el Max Scheler que estudiaron con pasión los jóvenes intelectualmente inquietos de los años 30: Aranguren, Laín y Marías entre otros. La influencia sobre Laín fue enorme, y fue él, Scheler quien le confirmó en la religión del amor. El amor es el gran tema de varios de los escritos de Scheler: *Esencia y forma de la simpatía* de 1923 y *Ordo amoris* traducido por Zubiri en 1934. Así argumenta Laín: “Ahora estoy escribiendo después de haber aprendido en Scheler y Nygren la diferencia esencial entre *éros* o amor de aspiración y *agápe* o amor de efusión, y tras la deglución de buena parte de la literatura filosófico-teológica por este tema suscitada”¹⁵⁵.

¹⁵³ Ortega y Gasset, José. *El espectador*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2007, p. 157.

¹⁵⁴ Zubiri Apalategui, Xavier. *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1992, p. 374.

¹⁵⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 66.

Hay parcelas enteras de la obra de Laín que resultan ininteligibles sin el recurso de Scheler, como por ejemplo en el tema de los tres grandes epítetos que dominan la vida de muchos seres humanos, el de “hambre y ser” que encontró su teórico en Scheler; el “impulso del poder y dominación” que describió Nietzsche; y el “sexual” del que se ocupó Freud. Leyendo a Laín sobre Freud, se ve la influencia directa de Scheler en su descripción de esas tres pasiones y sus teóricos.

Pero la influencia de Scheler se concreta en dos puntos de carácter positivo, ambos fundamentales en la obra de Laín: la teoría de los valores y el amor.

Los valores desconocidos durante siglos son uno de los hallazgos mayores de la filosofía y de la cultura de las últimas décadas; según Ortega “una de las más fértiles conquistas que el siglo XX ha hecho y a la par, uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual”¹⁵⁶. Su importancia es grande no solo en filosofía, sino también en ética, en estética, en sociología y psicología.

Cuando decimos que el valor consiste en el agrado, queremos decir que el valor se halla íntimamente ligado a nuestro estado emocional, porque los valores se fundan en los sentimientos. Fue Scheler el que distinguió dos tipos de sentimientos completamente distintos, según su carácter intencional o no intencional. Los sentimientos no intencionales producen un estado de ánimo, o una sensación de placer, dolor, miedo, etc. “Los valores son cualidades irreales residentes en las cosas y en tanto que esencias ideales, pasan a no tener existencia real, nos compelen y obligan, tienen sobre nosotros efectos reales, más reales que la propia realidad”¹⁵⁷.

“Los valores son muchos. Los hay útiles, económicos, vitales, estéticos, jurídicos, lógicos, políticos, religiosos; todos ellos se ordenan entre sí siguiendo un principio de jerarquía”¹⁵⁸. Según Ortega todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades, en una jerarquía. Scheler descubrió que el “Principio de Jerarquía” tiene que ver con el sustrato que soporta los distintos tipos de valores. Todo lo material soporta valor económico, en tanto que solo el ser humano, aquel que es capaz de

¹⁵⁶ Ortega y Gasset, José.: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, Vol III. p. 531.

¹⁵⁷ Ibid. p. 546.

¹⁵⁸ Ibidem.

proyectar sus actos con antelación, y por tanto de actuar conforme a unos fines, puede ser sujeto del valor moral.

Scheler habla de valores “por referencia” y valores “por sí mismos”. Los valores por referencia son meramente instrumentales, el valor viene dado por el valor al que sirven o por ser valores de utilidad. Lo opuesto a los valores instrumentales son los valores intrínsecos o valores por sí mismos, que son los realmente importantes, y que si se perdiera cualquiera de ellos, algo importante o valioso habría desaparecido de la faz de la tierra. Si desapareciera la belleza, el amor, la justicia, la paz, etc. perderíamos algo muy importante.

Parece ser que Laín comenzó la lectura directa de Scheler por la edición que en el año 1927 publicó la Revista de Occidente del libro *El resentimiento en la moral*. En él, Scheler expone muchas de sus tesis fundamentales. Uno de sus temas, que además, en aquellos años ocupaba y preocupaba mucho a Laín, es el del amor, el del amor cristiano, que puso a Scheler como guía de su evolución posterior y de su obra. Su conocimiento de la obra de este autor acabó siendo para Laín de primera mano.

Scheler dedicó un gran esfuerzo en clasificar el tema del amor, porque es un término polisémico que encierra varios significados; uno de ellos es la “simpatía”, la sintonía emocional con las cosas o con las personas. Es un sentimiento amoroso distinto al del amor pasión propio del estrato vital, pero que dista mucho de lo que Scheler considera amor puro o amor sin más. Este amor no es un sentimiento anímico sino un sentimiento espiritual. Estos son los sentimientos más elevados y se caracterizan por ser puramente intencionales. El amor puede dirigirse a cualquier objeto portador de valores, pero el amor por antonomasia es el que va dirigido hacia las personas, y los valores que descubre son los valores espirituales o personales, aquellos que tienen un carácter necesariamente absoluto. “Es de esencia de ese acto dirigirse a personas” y dice Scheler que siempre tiene un sentido religioso, ya que ese absoluto de valor no puede encontrarse más que en Dios. Este absoluto es también el fundamento de la ética humana, y a la realidad que es sujeto de valores espirituales es a la que Scheler llama “persona”. Porque solo los seres humanos pueden ser sujetos del valor dignidad, amor solidario, o de amor espiritual. Los valores espirituales solo se dan en las personas, y persona consiste precisamente en ser sujeto adecuado de los valores personales o

espirituales. ¿Y en qué consiste este amor personal? Scheler dice que en “coejecución” y “comprensión” entre otras cosas. No hay amor solipsista, individual; el amor siempre es transitivo y alcanza su plenitud en la transitividad personal.

Scheler entiende por “coejecución” una interacción entre dos o más personas en las que el vínculo de interacción es el amor, ese movimiento que tiende a la realización plena de los valores. “El amor es el movimiento en el que todo objeto individual que porta valores, llega a los valores más altos posibles para él, con arreglo a su determinación ideal; en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”¹⁵⁹.

El amor, por tanto, es práctico, ejecutivo y su objetivo es el de realizar los valores propios de cada realidad. A través del amor de “coejecución”, se alcanza la “comprensión”. Este es el proceso por el cual accedemos a los valores más altos del ser humano.

Todo esto tuvo una enorme repercusión en Laín. Así, en *Sobre la amistad* al describir la nota más profunda de la amistad, la confianza, escribe: “tal mecanismo no puede ser otro que la coejecución o ejecución simultánea, conjunta y solidaria de una misma vivencia: el pensar, querer, sentir con otro; el pensar, querer sentir lo mismo que el otro. Este concepto de amor interpersonal es un co-amar”¹⁶⁰.

Zubiri tradujo y publicó el *Ordo amoris* de Scheler en 1934 y Laín lo leería nada más aparecer, y allí leyó cosas como: “quien posee el ordo amoris de un hombre, posee al hombre”¹⁶¹.

Ortega consideraba que conocer a un ser humano «desde dentro» es dar con su vocación y comprobar si hay convergencia entre ella y lo que hace. Para Scheler y Laín es un poco distinto: conocer a alguien desde dentro, es ver cuál es su ordo amoris y comprobar si le ha sido fiel. Dentro del orden de valores, humanamente universal, se hallan asignadas ciertas cualidades de valores a cada una de las formas particulares de lo humano; y solamente en su armonía, en su justo acoplamiento en la construcción de un

¹⁵⁹ Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 225.

¹⁶⁰ Ibid. p. 300.

¹⁶¹ Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 27.

mundo cultural común pueden expresarse toda la grandeza y amplitud del espíritu humano¹⁶². Entre esas formas colectivas están las naciones; de ahí que haya lo que Scheler llama “el Espíritu y el Ethos nacionales”¹⁶³. Y si las naciones son personas, personas colectivas, entonces cabe hablar también de un amor a esas personas que lleve a la coejecución más perfecta posible de los valores colectivos. Conviene recordar estas frases al tratar el tema de España en la obra de Laín. La idea de que las naciones, lo mismo que los individuos, tienen «asignadas ciertas cualidades de valores» que deben realizar en el escenario del mundo, es fundamental para entender su pensamiento en los años de la Guerra Civil e inmediatamente posteriores.

Los dos capítulos finales de *De lo eterno en el hombre*, se titulan “El amor cristiano del siglo XX” y “La reconstrucción de la cultura europea”, fueron escritos en plena Guerra Mundial en 1917. En ellos se pregunta Scheler por las razones del fracaso de la cultura europea, y la respuesta la encuentra en el hecho de que el pensamiento liberal ha concedido prioridad a los valores materiales sobre los espirituales y de amor. De ahí que para la reconstrucción de Europa, él, Scheler, piense que solo hay un modo de enderezar la cultura europea y es el conceder al amor cristiano la primacía que naturalmente le corresponde. Esta receta que Scheler da para Europa, Laín y sus amigos intentarán aplicarla en el caso de España.

Tanto en Alemania como en toda Europa hubo dos modos de entender los valores, sus tendencias y las actitudes que consecuentemente manifiestan las personas. Una que puso el énfasis en la categoría de «Fortaleza de los valores» y la otra en el carácter «Espiritual de los valores». Los valores vitales son fuertes, pero son inferiores a los espirituales. Los valores espirituales son débiles, pero poseen mayor fortaleza que los vitales; son inferiores, pero fuertes; los valores espirituales, consecuentemente, son superiores, pero débiles. Encontramos diferentes ejemplos en la historia, véase que la ideología nacionalsocialista se basó en la fortaleza de los valores vitales para fundamentar toda su doctrina de la raza aria frente a otras personas y comunidades. Análogamente se encuentra el fascismo italiano que defendió los valores culturales y sobre todos ellos el valor político. Y como último ejemplo el nacionalsindicalismo donde el valor principal era la jerarquía.

¹⁶² Ibid. p. 46.

¹⁶³ Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001, p. 658.

La actitud de Scheler, y también la de Laín y Zubiri, defiende el carácter «Espiritual de los valores», es decir, los valores espirituales. “Laín siempre pensó que debía imperar el criterio de la jerarquía, no de la fortaleza, y el valor a defender era el de la persona, cosa que nunca pasó en el modelo nazi ni en el fascista”¹⁶⁴.

La tesis de Scheler es que “todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal infinito y de universo de valores, que se halla ante él”¹⁶⁵. Scheler piensa que hay un conocimiento intuitivo de los valores religiosos, que se nos dan como esencias absolutas, y que ese conocimiento es previo y fundamental a todas las manifestaciones históricas de la religiosidad.

Sabemos que la influencia de Scheler en relación al concepto persona fue crucial para Laín, también para Zubiri y otros pensadores españoles coetáneos a ellos. Laín pensaba y defendía un modo de vida personal y social arraigado profundamente en valores religiosos, concretamente cristianos y católicos. En este caso Laín no puede identificar a la persona sin estar directamente vinculada al catolicismo. Este posicionamiento fue considerado, por el propio Laín, a posteriori, como un reduccionismo que sostuvo en el tiempo durante al menos una década.

Con el devenir del tiempo, las influencias magistrales, los acontecimientos históricos y la propia evolución del pensamiento lainiano, las cosas cambiarán. Tras la Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945, inicia Laín un proceso de cambio en su ideología personal –afín al régimen de su tiempo– y consecuentemente un cambio en su ideología filosófica en relación al concepto persona. Ese concepto radicalmente scheleriano de “Gesamtperson” (persona en su totalidad) prácticamente desaparece en la obra de Laín, y es que poco a poco irá convenciéndose de que las relaciones colectivas no pueden nunca ser personales. Las relaciones colectivas, sociales y políticas no son nunca personales, son relaciones entre individuos en tanto que son individuos, son relaciones de “camaradería” que dice Laín, se dan siempre entre una diáda constituida por un yo-tú bidireccional y recíproco. Esta relación diádica se ve claramente en los fragmentos de

¹⁶⁴ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 127.

¹⁶⁵ Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001, p. 162.

Persona y comunidad –que posteriormente analizaré– cuando establece la relación médico-enfermo, un yo-tú, una relación de coejecución íntima entre dos personas.

Laín se desmarca un poco más del pensamiento scheleriano en la década de los 50 y siguientes años, así se aprecia en *Persona y comunidad*. Los conceptos coejecución, compenetración y comprensión, tan típicos de la concepción de Scheler dejan paso a otros conceptos como la benevolencia, la beneficencia y la confianza. La relación interpersonal, tan importante para Laín, entre médico-enfermo se convierte en una relación interpersonal de benevolencia, beneficencia y confianza. Estas son las notas esenciales de lo que Laín tipifica como relación de amistad o amor de amistad. En el texto de Laín de los años 70, *Persona y comunidad*, que forma claramente parte de su etapa madura, aparece en diversas ocasiones explicada esa genuina relación interpersonal. Lo muestra a través de la relación de amistad como punto de encuentro máximo entre dos personas. Lo ejemplifica a través de la comunicación, la intimidad y la confianza que se da en la relación interpersonal médico-enfermo, o cuidador-enfermo. Quien quiere el bien del otro, quien hace el bien para el otro –cuando resulta posible– y quien comunica al otro su intimidad, entonces, ama al otro del modo más elevado.

En Laín hay un proceso de evolución e interpretación de la filosofía de los valores de Scheler, de su ética y de su concepto persona, como he mencionado anteriormente. Durante las décadas de los 30 y los 40 se perfila claramente un tipo de pensamiento lainiano. Durante la década de los 50 y hasta el Laín más consolidado en los 70 hemos esbozado cómo cambia el pensamiento lainiano a tenor de las influencias de Ortega, Heidegger y por supuesto Scheler. Todos ellos, presentes de manera fundamental pero no última.

3.4.7.- Xavier Zubiri

En este punto intentaré esbozar la influencia definitiva de Zubiri sobre Laín. Podemos clasificar la relación de Laín con Zubiri en dos grandes periodos histórico-biográficos de la vida de Laín; por supuesto a la luz de ello se desprenderán implicaciones filosóficas que aparecerán en el pensamiento lainiano. Al primer gran periodo le

llamaremos periodo de conocimiento meramente intelectual y al segundo le llamaremos periodo de conocimiento personal, ya que su vinculación va más allá del conocimiento intelectual, por tanto sus obras no solo son objeto de lectura y estudio, sino fruto de diálogo, de debate y de la recíproca amistad que se forja en sus múltiples encuentros.

3.4.7.1.- Conocimiento intelectual

El periodo de *conocimiento intelectual* lo podemos situar entre los años 1930 y 1942. Durante estos años Laín cita y referencia en numerosas ocasiones las lecturas que realiza y entre ellas incluye algunos artículos de Zubiri.

La lectura de textos de carácter teológico o filosófico que suscitan inquietud intelectual en Laín son los que le llevan a desear el conocimiento directo del propio Zubiri. Cita Laín en *Descargo de Conciencia*: “...y luego de haber descubierto en un luminoso texto de Zubiri que la verdadera esencia del amor cristiano no consiste solo en esa innovadora y espléndida concepción teológica del amor efusión, sino, allende tal hazaña, en la armoniosa articulación mutua del *éros* helénico y la *agápe* neotestamentaria”¹⁶⁶.

En otro fragmento nos recuerda cómo en tierras sevillanas donde ejercía de médico para los obreros que construían un canal, él conseguía mantener su rigor intelectual leyendo artículos de la revista *Cruz y Raya*. Dice textualmente: “Especialmente incitadora y revulsiva fue la de los primeros números de *Cruz y Raya*, que yo compraba en mis escapadas a Sevilla. «Hegel y el problema metafísico», de Zubiri; un amplio y penetrante comentario de María Zambrano a las *Obras* de Ortega; «Átomos y electrones », de Julio Palacios; «Una voz en la calle (Aben Guzman)», de Emilio García Gómez; un luminoso artículo político-religioso de Alfredo Mendizábal; el anuncio de otro de Carlos Jiménez Díaz sobre la significación biológica de la alergia”¹⁶⁷.

Entre los más destacados cabe citar a Ortega y Zubiri como “incentivos máximos de la vocación teórica, filosófica, que desde la adolescencia ocultamente bulle dentro de

¹⁶⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 66.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 130.

él”¹⁶⁸. Argumenta posteriormente de la siguiente manera: “Tres nombres –con el tiempo, tres personas a las que directamente había de tratar– se dibujaron por entonces en mi horizonte de lector español: Ortega (Ortega y Gasset para quienes no estábamos cerca de él), Ors (Eugenio d’Ors para sus lectores provincianos), y como sorprendente estrella auroral, por lo que de él comenzaba a oírse, un recientísimo catedrático exquisitamente llamado Xavier Zubiri”¹⁶⁹.

Los anhelos teórico-filosóficos de Laín –según él reconoce– no se quedaban en la lectura y la interiorización de los artículos que leía, para él la cuestión debía ir un paso más allá, como mínimo conocer a sus autores y, es más, deliberar con ellos, compartir con ellos, contrastar, en último término hacer filosofía. “Un deseo me quedó dentro: asistir a la tertulia, mítica para mí, de la *Revista de Occidente*: Ortega, Zubiri, Morente, Pittaluga, Cabrera, Ramón, James, Marichalar, Vela... Pero nunca tuve, pobre de mí, quien me introdujese en ella, y siempre me faltó desparpajo para pedir por mí mismo la admisión en el eximio areópago. Muy vivamente había de deplorar esta manquedad mía cuatro años más tarde”¹⁷⁰. Sus deseos con el tiempo se hicieron realidad. No en el año 1933, cuando soñaba con asistir a esas míticas tertulias, pero sí un poco más tarde en el tiempo, en 1939 fueron presentados Laín y Zubiri. “Poco después de concluida la guerra civil pude cumplir un viejo y vivo deseo mío: conocer y tratar a Xavier Zubiri. Miguel Ortega y Javier Conde me lo presentaron en el desaparecido Hotel Roma, de la Gran Vía, y ese día nació una relación amistosa que en dos básicos órdenes de mi vida, el intelectual y el afectivo, iba a ser para mí rigurosamente decisiva”¹⁷¹.

Los artículos que Zubiri publicó en la revista *Cruz y Raya* antes de su relación personal con Laín son:

- “Hegel y el problema metafísico” *Cruz y Raya* (1933),
- “La nueva física. Un problema de filosofía” *Cruz y Raya* (1933),
- “La Física y la justificación de su objeto” *Cruz y Raya* (1935)
- “Filosofía y Metafísica” *Cruz y Raya* (1935)
- La “Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart– ‘El Retiro’” *Cruz y Raya* (1933)
- La traducción de la obra de Martín Heidegger “¿Qué es metafísica?” *Cruz y Raya* (1933)

¹⁶⁸ Ibid. p. 31.

¹⁶⁹ Ibid. p. 76.

¹⁷⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 98.

¹⁷¹ Ibid. p. 287.

Son significativas todas ellas ya que algunas son referenciadas directamente por Laín y otras pertenecen al periodo en que Laín dice y escribe que compraba esta revista. Pero aunque pueda ser cierto que Laín compró y leyó estas revistas o algunos de los artículos en estas revistas no queda reflejado en el archivo de la Real Academia de Historia, ya que en el legado que la familia Laín dejó a la Real Academia de Historia no figura ninguna entrada o registro con esos datos. Es decir, en las cajas correspondientes a las revistas y folletos que el propio Pedro Laín conservó durante su vida, no se encuentra ninguno de estos artículos físicamente.

Por otro lado están los artículos que Zubiri publicó en *Revista de Occidente* antes de su relación personal con Laín, estos son:

- “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 115, 1933, pp. 51-80.
- “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 118, abril de 1933, pp. 83-117.

Otras dos publicaciones de Zubiri en diferentes revistas y antes de conocer a Laín son:

- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.
- “Ortega, maestro de filosofía”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

Estos números sueltos de *Revista de Occidente* no se han encontrado en el archivo personal de Laín legado a la Real Academia de Historia y tampoco se han encontrado los artículos de las revistas *El Sol* y *Revista de Archivos*¹⁷².

3.4.7.2.- Conocimiento personal

El periodo de *conocimiento personal* lo enmarcamos entre 1942 y 1983 –año del fallecimiento de Xavier Zubiri– Aun sabiendo que la amistad Laín-Zubiri se inicia hacia finales de 1939, sabemos, también, que Zubiri fue en cierto modo obligado a dejar Madrid y ofrecer su docencia en la Universidad de Barcelona hasta 1942. Por tanto

¹⁷² Según aparece en el archivo de la RAH solo se han podido encontrar los números de *Revista de Occidente* que se enumeran en la siguiente lista. Año IV: N° 40, Julio de 1966; N° 73, Abril de 1969; N° 123, Junio de 1973; N° 47, de 1985; N° 84, Mayo de 1988; N° 103, Diciembre de 1989; N° 168, Mayo de 1995; N° 185, Octubre de 1996.

aunque ya amigos y ya se conocían, durante esos tres años que Zubiri enseñó en Barcelona no podían compartir tertulias filosóficas con la asiduidad esperada.

Entre las dudas profesionales de Laín, su distanciamiento de la medicina durante el trienio de la guerra civil y la dedicación a la gestión literaria y propagandística, parece extraño que Laín vuelva a una medicina de acción directa con el enfermo. Así lo había reconocido él mismo cuando afirmaba que se sentía mejor en la investigación antes que en el puro diagnóstico frente al enfermo. Sirva como punto de partida para este pequeño apartado cómo Laín se plantea en varias ocasiones cuál será su proyecto. Para clarificarlo en una de sus afirmaciones nos dice que su proyecto filosófico antropológico pensado antes de la guerra parecía haberse truncado, creía Laín que era casi imposible llegar a conocer a los autores por él admirados “¿Cómo contar con Zubiri y Ortega, las dos piezas básicas de ese proyecto mío, en la Universidad que de la contienda saliese?”¹⁷³. Por muchos es conocida la “depuración” que padeció el profesorado (tanto universitario como de los institutos) y que se llevó a cabo durante los años inmediatamente posteriores al término de la guerra civil. En esa “depuración” estaban incluidos José Ortega y Xavier Zubiri, para gran pesar de nuestro Laín.

Dedica Laín una página en *Descargo de Conciencia* para esbozar el periplo zubiriano durante el intervalo 1939-1942. Xavier Zubiri reclamó la cátedra que había obtenido por oposición en la Universidad Central de Madrid en 1926. Por derecho y oposición a él pertenecía pero la política y la jerarquía eclesiástica (en este caso) no estuvieron de su parte. Fue destinado a la Universidad de Barcelona y a los tres años Zubiri volvió a Madrid. Muy liviana y cortésmente Laín escribe que “el clima de la ciudad no le era favorable”¹⁷⁴ cuando en realidad encontramos otras explicaciones a la renuncia de Zubiri. Vale la pena releer un fragmento del texto de José Manuel San Bartolomé titulado *El significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri* en el que explica los tres motivos que llevaron a Zubiri a la renuncia de su cátedra en Barcelona¹⁷⁵. Laín sí que se

¹⁷³ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 241.

¹⁷⁴ Ibid. p. 287.

¹⁷⁵ En Barcelona Zubiri logra, al parecer, gran éxito entre los estudiantes, pero ciertos acontecimientos le llevan a apartarse voluntaria y definitivamente de su cátedra. Primero: un día un decano falangista le reprende por emplear su tiempo en clase de Historia de la Filosofía en explicar a Kant cuando debe dedicarlo a santo Tomás. Segundo: el episodio de la tesis doctoral de Julián Marías. Zubiri como director de la tesis ha advertido a Marías que su presentación en aquella situación puede resultar imprudente. Cuando, a pesar de todo, se decide su defensa, Zubiri ya conoce la animadversión que algunos filósofos

preocupa, y mucho, por el futuro laboral de su amigo y todos los intentos que realiza para ayudarlo a conseguir un trabajo en el estado o para el estado son rechazados. Tal es la suerte de Zubiri que Laín le pedirá en alguna ocasión que publique en la revista *Escorial*. Concretamente los artículos que fueron publicados en la revista son:

- “Sócrates y sabiduría griega”, *Escorial*, 2, 1940, pp. 187-226; 3, 1941, pp. 51-78.
- “Ciencia y realidad”, *Escorial*, 10, 1941, pp. 177-210.
- “El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, *Escorial*, 23, 1942, pp. 401-432..¹⁷⁶

3.4.7.3.- Qué escribió Laín sobre Zubiri

Dada la importante influencia que Zubiri tiene en el pensamiento de Laín se hace necesario recopilar sumariamente algunos de los textos que Laín escribió sobre Zubiri:

- “Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico”, en *Estudios Eclesiásticos*, 216-217, 1981;
- “La filosofía de Xavier Zubiri”, en *El País*, 13 de febrero de 1981 y 14 de febrero de 1981;
- “El estilo de Zubiri”, en *El País*, 18 de diciembre de 1985;
- “El estilo literario de Zubiri”, *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 11-16.
- *Zubiri hacia el futuro*, en AA.VV., *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, 143-168.

Es más, cabe recordar también la aportación que hace Laín en la introducción de *Persona y Comunidad*: “Debo ahora volver a la primera de las tres tareas antes consignadas: buscar la filosofía capaz de ofrecer a nuestro empeño un fundamento suficiente y un punto de partida prometedor. Tres requisitos habrá de cumplir, según esto, la filosofía buscada: ser actual, en el riguroso sentido más arriba apuntado, y no

de Madrid tienen contra él. Opta por no asistir enviando un telegrama apoyando rotundamente la tesis. Juan Zaragüeta carga con la responsabilidad de defender a Marías en el tribunal. Una intriga del dominico Manuel Barbado desemboca en el hecho insólito del suspenso de una tesis doctoral, a un joven altamente prometedor pero que no oculta ser discípulo de Ortega y Gasset y de Zubiri. Tercero, y gota que colma el vaso, un buen día Zubiri recibe la comunicación escrita del decano de la facultad con la orden de que los profesores deben comenzar cada clase con declaraciones de apoyo al régimen. Al final de curso, junio de 1942, ante la incompatibilidad del modelo de universidad nacional- católica con la necesaria libertad para investigar y enseñar, Zubiri presenta la renuncia a su cátedra de Historia de la Filosofía, de la que ya había sido depurado en el año 1937 por el gobierno del Frente Popular. Zubiri se convierte, así, en lo que Elías Díaz calificó como “un exiliado en el interior”.

¹⁷⁶ Esta bibliografía de los tres artículos de Xavier Zubiri publicados en la revista *Escorial* procede de la excelente y completa bibliografía de/sobre Zubiri que se encuentra en las páginas, en red, de la Fundación Xavier Zubiri obras del Padre Lazcano González, Rafael. *Panorama Bibliográfico de Xavier Zubiri*. Madrid: Revista Agustiniiana, 1993, p. 275.

según esa artificiosa y precaria actualidad que el prefijo “neo” de ordinario concede a los sistemas pasados; afirmar de manera explícita la noción de persona y haber dicho responsablemente algo nuevo acerca de ella; hallarse intrínsecamente abierta, tanto hacia su concreto desarrollo en el tratamiento del problema por nosotros estudiado, como hacia la realidad actual y futura de la vida y la convivencia de los hombres. Todo esto hemos creído encontrar nosotros en el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri”¹⁷⁷.

3.4.7.4.- Influencia de Zubiri en el pensamiento Lainiano

“Muy cierto es, como enseña Zubiri, que el hombre se diferencia del animal en que el medio es para éste mero «estímulo» y para aquél empieza siendo «impresión de realidad». Mas la doctrina zubiriana no queda ahí. En efecto: tal «impresión» sólo llega a ser por completo humana cuando mental y reflexivamente, responsablemente, por tanto, el sujeto que la percibe «se hace cargo» de lo que por modo impresivo e implícito ella le dice”¹⁷⁸.

Este sí fue para Laín un descubrimiento, una autentica revelación. Este joven sacerdote y filósofo creyó encontrar lo que tanto anhelaba, la síntesis de una filosofía rigurosa del siglo XX con una vivencia madura del cristianismo. Zubiri fue discípulo de Ortega, era cristiano y católico –importante tanto para Pedro Laín como para la situación política de esos años de postguerra– lo que le permitiría a Laín encontrar en él eso que había buscado sin nunca hallarlo del todo en la obra de Eugeni D’Ors.

“En el orden intelectual, porque al magisterio de Zubiri –triple magisterio: sus escritos, sus lecciones, nuestra frecuente conversación privada– debo mucho de lo poco que actualmente soy. En el orden afectivo, porque su amistad siempre me ha permitido encontrar en él todo lo que en él yo he buscado, compañía, consejo, ayuda y, cuando este ha sido necesario, consuelo. Pero lo que ahora me importa es otra cosa; a saber, lo que real y objetivamente significaba para el país entero esa reincorporación de Xavier Zubiri a la vida española. ¿Bastará recordar que ya entonces era la suya –diciéndolo así, nadie, creo, podrá discutir mi aserto– una de las tres primeras cabezas europeas? Pues

¹⁷⁷ Anexo p. 23.

¹⁷⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003.p. 90.

véase cómo la España oficial acogió a la persona en que tal cabeza tenía y tiene el supuesto de sus actos”¹⁷⁹.

Al finalizar la guerra logró entrar en contacto con Zubiri y se estableció entre ellos una relación muy estrecha que duró hasta el final de sus días. Laín vio siempre en Zubiri su maestro de filosofía, su maestro leído y su maestro oído, su amigo con el que le unió una profunda amistad de la que Laín hace elogio en cada una de sus obras y afirmaba que ni uno solo de sus libros sería concebible sin la penetrante influencia del pensamiento de Zubiri.

Los artículos que Zubiri publicó antes de la Guerra, en diferentes revistas nacionales y extranjeras, impresionaron sobremanera a Laín –como he mencionado anteriormente–. Laín, junto con otros intelectuales, animaron a Zubiri a reunir y publicar dichos artículos en formato libro. Parece que, ese libro, estaba terminado en 1940, pero el prólogo de la primera edición, según consta en ella, es de diciembre de 1942. La obra no obtuvo el *Nihil Obstat* hasta octubre de 1944. Por tanto, la primera edición de la obra *Naturaleza, Historia, Dios* no se ofreció al público hasta finales de 1944. Este libro fue publicado en la Editora Nacional, que por aquel entonces dirigía Pedro Laín. Mencionaré sucintamente algún dato esencial en relación a los tres temas planteados.

El primer término “naturaleza”, el estudio de la realidad, de las cosas naturales, de la nueva física en la que él veía la aventura de la mente humana por desentrañar los constitutivos últimos de la naturaleza de las cosas.

El segundo término es “historia”, palabra que designa el mundo de lo específicamente humano. Zubiri había escrito que no existía historia natural. La historia es solo el despliegue de las posibilidades humanas. Esto llega a Zubiri desde Ortega y Heidegger. El ser humano es proyecto, su tiempo es el futuro, no el presente. Para hacer su vida, el hombre se ha de proyectar; es un animal proyectivo. Según Heidegger la esencia del ser humano no viene constituida al nacimiento como la de cualquier otro ser, sino que se logra o malogra en el proyecto, es decir, en la existencia. Zubiri asume este planteamiento pero añade la condición “personal” de la realidad humana. El reto está en

¹⁷⁹ Ibid. p. 287.

conceptuar esta no al antiguo modo de la filosofía escolástica sino partiendo de los fenómenos y pensamiento existencial. Y este era el reto pretendido por Zubiri, y como Laín busca construir una antropología exigente y a la altura de las circunstancias se siente fascinado por el proyecto de Zubiri.

En tercer lugar “Dios”. Aquí la aportación de Zubiri marcó un hito en la cultura española con su análisis del fenómeno de la “religación”. Zubiri intenta plantear el problema de Dios a la altura del siglo XX a partir de la idea heideggeriana de “fundamento”. Todo un reto para la inteligencia. Laín descubre en Zubiri que se puede estar al día en el orden científico y filosófico, se puede pensar a la altura del siglo XX y vivir una profunda religiosidad. Él sentía que vivía su religiosidad y admiraba que alguien pudiera pensar filosóficamente con la radicalidad y el rigor con que lo había hecho Zubiri.

En este influjo fundamental aparecen por una parte la idea de “persona”¹⁸⁰ y por otra la de “religación”¹⁸¹. Todo ello le resulta básico a Laín para dedicarse a la antropología, el hacer una filosofía del hombre a la altura del siglo XX.

Cuando Laín, presionado por las circunstancias, se une a Falange Española, cree que la idea de religación y la teoría de Zubiri le pueden servir para fundamentar la tesis falangista de que es necesaria una revolución para instaurar los valores eternos. La consecuencia es que Zubiri se transforma en el gran mentor intelectual del grupo. Cabe mencionar que hay una primera fase de recepción de Zubiri por parte de Laín, que es anterior a la Guerra pero que por muy orientativo y fundamental que fuera, no le servía a Laín para resolver todos los problemas de carácter filosófico, teológico y antropológico. Este estilo de pensar y de filosofar, el propio de la filosofía europea del siglo XX, es el que Zubiri transmite a Laín, pero a pesar de ello, el Zubiri de esos años

¹⁸⁰ “En virtud de una exigencia de su cuerpo, el hombre tiene que ser cuerpo y alma, de tal modo que en él “todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico” (Zubiri). La unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, “una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria”. (Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 475.)

¹⁸¹ “Todo hombre es a la vez “autor”, “actor” y “agente” de su propia vida (Zubiri). Como “autor” es, en el más radical sentido del término, “persona”; como “actor” es “personaje” más o menos importante en el acontecer histórico; como “agente” muestra su condición de “ser natural”. Pero como autor, actor y agente, el hombre no es sino parte de un drama inventado por Dios, verdadero y supremo Autor: el drama de la Creación”. (Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 502.)

no resulta suficiente y Laín busca esos complementos –no consolidados en este Zubiri– en Scheler, Ortega y Heidegger.

Laín está muy cerca de Zubiri, presente como amigo, como seguidor, asiste a sus lecciones, como discípulo, pero no tiene conciencia de lo que Zubiri está construyendo, ahora el pensamiento zubiriano es el germen de una filosofía nueva, la del Zubiri maduro que ya no se puede considerar como orteguiano o heideggeriano. En esa época Zubiri construye su propia filosofía y esta será la que influirá decisivamente en el Laín más consolidado y maduro, en el texto *Persona y comunidad* y en su segunda antropología, la posterior a 1980.

Así, pues, podemos decir que hay dos pensamientos zubirianos distintos, el de *Naturaleza, historia, Dios* y el que se revela al público en 1962, al publicar *Sobre la esencia* en la que se enfrenta con toda la tradición y muy particularmente con la fenomenología de sus maestros Husserl y Heidegger. Lo que hasta entonces había sido visto como evolución, aparece ahora como ruptura, y muchos de sus discípulos lo abandonan. Este nuevo Zubiri no les interesa, siguen fieles al anterior Zubiri.

Este cambio radical era difícil de asimilar ya que chocaba con la interpretación que los intelectuales españoles de la generación de Laín habían venido haciendo del pensamiento de Zubiri, y ahora esa ruptura obedecía a un regreso a posturas intelectuales claramente premodernas, es decir, la “neoescolástica”. La ilusión de ver en Zubiri un gran pensador del siglo XX se había desvanecido, pero no para Laín.

Laín pertenece por edad a ese grupo, el de quienes han entrado en el Zubiri de *Naturaleza, historia, Dios*. Es un hombre de esa generación. El nuevo Zubiri le atrae, le fascina en tanto le permite completar, ampliar, perfeccionar su propio esquema mental construido a partir de Dilthey, Scheler, Ortega y Heidegger. Lo que ha encontrado en el primer Zubiri le posibilita para fundamentar con todo rigor el concepto de persona y la idea de Dios. Todo lo demás, lo del segundo Zubiri le parece importante, en tanto en cuanto le resulta compatible con su esquema anterior. Pero hay algo que a Laín lo singulariza en relación a los demás miembros de su generación. Él no rompe con Zubiri, sino que sigue con auténtica pasión su evolución y pasó de entender a Zubiri como lo hacían los miembros de la primera generación a convertirse en un miembro activo y

creativo de la segunda generación. Fue el único capaz de dar ese salto, ya que no suponía abandonar los anteriores planteamientos (como tampoco lo hizo Zubiri) pero sí exigió someterlos a profunda revisión.

A partir de 1989 Laín revisa profundamente sus tesis antropológicas anteriores, intentando darles un fundamento más “realista”. Esta es la razón por la que se decide a trabajar sobre el cuerpo humano¹⁸². Es una etapa que Laín abre con el libro *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano*, que aparece en 1989, y cierra este estudio con la obra *Qué es el hombre: evolución y sentido de vida*, en 1999. En esta década Laín hace un gran esfuerzo por revisar sus ideas antropológicas de los años cincuenta y sesenta; y lo hace desde los planteamientos que Zubiri ofreció en sus obras de los años setenta y el lugar que en sus libros anteriores habían ocupado Dilthey, Scheler, Heidegger y Ortega, ahora lo ocupa Zubiri.

Así cabe decir que Zubiri ha sido el gran mentor intelectual de Laín a lo largo de toda su vida; y lo ha sido, al menos, de dos modos diferentes. Escribe Diego Gracia: “Cuando Laín habla de sus maestros en *Hacia la recta final* en 1990, distingue dos tipos de enseñanza y aprendizaje: el magisterio a través de la lectura y el que se recibe por el oído. Laín dice que generan dos tipos de amistad, la amistad *ex lectione* y la amistad *ex ore*, y él, Laín, tuvo a lo largo de su vida varios maestros con los que acabó desarrollando un verdadero vínculo de amistad *ex ore*, pero solo uno en el que la amistad fuera también *ex auditu* es decir, personal. Ese fue el papel que jugó en su vida la figura intelectual y humana de Xavier Zubiri”¹⁸³.

¹⁸² “El hombre es a la vez naturaleza y persona; desde un punto de vista, es naturaleza personal, y desde otro, como X. Zubiri y G. Marcel suelen decir, espíritu encarnado. La empresa de conocer y tratar a un hombre en cuanto tal, requiere considerar a la vez lo que en la realidad humana es naturaleza y lo que en ella es persona; tanto más, cuanto que el hombre es naturaleza y persona de un modo unitario, solidario e indisoluble”. (Laín Entralgo, Pedro. *Ocio y trabajo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 72.)

¹⁸³ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 177.

**SEGUNDA PARTE: DESCRIPCIÓN DEL DOCUMENTO
INÉDITO “PERSONA Y COMUNIDAD” (1976)**

CAPÍTULO 4: DESCRIPCIÓN FÍSICA DE “PERSONA Y COMUNIDAD”

4.1.- Original manuscrito en la Real Academia de la Historia (RAH)

Tras el fallecimiento de Don Pedro Laín Entralgo el 5 de junio de 2001, sus descendientes, la familia Laín Martínez, decidieron donar el contenido de su fondo bibliográfico documental a la Real Academia de la Historia¹⁸⁴, sita en la Calle del León, 21, en la ciudad de Madrid.

Durante el proceso de revisión documental del citado fondo, conocido y catalogado en la Real Academia de la Historia como “Fondo Laín Entralgo” encontré un documento cuyo contenido no correspondía a ninguna obra editada del autor. Como se puede apreciar en la ficha técnica transcrita corresponde, por tanto, a una obra o fragmento de obra inédita.

Dicho documento está catalogado técnicamente de la siguiente manera:

NOMBRE–archivo= Fondo LAÍN ENTRALGO
SECCIÓN – FONDO= PRODUCCIÓN CIENTÍFICA Y LITERARIA
SERIE= OBRAS INÉDITAS
NÚMERO – CAJA= 78 SIGNATURA= 9/9115
FECHAS – EXTREMAS= 1996
CONTENIDO= ORIGINALES INÉDITOS
Persona y comunidad, de Pedro Laín Entralgo y varios autores. Original manuscrito consta de varias carpetillas.
Carpetilla 1: Medicina, sociología y filosofía. Es el capítulo que correspondía escribir a Laín Entralgo. Son cuartillas manuscritas y se encuentran paginadas de la 1 a la 45.
Carpetilla 2: Sociología, filosofía, medicina. Son cuartillas manuscritas y se encuentran paginadas de la 1 a la 41.
Carpetilla 3: título manuscrito e introducción de Laín Entralgo mecanografiado del folio 1 al 23 y copia en papel cebolla del folio 1 al 25.
Carpetilla 4: Fotocopia del original mecanografiado. Consta de índice.

¹⁸⁴ La Real Academia de la Historia tuvo sus orígenes en unas reuniones literarias de un grupo de amigos, en el año 1735. Los contertulios solicitaron al rey Felipe V la autorización de sus reuniones y este les concedió su protección. Gracias a esta concesión las reuniones especializadas en el estudio y la investigación del pasado se convirtieron en Real Academia de la Historia. La autorización fue concedida por Felipe V a través de la Real Cédula de 17 de junio de 1738. Desde aquella fecha, la Academia gozó de la real protección igual que otras corporaciones semejantes. Este vínculo institucional ha perdurado en el tiempo y se extiende hasta la actualidad. Tal es así que hoy corresponde a Su Majestad el Rey el Alto Patronazgo de las Reales Academias –como consta en el artículo 62 de la *Constitución*–.

El documento normalmente está escrito solo a una cara y es manuscrito original del autor. Excepcionalmente hay anotaciones en el reverso de las cuartillas. Únicamente aparecen escritas cuando hace alguna corrección que no cabe en el anverso o cuando indica con una flecha que hay una ampliación de contenido.

2/ del hombre como persona, y por tanto exige que ~~de alguna~~ ^(de algún modo) ~~manera~~ ^{sea} ~~por lo menos~~ en ciertas ocasiones ~~sea~~ "comuni-
taria" ~~de~~ esa "socialidad" inherente a ella. Ampliamente han
mostrado una y otra cosa las páginas precedentes. Pues bien:
¿qué marco ofrece la actual sociología al peculiar subsis-
tema social en que la medicina de nuestros días se rea-
liza? ; ¿qué marcos sociológicos exige, por su parte, la pe-
trinal —, desde Johann Peter Frank y Turner Thac-
krah ^(venidos) han acumulado los médicos datos sanitarios y cli-
nicos en abono del carácter social de la ^{(enfermedad y sus} ~~enfermedad y sus~~
^(consecuencias; pero, reconociendo) ~~consecuencias; pero,~~ ^(no separadas) ~~no separadas~~ ^(su) ~~su~~
~~gran~~ ^(misma) ~~valía~~ de la ^(misma) ~~obra~~ de Grotjahn, no
puede decirse que de la medicina ^(se) ~~se~~ haya surgido una con-
cepción verdaderamente sistemática ^(se) ~~se~~ ^(se) ~~se~~ las relaciones entre ella
y la sociedad. ~~Por~~ ^(no mejor) ~~otro~~ ^(no mejor) ~~tanto~~ ^(no mejor) ~~debe~~ ^(no mejor) ~~decirse~~ ^(no mejor) ~~de~~ ^(no mejor) ~~las~~ cada vez
^(científicas) ~~científicas~~ más frecuentes aportaciones de los sociólogos al conocimiento
del tema. Es cierto que ya en 1902 ~~la~~ ^(fue) ~~expresión~~ ^(fue) ~~Medical~~
Sociology ^(fue) ~~el~~ ^(fue) ~~título~~ de un libro de McIntire, y que
en la actualidad ese nombre y otro muy próximo a él,
"Sociología de la Medicina"; se han hecho tópicos. Pero ^(un) ~~un~~
^(sistemático y riguroso) ~~sistemático y riguroso~~ sistema conceptual de esta nueva disciplina médica, ¿pue-
de decirse que exista? Sistemáticas son, es cierto, las ^(fines y) ~~fines y~~
^(secundarias) ~~secundarias~~ precisiones que desde su personal idea del "sistema
social" ha consagrado Parsons a la incardinación del en-
fermo y del médico en la sociedad contemporánea; pero
en modo alguno ~~abordan~~ ^(muchos) ~~abordan~~ ^(una materia) ~~abordan~~ ^(se proponen) ~~abor-~~
das — ~~los~~ ^(muchos) ~~temas~~ ^(una materia) ~~que~~ ^(se proponen) ~~tan~~ ^(se proponen) ~~amplia~~ ^(se proponen) ~~los~~ ^(se proponen) ~~rela-~~
ción entre la medicina y la sociedad, ~~consideración~~
~~del~~ ~~arte~~ ~~de~~ ~~curar~~ ~~y~~ ~~prevenir~~ ~~la~~ ~~enfermedad~~ ~~como~~ ~~un~~ ~~arte~~
~~es~~ "subsistema social", lleva inexorablemente consigo. Por-

Es probable que el documento fuese leído y corregido al menos una vez, ya que, en todas las cuartillas aparecen correcciones –también manuscritas–. Lo que quería eliminar está muy tachado –normalmente con lápiz–. Los nuevos comentarios aparecen en el interlineado con líneas y flechas que facilitan la nueva lectura y el sentido de las frases.

Hay muy pocas referencias a pie o citas de otras obras a pie. Cuando cita a otro autor normalmente lo hace en el propio texto pero sin referencias al lugar original de la cita. Solo encontramos cinco citas a pie de cuartilla o en el reverso de la misma, para indicar qué parte del contenido puede contrastarse en alguna otra obra de su autoría; concretamente en las cuartillas 7, 22, 24 y 30; únicamente en la cuartilla 42 aparece una referencia a otro autor.

Cuartilla 7, referencia a pie de página:

(1) Para todo cuanto a esta conclusión atañe, de nuevo remito a mis libros la relación médico-supremo y la medicina actual, así como a la historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, 2ª ed. (Salvat, Barcelona, 1961).

Cuartilla 22, referencia a pie de página:

(1) ~~Además de~~ Remito de nuevo a mis libros anteriormente citados; y además, al estudio "La enfermedad como experiencia", recogido en Ocio y trabajo (Madrid, Revista de Occidente, 1960)

Cuartilla 24, referencia a pie de página:

(1) Algo he dicho acerca de uno y otro tema en ~~mi~~ mi ya citado libro la medicina actual.

Cuartilla 30, referencia a pie de página:

Teoría y realidad del otro, la relación médico-enfermo y sobre la amistad (Madrid, Revista de Occidente, 1972).

Cuartilla 42, referencia a pie de página:

Los otros más presentes que nunca...; la soledad de la existencia humana consiste en ^(un) sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero" (Naturaleza, Historia, Dios, 5ª ed., Madrid, 1963, pág. 301).

Por otro lado cabe pensar que sí debía haber algún documento con citas y referencias bibliográficas ya que podemos apreciar en diferentes cuartillas y a mitad de texto una barra atravesada con numeración, tal que: 3/ en la cuartilla 3, 17/ en la cuartilla 19, ²⁵ en la cuartilla 28 y ³¹ en la cuartilla 35.

una vez, no aver su...
dicho, me limitaré a exponer las líneas generales de las ^{directamente} ~~directamente~~ ^{nos importan:} las ~~dos~~ cuestiones que ahora ~~se abordan~~ ^{nos importan:} la persona y la comunidad en la unidad teórico-práctica de ~~la~~ ^{subsistema de la}

^{17/} I. Sea nuestro punto de partida ^{teoría de la perso-} ~~teoría de la perso-~~ ^{humana} ~~humana~~ ^{na} ~~na~~ ^{expuesta en la primera parte. De ella voy a recoger} ~~expuesta en la primera parte. De ella voy a recoger~~ ^{como} ~~como~~

no es creyente, y si esta creencia suya no alcanza, por lo menos, el ²⁵ segundo de ~~los~~ ^{los} tres niveles, el del "tercer", no puede decirse que ^{entre} el otro y yo exista una ~~relación~~

2. Ahora nuestro problema se estrecha y concreta. Se trata, ³¹ en efecto, de ~~entender y describir~~ ^{entender y describir} con precisión — recogiendo, ~~los~~ ^{esa} ~~supuestos~~ ^{supuestos} anteriores ~~de~~ [—] cómo ~~se~~ ^{se} reali-

Se puede hacer una lectura perfecta de todas las cuartillas excepto de la última línea de la cuartilla 42, pero esta corresponde a una cita que sí aparece referenciada en el reverso de la cuartilla, por tanto, no se pierde información; tampoco se puede leer la última línea de la cuartilla 44, en este caso sí se pierde información, pero se puede recuperar en el documento mecanografiado de la “Fundación Juan March”.

4.1.2.- Descripción carpeta 2

El texto de la descripción física que encontramos en la ficha técnica de la Real Academia de la Historia dice: “Carpeta 2: Sociología, filosofía, medicina. Son cuartillas manuscritas y se encuentran paginadas de la 1 a la 41”.

Pedro Lain Entralgo
~~BIEN~~

CARP. 2
Carpeta 2

SOCIOLOGIA, FILOSOFIA, MEDICINA

Las partes deben componer este segundo puente, consagrada la primera a estudiar la respuesta ^{que} la sociología, en tanto que ciencia de la sociedad, da ^{la} filosofía de ella anteriormente expuesta, y dedicada la segunda a indagar cómo la sociología actual puede servir de marco a la actual medicina, ~~considerada como~~ ^(cita) subistema — uno entre tantos — del cuerpo social; al menos, en lo tocante al problema que aquí nos ocupa.

I

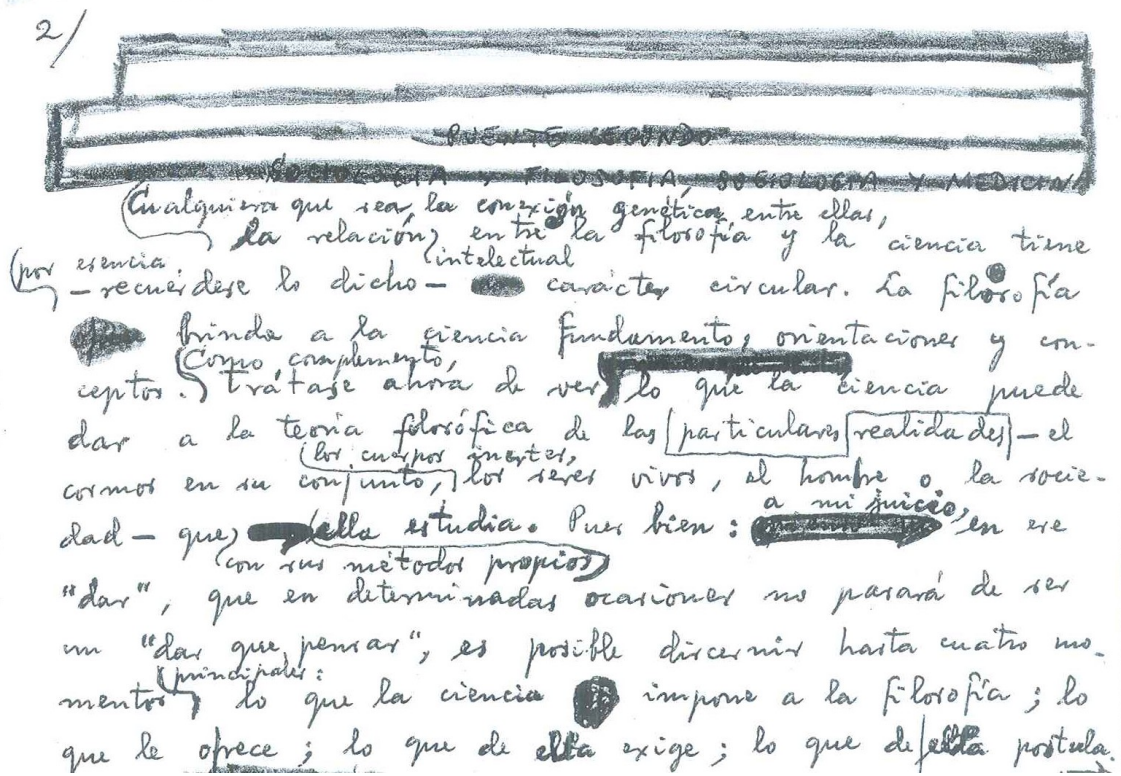
SOCIOLOGIA Y FILOSOFIA

Cualquiera que sea ~~~~~

Exactamente igual que en el apartado anterior y con los mismos términos describiré el material de esta carpeta. Ciertamente el documento está escrito en formato cuartilla (aproximadamente 14,8x21 cm). El papel tiene un gramaje más elevado que el habitual. Las cuartillas están numeradas en la parte superior izquierda de 1 a 41 –como indica la ficha técnica–. Está escrito a bolígrafo en una única tinta.

En la cuartilla primera, en el encabezamiento y centrado está el nombre del autor (Pedro Laín Entralgo) y el título de esta sección (Sociología, Filosofía, Medicina).

Análogamente a lo que se describe en el apartado anterior, el documento normalmente está escrito a una sola cara y es manuscrito original del autor. Excepcionalmente hay anotaciones en el reverso de las cuartillas. Las utiliza para realizar algunas correcciones que no caben en el interlineado, en ese caso indica con una flecha que hay una ampliación de contenido en el reverso de la cuartilla.



Es probable que el documento fuese leído y corregido al menos una vez, ya que, en todas las cuartillas aparecen borrones, tachaduras, barras de separación, correcciones – también manuscritas–. Lo que quería eliminar está muy tachado –normalmente con

lápiz-. Los nuevos fragmentos de texto aparecen en el interlineado con líneas y flechas que facilitan la lectura y el nuevo sentido de las frases.

Solo encontramos una referencia o cita a pie en la cuartilla 41. En ella recuerda que parte del contenido del texto escrito se puede confrontar en otras obras previamente escritas y dice textualmente: "Más detalles acerca de cuanto he dicho en la segunda parte de este apartado -la que lleva por título "Sociología y medicina"- puede verse en mis libros *La relación médico-enfermo* (Madrid, "Revista de Occidente", 1964) y *La medicina actual* (Madrid, "Seminarios y ediciones", 1973)".

La nota a un espacio
↓

(1) Más detalles acerca de cuanto he dicho en (1) la segunda parte de este apartado -la que lleva por título "Sociología y medicina"- pueden verse en mis libros La relación médico-enfermo (Madrid, "Revista de Occidente", 1964) y la medicina actual (Madrid, "Seminarios y Ediciones", 1973).

En esta carpetilla también cabe pensar que debía haber algún documento con citas y referencias bibliográficas ya que encontramos dos indicios, el primero 5/ en la cuartilla número 6 y el segundo -únicamente- una barra (/) en la cuartilla número 10.

Cuartilla 6:

6/ en general, ^{todos} los hombres de ciencia capaces de hacerse a sí mismos la interrogación antes mencionada, han descubierto que ~~el~~ el saber científico, además de imponer y/o operar algo a la filosofía, exige desde dentro de su esencial limitación la búsqueda del ^(oculto) fundamento intelectual ^(sobre el que discursa y desde el que se levanta) que -sea- ~~no puede ser sino~~ filosófico.

Cuartilla 10:

Bien. Sea cualquiera el modo de entenderla, la consideración metódica de la infraestructura que da ~~base~~ ^{propia} suelo a la ^{propia} investigación y a las ^{propias} ideas ~~por~~ ^{que} se hace a la ^{propia} ideología - es conditio sine qua non para elaborar una sociología científica. Teniendo siempre en cuenta, no sí, que la peculiaridad de tal infraestructura no determina ^{forzosamente} el pensamiento ^{(al cual} el sociólogo la interpreta, ^{porque} ~~se~~ ^{de hecho no} ~~se~~ ^{el} ~~que~~ ^{para} ~~de~~ ^{condicionada} con energía mayor

En este documento podemos hacer una lectura perfecta de todas las cuartillas, por tanto, no hay pérdida de información.

4.1.3.- Descripción carpeta 3

El texto de la descripción física que encontramos en la ficha técnica de la Real Academia de la Historia dice: "Carpeta 3: título manuscrito e introducción de Laín Entralgo mecanografiado del folio 1 al 23 y copia en papel cebolla del folio 1 al 25".

El primer documento de esta carpeta consta de 24 hojas en formato Din A4. La primera hoja no está numerada. En ella encontramos escritura autógrafa de Laín en la que indica el nombre de los siete coautores que debían participar en la redacción del futuro libro, seguidamente encontramos -también- manuscrito el título y subtítulo de la obra en cuestión.

Cdrp. 3

ALBARRACIN TEULON - ELLA CURIA
GRACIA GUILLEN - LAÍN ENTRALGO
LOPEZ PIÑERO - MARAVALL HERRERO
RESET REIG

PERSONA Y COMUNIDAD
Filosofía - Sociología - Medicina

La hoja segunda tampoco está numerada, en ella empieza la introducción al futuro libro. A partir de la hoja tres sí hay numeración de 2 a 23. Por tanto, el conjunto de hojas que corresponde al cuerpo del texto (23 hojas Din A4) están mecanografiadas y numeradas —excepto la hoja 1—.

INTRODUCCION

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Ante sus posibles lectores, y más aún ante aquellos que se afanan por sentirse o por mostrarse plenamente actuales, todo en este libro —su título, su contenido, su estructura, la diversidad y el número de quienes lo hemos compuesto— necesita justificación expresa. Y puesto que yo he sido promotor, si no de su tema, sí de la forma en que éste ha sido trabajado, tal justificación debe comenzar por lo que a mí más directamente me concierne.

Tratábase ante todo de buscar un equipo de hombres bien calificados para estudiar conmigo el siguiente tema: "La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal". ¿Por qué llegué a verme en este trance, no siendo yo filósofo de oficio, no pasando de ser, en lo que a tal menester atañe, simple filo-filósofo, aficionado amigo de la filosofía y de quienes seriamente la han cultivado? ¿Por el crédito que respecto al cumplimiento de tal empeño pudieran haberme dado varios de mis libros, ante todo Teoría y realidad del otro y Sobre la amistad? ¿Por haber alguien pensado que yo podría reunir sin dificultad un grupo de personas capaces de tratar en mutuo concierto y con suficiente decoro intelectual el tema de autós? Tal vez. Pero, aún dando por buenas ambas hipótesis, no habría seguido esa indicación sin la expresa posibilidad de estudiar la materia así enunciada con arreglo a cuatro para mí ineludibles presupuestos: su ampliación a términos mucho más generales, precisamente los dos que desnudamente componen el título de este libro; el cumplimiento del empeño

El documento está escrito solo a una cara. No hay ningún tipo de anotación en el reverso de las hojas.

Igual que en las carpetillas 1 y 2, es probable que el documento fuese leído y corregido al menos una vez, ya que, en todas las hojas encontramos correcciones manuscritas. Hay todo tipo de correcciones, desde tachones para eliminar palabras o frases, hasta texto nuevo en el interlineado pasando por separación de palabras, tildes, etc.

No hay referencias ni notas a pie de página.

2.-

según una determinada idea acerca de la relación entre la filosofía y la vida; el consiguiente atenuamiento a las disciplinas en que dicha relación se hallase muy próxima a mis tareas habituales, o incluso coincidiese con ellas; la libre elección, como punto de partida, de la filosofía actual a mi juicio más idónea para dar fundamento al diverso y concorde trabajo del equipo. Permítaseme que, a título de introducción, razone con algún pormenor cada una de estas cuatro exigencias. En ellas, antes lo he dicho, tiene su presupuesto conceptual el común trabajo de todos cuantos en la elaboración del libro hemos colaborado.

EL TEMA: PERSONA Y COMUNIDAD

Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los actuales cultivadores de la filosofía considerarán enteramente obsoletos, si se pretende emplearlos en un sentido más o menos tradicional: "persona" como el supuesto metafísico, metafísico, de todas las notas y operaciones en que se realiza y manifiesta el individuo humano en tanto que tal; "comunidad" como la realidad que resulta de la correlación entre dos o más hombres individuales, cuando tal correlación se establece entre ellos precisamente en tanto que personas. Dos nociones aparentemente "superadas" hoy, bien por su eliminación como restos inútiles de un pasado que definitivamente ha perdido su vigencia, bien por su definitiva asunción dialéctica—hegeliana o marxianamente entendido tal proceso— en un nivel mental e histórico ulterior y superior al de la situación en que surgieron y valieron.

Concebido como sistema filosófico cerrado en sí mismo, el posi-

El segundo documento de esta carpetilla es, como indica la ficha técnica, "copia en papel cebolla del folio 1 al 25". En formato Din A4, mecanografiado a una cara y sin correcciones.

4.1.4.- Descripción carpetilla 4

El texto de la descripción física que encontramos en la ficha técnica de la Real Academia de la Historia dice: "Carpetilla 4: Fotocopia del original mecanografiado. Consta de índice".

ACH-675

Carp. 4

PERSONA Y COMUNIDAD

Filosofía - Sociología - Medicina

PRÓLOGO

INTRODUCCION

Primera Parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO

I. ESTUDIO HISTORICO

II. PLANTEAMIENTO SISTEMATICO

III. DE LA FILOSOFIA A LA SOCIOLOGIA

Segunda Parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGIA CONTEMPORANEA

I. ESTUDIO HISTORICO

II. SOCIOLOGIA, FILOSOFIA, MEDICINA

Tercera Parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA MEDICINA ACTUAL

I. PENSAMIENTO MEDICO

II. PRAXIS MEDICA

III. MEDICINA, FILOSOFIA, SOCIOLOGIA

Es un índice fotocopiado en formato Din A4. El número total de hojas es 8. Las seis primeras corresponden al índice completo (de la futura obra que debía ser publicada por los siete autores que aparecen en la hoja 1 de la carpetilla 3). Las dos hojas siguientes son dos copias de la hoja número 2 del índice.

No hay correcciones, no hay referencias, ningún tipo de aclaración manuscrita en relación al cuerpo del texto. Únicamente aparece una inscripción manuscrita, no parece de Laín, en la hoja 1 parte superior izquierda que indica ACH, 697.

Concluyendo: según parece este documento en tanto que incompleto no figura en ninguno de los catálogos anteriormente revisados de las obras de Pedro Laín Entralgo.

El documento en suma está formado por cuatro carpetillas. Las carpetillas 1 y 2 manuscritas autógrafas de Pedro Laín, en formato cuartilla suman 86 cuartillas y constituyen parte del cuerpo teórico que corresponde a dos apartados de un futuro libro que llevaría por título “Persona y comunidad”. La carpetilla 3 es la introducción y consta de 24 hojas mecanografiadas en formato Din A4 y por último la carpetilla 4 corresponde al índice, fotocopia en formato Din A4 y consta de 8 hojas.

El documento completo consta de un total de 118 hojas ya sean en formato cuartilla o Din A4.

4.2.- Original mecanografiado en la Fundación Juan March (FJM)

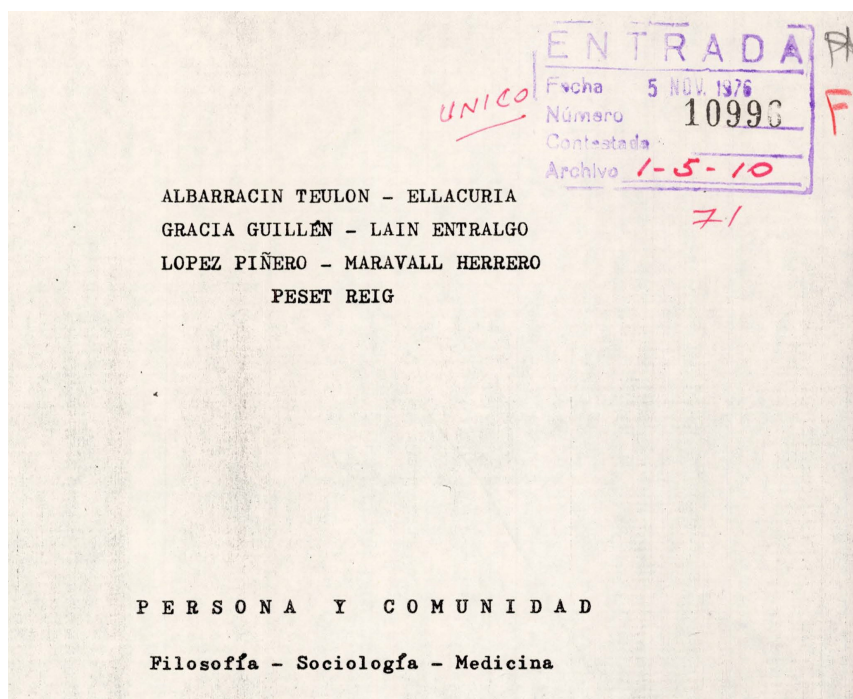
El documento original mecanografiado y completo se encuentra únicamente en el fondo documental de la biblioteca de la Fundación Juan March. Es, por tanto, una obra que nunca llegó a publicarse. Está catalogado técnicamente de la siguiente manera:

<p>Autor: <u>Laín Entralgo, Pedro, 1908-2001</u> Título: Persona y comunidad: filosofía-sociología-medicina / Pedro Laín Entralgo. Editorial: [S.l.: s.n.], 1971. Descripción física: 11 t. en 4 v.: graf.; 29 cm. Colección: Becas y ayudas de investigación de la Fundación Juan March; 1971:196 Notas: Memoria final (Programas; Filosofía; 1971) Ejemplar mecanografiado. Signatura: MB-1971-196.¹⁸⁵</p>
--

¹⁸⁵ <https://abnopac.march.es/abnopac/abnetcl.exe/O7282/ID02de40cb?ACC=266&DOC=2>

4.2.1.- Descripción documento 1

Está formado por 35 páginas distribuidas de la siguiente manera: portada, índice, prólogo e introducción. La primera página a modo de portada donde constan los nombres de los autores, el título, el subtítulo de la obra y en la parte superior derecha se ve claramente el sello de registro de entrada en la biblioteca de la FJM.



El índice ocupa 5 páginas. En él se pueden apreciar dos tipos de modificaciones manuscritas por Laín, la primera –en la parte izquierda– es una numeración romana agrupando diferentes contenidos y la segunda corresponde al nombre del autor de cada uno de los fragmentos que le siguen al nombre.

I N D I C E		Página
① PROLOGO		1
P. LAIN ENTRALGO		
INTRODUCCION GENERAL		4
El tema: Persona y comunidad		4
Filosofía y vida		11
Contenido y estructura de este libro		17
Una filosofía abierta		23
② PARTE PRIMERA: EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO		
FILOSOFICO.....		30
D. GRACIA GUILLÉN		
I. ESTUDIO HISTORICO		31
Introducción		32
El mundo primitivo		46
1. Caracteres socioeconómicos de los pueblos primitivos ...		48
2. El pensamiento primitivo		59
3. Estructura histórica de los pueblos primitivos		64

El prólogo está formado por 3 páginas. En el prólogo se aprecian correcciones que hizo Laín, tanto ortográficas, como matices de contenido y redacción. Están numeradas, de la 1 a la 3, por Laín –en la parte superior derecha– y también se ve la numeración realizada con numerador automático agregada por la FJM –en la parte superior central–.

1

4-

PROLOGO

Un poco de historia. Con una idea amablemente favorable acerca de mis posibilidades intelectuales, los gerentes de la Fundación "Juan March" me pidieron la composición de un estudio filosófico colectivo sobre el tema siguiente: "La comunidad, sustrato ~~constitutivo~~ constitutivo del ser personal". ¿Por qué llegué a verme en este trance, no siendo yo filósofo de oficio, no pasando ~~de ser~~ de ser, en lo que al quehacer intelectual atañe, simple filo-filósofo, aficionado amigo de la filosofía y de quienes seriamente la han cultivado? ¿Por el crédito que respecto al cumplimiento de tal empeño puedan haberme ~~concedido~~ ^{concedido} algunos de mis libros, ante todo Teoría y realidad del otro y Sobre la amistad? ¿Porque entre aquellos gerentes alguien pensara que yo podría reunir sin dificultad un grupo de personas capaces de tratar en mutuo concierto y con suficiente decoro intelectual el tema de autos? Tal vez. Pero, aun dando

La introducción general consta de 26 páginas. Igual que en el prólogo se aprecian correcciones que hizo Laín, ya sean estas ortográficas, tipográficas, de contenido y de redacción. Están numeradas, de la 4 a la 29, por Laín –en la parte superior derecha a máquina y sobre escribiendo en muchas de ellas– y también se ve la numeración realizada con numerador automático agregada por la FJM –en la parte superior central– de la 4 a la 29.

Pedro Laín Entralgo

INTRODUCCION GENERAL

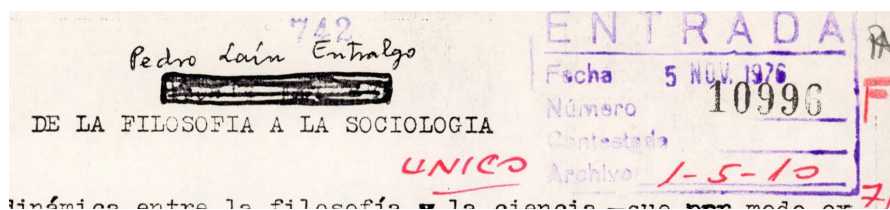
Puesto que todo texto impreso implica alguna responsabilidad ante ~~los~~ ^{sus posibles lectores,} debo justificar breve y claramente, en el atrio mismo de este libro, su estructura y los más importantes presupuestos ~~de~~ de su contenido. Tal es la intención básica y tal va a ser la materia de esta introducción general.

← EL TEMA: PERSONA Y COMUNIDAD

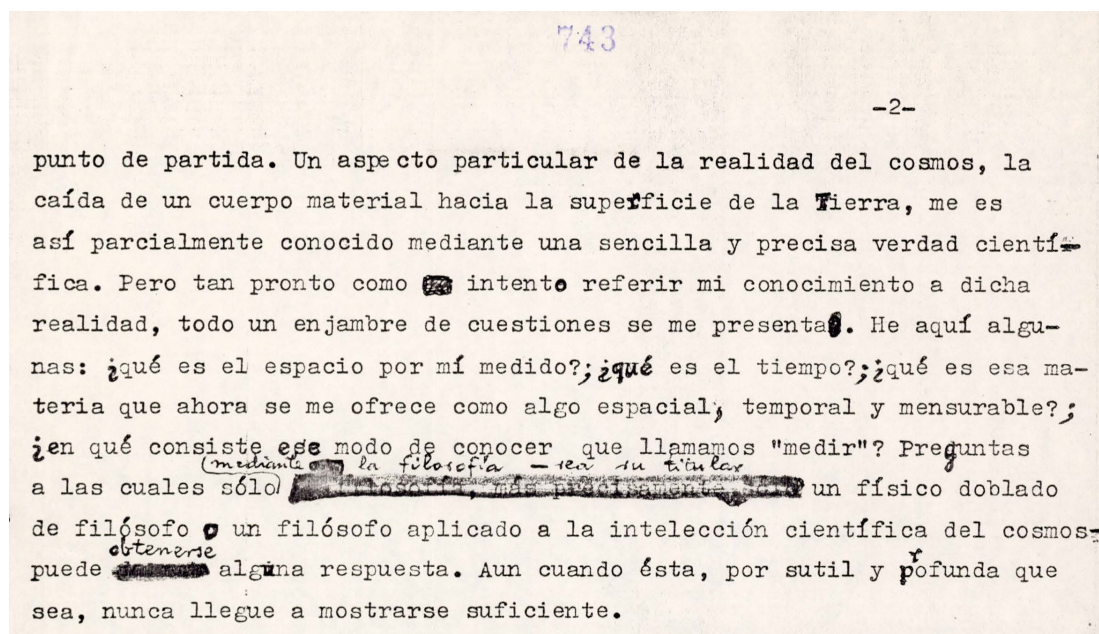
Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los actuales cultivadores de la filosofía considerarán enteramente obsoletos, si se pretende emplearlos en un sentido más o menos tradicional: "persona" como el supuesto ~~metafísico~~ metafísico de todas las notas y operaciones en que se realiza y

4.2.2.- Descripción documento 2

Es un fragmento escrito por Laín como indica de forma autógrafa en la parte superior centrada de la primera página. El título es “De la filosofía a la sociología”. En la parte superior derecha se ve claramente el sello de registro de entrada en la biblioteca de la FJM.



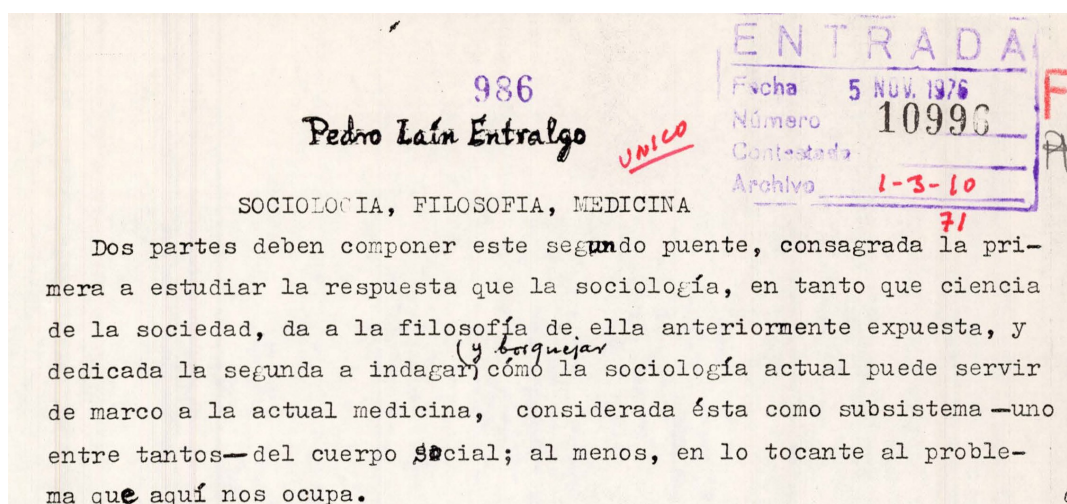
Está formado por 17 páginas. Laín no numera la primera página pero sí las siguientes de la 2 a la 17. Puesto que este fragmento forma parte de la obra completa de diferentes autores, la numeración de la FJM inicia en 742 y concluye en 758 –en la parte superior central–. Como sucede con el documento 1 también apreciamos correcciones que hizo Laín, ya sean estas ortográficas, tipográficas, de contenido o de redacción.



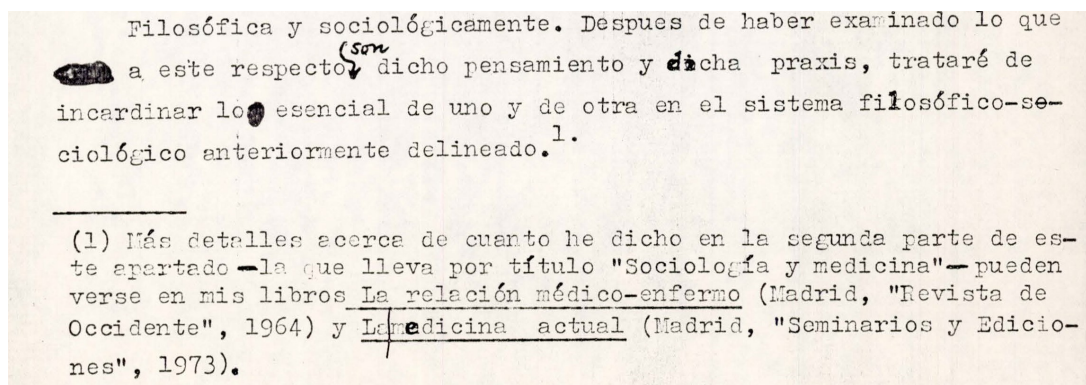
Este fragmento no se encontraba entre los originales manuscritos de la RAH. Estudiaremos su contenido en apartados posteriores.

4.2.3.- Descripción documento 3

Fragmento escrito por Laín como indica de forma autógrafa en la parte superior centrada de la primera página. Está formado por 33 páginas. Salvo en algunas modificaciones coincide con el documento autógrafo de la RAH incluido en lo que Laín denominó “carpetilla 2”. El título del capítulo es “Sociología, filosofía, medicina”. Está numerado en la parte superior derecha a máquina por Laín, excepto la primera página, y en la parte superior centrada la numeración de la FJM con numerador automático –de la 986 a la 1018–. También en la parte superior derecha se ve claramente el sello de registro de entrada en la biblioteca de la FJM.

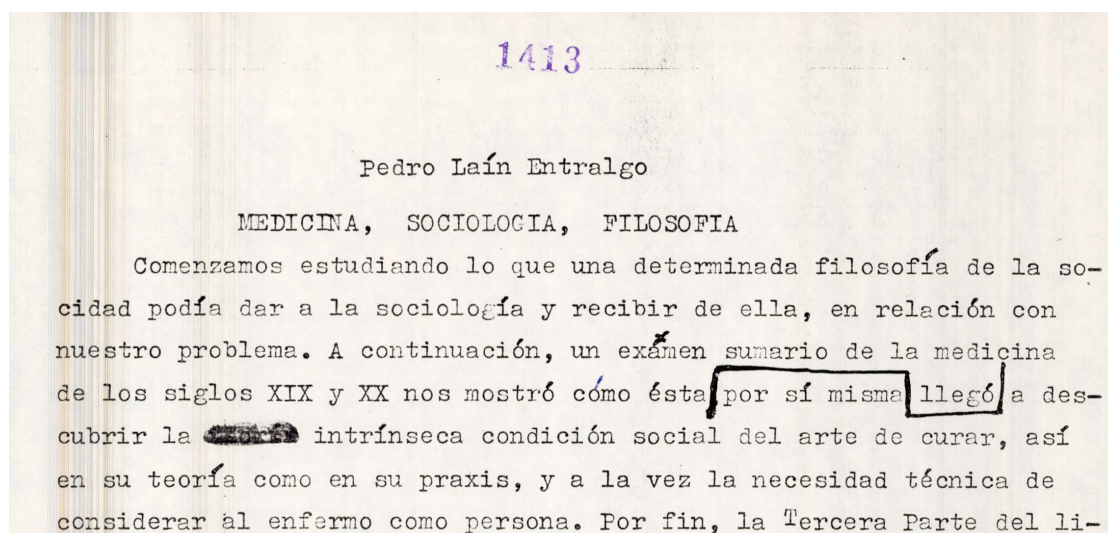


Exactamente igual que al final de la página 41 de la “carpetilla 2” de la RAH sólo encontramos una referencia de Laín a algunas de sus obras anteriores como se lee perfectamente en la imagen siguiente.



4.2.4.- Descripción documento 4

Escrito por Laín e identificando su propia autoría como indica de forma mecanografiada en la parte superior centrada de la primera página –esta página no está numerada por Laín-. Está formado por 39 páginas. Salvo en algunas modificaciones y correcciones coincide plenamente con el documento autógrafo de la RAH incluido en lo que Laín denominó “carpetilla 1”. El título del capítulo es “medicina, sociología, filosofía”. Está numerado en la parte superior derecha a máquina por Laín, excepto la primera página, y en la parte superior centrada aparece la numeración de la FJM con numerador automático –de la 1413 a la 1451–. En este documento no aparece registro de entrada en la biblioteca de la FJM.



En este cuarto documento sí que encontramos algunas notas o referencias a pie de página que ilustran la obra de Laín con otros de sus escritos precedentes.

En la página 6:

(1) Para todo cuanto a esta conclusión atañe, de nuevo remito a mis libros La relación médico-enfermo y La medicina actual, así como a La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, 2ª ed. (Salvat, Barcelona, 1961).

En las páginas 12-13:

(1) Quede intacto el problema de la relación psicoanalítica. Esta, ¿podrá ser eficaz si el paciente no acepta como buenos los presupuestos an-

tropológicos del psicoanálisis?

En la página 19:

(1) Remito de nuevo a mis libros anteriormente citados; y además, al estudio "La enfermedad como experiencia", recogido en Ocio y trabajo (Madrid, Revista de Occidente, 1960).

En la página 21:

(1) Algo he dicho acerca de uno y otro tema en mi ya citado libro La medicina actual.

En la página 26:

(1) Acerca de estos siete puntos, véanse mis libros Teoría y realidad del otro, la relación médico-enfermo y ¿cómo se hace la amistad (Madrid, Revista de Occidente, 1972).

En la página 34:

(1) En rigor, el espectáculo de la enfermedad produce en quien lo contempla un sentimiento ambivalente y ambivalente: la contemplación de un enfermo nos mueve a la vez a la ayuda y al alejamiento, y es nuestra libre voluntad la que nos inclina hacia la una o hacia el otro. Ordinariamente vence la inclinación hacia la ayuda, pero no siempre. Los kubu de Sumatra abandonan a sus enfermos, el levita de la parábola del Samaritano pasó de largo ante el herido y muchas familias de enfermos mentales procuran alejarlos de ellas.

En la página 37:

(1) "En la verdadera soledad —escribía Zubiri en 1931— están los otros más presentes que nunca...; la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero" (Naturaleza, Historia, Dios, 5ª ed. Madrid, 1963, pág. 301).

CAPÍTULO 5: CONTEXTUALIZAR EL DOCUMENTO “PERSONA Y COMUNIDAD”

5.1.- Contexto temporal del documento

Se hace difícil datar exactamente el momento en que Laín escribió estos documentos, pero, a pesar de ello, intentaré hacer una aproximación lo más rigurosa posible atendiendo, por un lado, a las noticias que hemos podido leer sobre su contexto y que ampliaré en el punto 5.2. –contexto histórico y sociocultural– y por otro, a las relaciones que entabla con diferentes autores, como veremos en 5.3. –vinculación con otros autores–.

Tanto en el propio documento como en la descripción física encontramos algunos indicios para poder ubicar el documento en un tiempo determinado. Si bien es cierto que no sabremos la fecha exacta, sí una posible aproximación.

En primer lugar y como única referencia partimos de la fecha extrema que aparece en la ficha técnica de la Real Academia de la Historia. En ella podemos leer:

NOMBRE-archivo= Fondo LAIN ENTRALGO SECCIÓN – FONDO= PRODUCCIÓN CIENTÍFICA Y LITERARIA SERIE= OBRAS INÉDITAS NÚMERO – CAJA= 78 SIGNATURA= 9/9115 FECHAS – EXTREMAS= 1996 CONTENIDO= ORIGINALES INEDITOS Persona y comunidad, de Pedro Laín Entralgo y varios autores. Original manuscrito consta de varias carpetillas.

Cabe remarcar la fecha extrema que indica la ficha: 1996. A partir de esa fecha surgen varias preguntas: ¿Qué hizo Laín ese año? ¿Qué escribió en ese año y en los años precedentes y posteriores? ¿Encontramos algún documento, prólogo, artículo, libro... que revele algún tipo de información?

A la primera de las cuestiones podría contestar de forma simplista que a sus 88 años estaría disfrutando de una bien merecida jubilación, pero la respuesta debe ir íntimamente ligada a la segunda pregunta y solo basta con leer el elenco de artículos, prólogos y libros que escribió en los últimos años de su vida. Lo cierto es que se pasó

esos últimos años escribiendo y concluyendo su legado. No hace falta establecer aquí el listado de todas esas obras, las podemos consultar en el estudio de Juan Padilla titulado “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”, publicado en *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, ISSN 0210-4466, Vol. 55, Fasc. 1, 2003, págs. 139-188. O también en los índices que Francisco Roger Garzón elaboró al final de su tesis, en los que separa las obras en tres grandes categorías –libros, artículos y prólogos–. Análogamente he comprobado lo mismo en la recopilación comparativa que realicé incluyendo los documentos del fondo Laín de Cervantes virtual. Con lo cual el dato que nos presenta la ficha técnica de la Real Academia de la Historia, temporalmente, nos aporta poca información.

De hecho, la primera información fidedigna para acotar la temporalidad del documento la debemos buscar en el propio documento, ya sea a través de citas, referencias o algún contenido específico que nos revele y ofrezca más información que la acumulación de fechas existentes o no.

En el previo estudio sobre la descripción física del documento he mencionado que existen pocas notas a pie o entre paréntesis, pero de las pocas que hay podemos extraer información valiosa para esta contextualización temporal. La aportación que de ellas se desprende indica directamente obras que el propio Laín había escrito previamente y en las que podemos contrastar o ampliar información en relación al presente documento “Persona y comunidad”. Veámoslo en la siguiente enumeración.

En la carpetilla 1 cuartilla 7 dice Laín: “Para todo cuanto a esta conclusión atañe, de nuevo remito a mis libros *La relación médico–enfermo* y *La medicina actual*, así como a *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, 2ª ed. (Salvat, Barcelona, 1961”. Sabemos que *La relación médico–enfermo* fue editada en 1964; *La medicina actual*, en 1973; y *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* fue editada por primera vez en 1950.

En la carpetilla 1 cuartilla 22 dice Laín: “Remito de nuevo a mis libros anteriormente citados; y, además, al estudio “La enfermedad como experiencia”, recogido en *Ocio y trabajo* –Madrid, Revista de Occidente, 1960”. Sabemos que la primera edición de *Ocio y trabajo* es de 1960.

En la carpetilla 1 cuartilla 24 dice Laín: “Algo he dicho acerca de uno y otro tema en mi ya citado libro *La medicina actual*”. Ya hemos visto que la edición corresponde a 1973.

En la carpetilla 1 cuartilla 30 dice Laín: “Acercas de estos siete puntos, véanse mis libros *Teoría y realidad del otro*, *La relación médico-enfermo* y *Sobre la amistad* –Madrid, revista de Occidente, 1972–”. De nuevo podemos comprobar que *Teoría y realidad del otro* fue editada en 1961, *La relación médico-enfermo* fue editada en 1964 y *Sobre la amistad* fue editada en 1972.

Por otro lado, en la carpetilla 2 cuartilla 41 Laín dice: “Más detalles acerca de cuanto he dicho en la segunda parte de este apartado –la que lleva por título “Sociología y medicina”– puede verse en mis libros *La relación médico-enfermo* (Madrid, “Revista de Occidente”, 1964) y *La medicina actual* (Madrid, “Seminarios y ediciones”, 1973)”. Datos que como podemos observar coinciden con los de la carpetilla 1.

Otro elemento importante para fundamentar la temporización de la obra, aunque sea de forma aproximada, lo encontramos en el propio contenido del documento. Pondré algunos ejemplos.

En la carpetilla 2 cuartilla 29 hace referencia al concepto “útero social”: “Pues bien: la estirpe es un modo particular de la incardinación del individuo en el *phylum*, y tanto la gestación en el “útero social” como esa serie de experiencias biográficas pertenecen de lleno a la socialidad del futuro enfermo. Otro tanto debe decirse respecto de la causa externa de la enfermedad. No parece necesario demostrar con datos descriptivos y estadísticos la constante presencia de un factor social en la etiología de las más diversas enfermedades: infecciosas, alérgicas, por desgaste, traumáticas, psíquicas”. Este concepto “útero social” también ha sido mencionado y comentado en otras obras como *La relación médico enfermo* de 1964, *La medicina actual* de 1973 y *Antropología médica para clínicos* de 1984.

En la carpetilla 2 cuartilla 30 el ejemplo de carácter comparativo que utiliza “Baste comparar *in mente* cómo suelen responder al hecho de sentirse enfermos el hombre de la ciudad y el del campo, el opulento y el mísero, el europeo culto y el yogui hindú, la

prima donna y la monja carmelita” es el mismo o muy parecido que podemos encontrar en *La relación médico enfermo* 1964 pág. 285.

En la carpetilla 2 cuartilla 31, cuando explica la vinculación entre clase social y carácter morboso a distintos síntomas: “E.L. Koos ha investigado estadísticamente la relación entre la clase social a que el sujeto pertenece y la atribución de carácter morboso a determinados síntomas. He aquí algunos de sus resultados: en las clases elevadas, un 57% de quienes la sienten atribuye carácter morboso a la pérdida de apetito; en las clases medias, un 50%; en las clases bajas, un 20%; y todavía son más significativas las cifras concernientes a la tos pertinaz (77% en las clases altas, 23% en las bajas), a los dolores articulares y musculares (80%, 19%) y a otros fenómenos patológicos”. Encontramos que esta explicación con pocos matices de diferencia se encuentra en *La relación médico enfermo* 1964 pág. 284, citas 20-21.

En La carpetilla 2 a partir de la cuartilla 33 realiza unas descripciones de carácter histórico-social que afectan al enfermo y contrastando información y otras obras y artículos se encuentran coincidencias no únicamente entre los libros que Laín ha citado y ya hemos mencionado en líneas anteriores, sino en algún otro artículo. En este caso las coincidencias corresponden a un artículo de Laín titulado: “Subjetualidad, subjetividad y enfermedad”, publicado en *Realitas*, nº III-IV, 1976-1979, p. 45-78.

De forma aún más significativa, si cabe, encontramos en la carpetilla 1 Cuartilla 42 una referencia de Laín sobre un texto de Xavier Zubiri en el que dice: “Zubiri. X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1963, p. 301” (la primera edición es de 1944) pero esta referencia queda muy atrás en el tiempo para esta pretensión de contextualizar, precisamente, en el tiempo. Para poder puntualizar más aún la influencia y las referencias zubirianas, en la carpetilla 1 cuartilla 24 encontramos varios conceptos significativamente vinculados al pensamiento de Xavier Zubiri, como “interpersonal”, “personalizando” y “suidad”. Estos conceptos son lainianos, pero no solo lainianos, forman parte de la herencia que Laín recibe de su maestro en filosofía Xavier Zubiri. Y podemos encontrar alguna referencia clave en el texto de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*. Es clave en este contexto temporal que estamos tratando ya que sabemos que Xavier Zubiri falleció en Madrid el 21 de septiembre de 1983. También sabemos que la obra antes citada –*Estructura dinámica de la realidad*– fue publicada

póstumamente el año 1989 por Carmen Castro de Zubiri. Pero todo ello no es obstáculo para que Laín tuviese conocimiento de la obra y los conceptos zubirianos antes de su muerte y antes de su publicación editorial. El texto de Zubiri –*Estructura dinámica de la realidad*– debía estar escrito en la década de los setenta, ya que encontramos una publicación de Ignacio Ellacuría que hace referencia directa a la idea de estructura en Zubiri. Texto publicado con el título “La idea de «estructura» en la filosofía de Zubiri”, *Realitas*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, nº 1, 1974, p. 71-139. Sabiendo también la vinculación de Laín con Zubiri, con el seguimiento de la fundación Zubiri y con Ignacio Ellacuría, es perfectamente verosímil que conceptos zubirianos que aparecen en *Estructura dinámica de la realidad* fuesen conocidos por Ellacuría y Laín, e integrados en sus textos incluso antes de la publicación editorial de la obra de Zubiri.

Un último dato temporal que es significativo resaltar corresponde a la trágica muerte de Ignacio Ellacuría, el 16 de noviembre de 1989. Ellacuría junto con cinco jesuitas más fue asesinado en la residencia de la Universidad Centroamericana a manos de un pelotón de la fuerza armada de El Salvador. Ignacio Ellacuría era uno de los seis autores que junto con Laín debía escribir un capítulo de la obra *Persona y comunidad*. En este sentido y con tales influencias Ellacuría era tan zubiriano como Laín.

Concluyendo: junto con las fechas que Laín deja entrever al hacer referencia a sus obras, con algunos ejemplos concretos de citas o referencias en los que también aparecen claramente diferenciados algunos años, junto con la publicación póstuma de la obra de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* en 1989 y el asesinato de Ignacio Ellacuría en el mismo año, el texto que propone Laín bajo el título *Persona y comunidad* no podría ubicarse exactamente. Falso en extremo, los datos más clarificadores los encontramos en la ingente e insuperable obra de Diego Gracia. Ya que él –Diego Gracia– fue uno de los partícipes del texto, consecuentemente, posee información directa del encargo, del proceso de creación y de los materiales escritos por él mismo y por otros autores para tal obra.

Del encargo nos explica Diego Gracia en su obra *Voluntad de comprensión* lo siguiente: “...a la altura de 1971, Laín aceptará una sugerencia de la Fundación Juan March de realizar un estudio sobre el tema siguiente: «La comunidad, sustrato constitutivo del ser

personal»¹⁸⁶. Le concedieron una beca para este trabajo en el mes de marzo de 1972 y el encargo debía finalizarse en tres años. El tiempo para estos menesteres debe ser difícil de calcular, ya que argumenta Diego Gracia que el informe final se presentó en dicha fundación a fecha de 5 de noviembre de 1976 (coincidente con los sellos de entrada en la FJM). He aquí la fecha que estábamos esperando. Sorprende que después de cuatro décadas el documento manuscrito de Laín, ubicado en la Real Academia de la Historia, no tenga una referencia clara y aún más que el documento *Persona y comunidad*, archivado en la Fundación Juan March siga en formato mecanografiado y sin editar¹⁸⁷.

La información que aparece en el registro de la Fundación Juan March es la siguiente:

Autor: Laín Entralgo, Pedro, 1908-2001

Título: Persona y comunidad: filosofía-sociología-medicina / Pedro Laín Entralgo.

Editorial: [S.l.: s.n.], 1971.

Descripción física: 11 t. en 4 v.: graf.; 29 cm.

Colección: Becas y ayudas de investigación de la Fundación Juan March; 1971:196

Notas: Memoria final (Programas; Filosofía; 1971) Ejemplar mecanografiado.

Signatura: MB-1971-196.

No se aprecia un campo específico en el que conste la fecha de depósito en la Fundación Juan March. Para poder encontrar la fecha hay que consultar físicamente el documento, como ya he mencionado, únicamente así se encuentra la referencia de Diego Gracia a fecha de 5 de noviembre de 1976. Consecuentemente el documento *Persona y comunidad* fue escrito entre 1972 y 1976.

Del proceso de creación, o mejor aún del objetivo que perseguía la Fundación Juan March, escribe Diego Gracia: “rehacer desde la raíz el tema que tanto había ocupado y preocupado durante los años treinta y cuarenta, el del carácter personal de la vida interhumana, a diferencia del puramente impersonal o social. Frente al binomio individuo-sociedad, estaba, pues, el de persona y comunidad... si antes sirvieron de mentores Scheler y Heidegger, ahora cree posible un nuevo enfoque, a partir de la filosofía de Zubiri”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 559.

¹⁸⁷ Albarracín Teulón, Ellacuría, Gracia Guillén, Laín Entralgo, López Piñero, Maravall Herrero, Peset Reig, *Persona y Comunidad: Filosofía, Sociología, Medicina*. Texto mecanografiado. Archivo de la Fundación Juan March, nº10996. Siglas: 1-5-10. (Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 573.)

¹⁸⁸ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 559.

Entre los anales de 1972 de la Fundación Juan March aparece un registro de los becados aquel año y que fueron convocados el año anterior.

“DESARROLLO DE LA CONVOCATORIA

Los Anales de 1971 dieron cuenta detallada de la Convocatoria de Programas que, en dicho año, se unía por vez primera a las tradicionales convocatorias de Becas. Entonces tuvo lugar la planificación y el lanzamiento de los Programas, que responden a la idea de convocar a los estudiosos en torno a temas previamente seleccionados por la propia Fundación, con los asesoramientos pertinentes, estimulándose así una serie de investigaciones que colmen lagunas existentes en las esferas respectivas y que puedan proporcionar una utilidad directa y actual a la vida española.

Los Programas afectan a los diecinueve Departamentos existentes y están dotados con una cantidad de hasta 2.000.000 de pesetas cada uno por un plazo de hasta dos años.

Una vez realizadas las tareas de selección de temas, mediante reuniones y consultas con especialistas y expertos en las distintas materias, se procedió el pasado año al lanzamiento de la Convocatoria.

Los temas de investigación propuestos por la Fundación fueron los siguientes: Filosofía: *La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal*¹⁸⁹.

De los materiales únicamente mencionaré ahora que Laín buscó un buen grupo de colaboradores que le ayudasen en esa tarea y cada uno de ellos se encargó de partes distintas de la obra, sus nombres y contenidos serán tratados posteriormente en distintos apartados como «vinculación con otros autores» o «estructura del documento».

5.2.- Contexto histórico y sociocultural

Como hemos leído en el subapartado anterior, la obra *Persona y comunidad* tiene un proceso que dura desde 1971 –desarrollo de la convocatoria– hasta el 5 de noviembre de 1976 cuando es depositada en la Fundación Juan March. Ubicados, por tanto, en la década de los setenta y en plena transición política en el estado español. Un periodo convulso, delicado, inestable... pero a la vez un periodo de proyección, de libertad y de esperanza.

¹⁸⁹ <http://recursos.march.es/web/prensa/anales/1972/7-Programas-de-investigacion.pdf>

La fundación Juan March en sus anales de 1972 presenta el estudio sobre *Persona y comunidad* de la siguiente manera:

“Persona y comunidad: Filosofía, Sociología, Medicina.

El trabajo de investigación que se propone realizar se halla integrado por tres partes.

La primera, filosófica y fundamental. En ella se estudia la evolución histórica de la noción de persona y de las diversas implicaciones de esa noción con la de comunidad, y se elabora una visión filosófica actual, original y sistemática de ambas realidades -la persona y la comunidad- que pueda servir de fundamento para el estudio particular, desde este punto de vista, de cualquier actividad humana.

La segunda, sociológica. Se dedica a estudiar con documentación y rigor lo que en su realidad es la sociedad contemporánea y cómo dentro de esa realidad son entendidas por los sociólogos las nociones de comunidad y persona, así como la conexión entre ellas.

La tercera, en fin, médica. Se ha creído conveniente estudiar, a título de paradigma, cómo la vinculación entre persona y comunidad se expresa intelectual y pragmáticamente en un dominio particular de la vida actual; y por razones obvias se ha elegido, entre tantos posibles, la Medicina. En ella se aspira tanto a mostrar cómo el problema «persona-comunidad» se expresa en el pensamiento y en la praxis de la actual Medicina, como a elaborar una doctrina acerca de ese problema a la altura de lo que para su adecuada resolución exige este último tercio del siglo XX”¹⁹⁰.

Durante los años 1971 a 1975 nos encontramos en el último periodo de la dictadura militar, con todo lo que supone histórica, social, cultural y políticamente una transición. La restauración de la monarquía, los rápidos cambios en las estructuras de poder y de gobierno, la incertidumbre en todo tipo de ciudadanos, un periodo que sin duda no deja estancado a Laín. Prueba de ello la encontramos en su obra *Descargo de Conciencia*. Según dice Laín, publicada en abril de 1976, pero cuyo prólogo a la primera edición está fechado en junio de 1975 y su epicrisis final en enero de 1976.

Entre tanto Laín seguía con sus rutinas académicas y de publicaciones, no es momento ahora de citar la enorme lista de ellas durante estos años, pero sí algunas de las más significativas, que podemos encontrar en la biografía y cronología de varios autores. *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970; *Ciencia y vida*, Madrid, 1970; *A qué llamamos*

¹⁹⁰ <http://recursos.march.es/web/prensa/anales/1972/7-Programas-de-investigacion.pdf>

España, Madrid, 1971; *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona, Salvat, 1972-1975, 7 volúmenes; *Sobre la amistad*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; *La medicina actual*, Madrid, 1974; *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral, 1976; *La guerra civil y las Generaciones españolas*, Madrid, Karpos, 1978; *Historia de la medicina*, Barcelona, 1978; *Santiago Ramón y Cajal*, Barcelona, Lábor, 1978; *Antropología de la esperanza*, Madrid, Guadarrama, 1978. Basten sólo como muestra ceñida a la década de los setenta.

Del mismo modo que encontramos la evidente transición política, y la propia de Laín, también en otros ámbitos es clara y decisiva la transición española, se modifican leyes, se derogan unas y se aprueban otras. Se puede decir que la transición es un epifenómeno en torno al cual sucede absolutamente todo. Transición educativa, social, ideológica, de los nuevos partidos políticos, del sistema sanitario, de los medios de comunicación y podríamos adjuntar todas las facetas de la nueva vida en el Estado. Quizá me atrevería a decir que una de las que más preocupaba a Laín debía ser la transición en la Universidad. Prueba de ello, o al menos de que era algo que le preocupaba, la encontramos en las numerosas obras que a lo largo de su vida tuvieron como eje central y objeto de estudio la Universidad.

Desde aquella primera obra tocante a la Universidad, “El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad”, en *Norma. Revista de Exaltación Universitaria*, nº 1, marzo 1935, p. 25-38, hasta las últimas reflexiones en “La ciencia en la España actual: Universidad y C.S.I.C.”, en *Política científica y futuro del C.S.I.C. Congreso nacional*, Madrid, 1984, p. 6-28. Sabemos que una constante preocupación afectaba a Laín, más aún una preocupación sobre la transición de la Universidad y en la Universidad¹⁹¹.

¹⁹¹ Otros títulos sobre la importancia que da Laín a la Universidad son: *La universidad, el intelectual, Europa. Meditaciones sobre la marcha*, Cultura Hispánica, Madrid, 1950. *La universidad en la vida española*, Publicaciones de la Universidad de Madrid, Madrid, 1951. *La Universidad como empresa. Puntos para una meditación española*, en «Alcalá», 7 (1952). *Estrategia de la empresa universitaria*, en «Alcalá», 10 (1952). *Sobre la universidad hispánica*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1953. *Mensaje a las universidades hispánicas*, en «Alcalá», 46 (1953). *La universidad en la vida española*, Baladre, Cartagena, 1958. *Los problemas de la universidad*, en «Cuadernos para el diálogo», 33-34 (1966) 9-11. *El problema de la universidad. Reflexiones de urgencia*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1968. *Lo que se enseña y lo que no se enseña en la Universidad española*, en AA.VV., *La Universidad*, Ciencia Nueva, Madrid, 1969, 161-176. *Funciones de la Universidad, en Reflexión universitaria. Problemas y perspectivas universitarios*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1979, 17-33 (coloquio posterior: 34-39). *Los estudios de un joven de hoy*, Fundación Universidad-Empresa, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1982 (2ª edición con el título *Propuestas culturales para la juventud*, Fundación Universidad-Empresa, Madrid, 1985, XIII-XV).

Quizá uno de los conceptos clave en esta década es el de libertad. Laín estaba muy al tanto del pensamiento de Ignacio Ellacuría. Aunque no participaba directamente de los seminarios de la fundación Zubiri, estaba siempre al tanto de su actividad a través de su amistad con el propio Zubiri. En ella el grupo motor se encontraba constituido por Ignacio Ellacuría, Diego Gracia y el mismo Xavier Zubiri. No olvidemos que Ellacuría era discípulo de Zubiri y Diego Gracia lo era de Laín. Destaca Diego Gracia en su texto *Voluntad de comprensión* la intensa relación entre todos ellos y relata de la siguiente manera: “Durante los años setenta Laín estrechó sensiblemente sus vínculos intelectuales con la filosofía de Zubiri. Ésta había recibido un importante impulso, a la altura de 1971, con la creación, dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones que fundó Juan Lladó y dirigida por el propio Zubiri, del Seminario de Filosofía. Codirigido nominalmente por Ignacio Ellacuría y por mí, y realmente por el propio Zubiri... Laín...estuvo siempre al tanto de su desarrollo, a través de su relación tanto con Zubiri como con Ignacio Ellacuría y conmigo”¹⁹².

Es muy significativa esta relación tan estrecha y personal, como también el concepto libertad presente en el pensamiento de Ellacuría, y que junto con la transición política española satura profundamente una nueva dimensión en el pensamiento de Laín. La sociedad española de los años setenta está cambiando muy rápida y radicalmente. La historia se está reescribiendo día a día en ese periodo de transición política e ideológica.

El pensamiento de Laín no está exento de esa nueva realidad política, social e ideológica. Su pensamiento no es ajeno a estos cambios radicales de realidad. En los años precedentes el discurso ideológico se centra en el Estado, en la sociedad que representa a ese Estado y en la historia descriptiva de los hechos como elementos impersonales o impersonalizadores. Ese tipo de Estado cobra sentido en tanto que sociedad. El dinamismo que Laín toma de Zubiri y hace presente en sus obras durante esta década es una cristalización de los conceptos persona y comunidad desde el dinamismo zubiriano, desde la realidad personal y desde la realidad comunal (comunidad) a través de las cuales cobra sentido la nueva interpretación esencial de ser persona, ser comunidad y la vinculación entre ambas, siempre desde una perspectiva dinamicista.

¹⁹² Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 559.

No podemos obviar en este contexto histórico, social, político... la nueva interpretación de la teología y la nueva relación que el Estado español mantendrá con lo que podríamos llamar «teología tradicional» o «jerarquía católica» y la nueva teología fruto del Concilio Vaticano II. Vale la pena matizar cómo esto influye en Laín, ya que en toda su obra siempre aparece en último término su vinculación religiosa. Hay varios factores que, creo, afectan radicalmente a la realidad trascendente de Laín. El primero de ellos, su opción de fe, que en él fue arraigando cada vez más profundamente pasando de una fe irreflexiva y acrítica a una aceptación sincera y racional del fenómeno religioso, como reconoce más de una vez en su *Descargo de conciencia*. El segundo es la realidad manifiesta de la vinculación Iglesia–Estado, evidente durante los cuarenta años de dictadura –no entraré en ello–. El tercero se basa en la nueva interpretación eclesial y teológica a partir del Concilio Vaticano II clausurado en diciembre de 1965, cuyos efectos empezarán a manifestarse pocos años más tarde. Y en cuarto lugar, esa nueva teología a la que conocemos como teología de la liberación, frente a lo que antes mencioné como teología tradicional.

Creo por consiguiente que todos los cambios de realidad, histórica, social, política, ideológica, teológica... generan consciente o inconscientemente en Laín –yo diría que muy conscientemente– un cambio de perspectiva que se inicia en este tiempo y culmina al final de su obra. Un cambio hacia una nueva libertad de pensamiento, una nueva interpretación filosófica que encuentra su piedra filosofal –nunca mejor dicho– en el pensamiento de Zubiri. Se aparta de esta manera de otros autores e inicia una nueva interpretación de la persona y la comunidad. Es lo que encontraremos en este texto.

5.3.- Vinculación con otros autores

Tal y como aparecen citados en la hoja primera de la carpetilla 3, los nombres de los posibles autores que junto con Laín debían escribir el libro *Persona y comunidad* son: Agustín Albarracín Teulón, Ignacio Ellacuría Beascoechea, Diego Gracia Guillén, José María López Piñero, José María Maravall Herrero y José Luis Peset Reig. De cada uno de ellos intentaré mostrar una breve semblanza de su vida, su actividad académica y su vinculación con Laín a través de la cual pueda esclarecer la posible participación en la obra cuyo estudio nos ocupa.

Agustín Albarracín Teulón nace en Cartagena en 1922 y muere en Madrid el 26 de octubre de 2001. Se trasladó a Madrid para cursar estudios de medicina, en la misma universidad en la que posteriormente se doctoró y fue profesor. Su tesis doctoral versó sobre la medicina en la obra de Lope de Vega. Posteriormente de entre sus obras cabe destacar: *Siempre queda esperanza: la obra de Joaquín Sanz Gadea en el Congo*, de 1967, *Homero y la medicina*, de 1970, *Santiago Ramón y Cajal o la pasión de España*, de 1978, *Pedro Laín, historia de una utopía*, de 1994, *La hidra de las siete cabezas*, de 1998. Agustín Albarracín conoció a Laín en octubre de 1948, como dice Laín: “Agustín Albarracín iba a ser pediatra, y de modo eminente lo hubiese conseguido, de haber orientado su vida profesional en esa dirección. Siguió atentamente un curso mío, y esto le llevó a cambiar radicalmente de proyecto”¹⁹³. Parece ser que, a raíz de los primeros contactos intelectuales con Laín, Agustín Albarracín no solo cambió radicalmente la orientación de su futuro profesional, sino que además se convirtió en un incondicional discípulo y amigo de Laín. Su trabajo, colaboraciones académicas y amistad quedan claramente reflejadas cuando argumenta: “Sin él, valga este último dato, no hubiera sido posible la publicación de la *Historia Universal de la Medicina* –7 volúmenes, 117 colaboradores del mundo entero– que hace pocos años editó Salvat”¹⁹⁴, obra redactada entre 1969 y 1975.

Ignacio Ellacuría Beascochea SJ –Jesuita– nació en Portugalete el 9 de noviembre de 1930 y fue asesinado en El Salvador el 16 de noviembre de 1989. Estudió Filosofía en Quito licenciándose en 1955. Estudió Teología en Innsbruck hasta 1962. Realizó sus estudios de doctorado en filosofía con una Tesis sobre la Inteligencia y la principalidad de la esencia, –titulada *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*– entre 1962 y 1965, su director de tesis fue Xavier Zubiri. Volvió como profesor a la Universidad Centroamericana (UCA) en 1967, en ella formó parte del equipo de gestión del rectorado. Desde su contacto con Zubiri ya nunca dejó de ser zubiriano, asumió la realidad y el dinamismo propuestos por Zubiri a lo largo de toda su obra. Ellacuría colaboró con Zubiri en la redacción de diferentes artículos del Seminario Xavier Zubiri bajo la Sociedad de Estudios y Publicaciones, con Pedro Laín en *Persona y comunidad*

¹⁹³ Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de lectores, 1990, p. 393.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

y tras la muerte de Zubiri en 1983 fue su heredero intelectual siguiendo al frente del seminario de filosofía de la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Su vida enormemente comprometida con la academia y la acción directa por la libertad en El Salvador se aprecia a través de obras como *Filosofía de la realidad histórica*. La defensa del oprimido, la Universidad como elemento de liberación y la filosofía como base para toda liberación, son elementos clave en todo su pensamiento. Éste se concreta no sólo en una filosofía de la liberación sino también en una teología de la liberación. Su acción y compromiso fue truncado radicalmente el día de su asesinato.

Diego Gracia Guillén nace en Madrid el 21 de mayo de 1941, licenciado en medicina por la Universidad de Salamanca en 1970, solicitó una carta de recomendación al Dr. Sánchez Grangel para estudiar junto con Laín en la Complutense de Madrid. Dice Laín en *Descargo de Conciencia*: “También está diariamente a mi lado Diego Gracia, que de la mano de Sánchez Grangel entró en el campo de nuestra común disciplina y en quien la antropología médica del mundo entero va a tener una figura eminente”¹⁹⁵. Doctorado por la Universidad Complutense de Madrid en 1973. Por aquel entonces ya estaba trabajando junto con Ellacuría, Laín y Zubiri. Posteriormente Diplomado en Psicología por la Pontificia de Salamanca. Desde 1974 colabora en el CSIC y desde 1979 es Catedrático de Historia de la medicina en la Universidad Complutense de Madrid, tras la jubilación de Laín en 1978. Sus ámbitos de investigación abarcan desde la historia de la medicina hasta la bioética, destacando notablemente en ella. Dirigió durante años el Máster en Bioética de la Universidad Complutense de Madrid. Cabe destacar la entrañable referencia que hace Laín en su obra *Hacia la recta final*: “Diego Gracia vino a mí movido por la lectura de algunos de mis libros y con una excelente formación filosófica y médica, y según esta doble dirección –la filosofía y la medicina, ésta filosófica e históricamente estudiada– ha seguido ejercitando su clara inteligencia. Sus trabajos sobre la iniciación del galenismo medieval, sobre el pensamiento teológico de Miguel Servet y sobre la historia de la ética médica, encabezados por un magistral estudio del *Juramento* hipocrático, le han granjeado muy alta y amplia estimación entre los conocedores de estos temas. Su libro *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri (...)* es un espléndido testimonio de amorosa fidelidad al maestro y de cabal intelección de su

¹⁹⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 466.

obra. Y de sus *Fundamentos de Bioética* (...) solo puedo decir que ese libro va a hacer de él la primera figura mundial en el cultivo de tan actual disciplina médica. Desde ahora mismo, atención al futuro intelectual de Diego Gracia”¹⁹⁶. Entre sus obras cabe destacar: *Teología y medicina en la obra de Miguel Servet*, de 1981; *Ética de la calidad de vida*, de 1984; *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, de 1986; *Historia del medicamento*, de 1987; *Fundamentos de bioética*, de 1989; *Introducción a la bioética*, de 1991; *Ética y vida: Estudios de bioética*, de 1998; *Como arqueros al blanco: Estudios de bioética*, de 2004; *Procedimientos de decisión en ética clínica*, de 2007; *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo y La cuestión del valor*, de 2010.

José María López Piñeiro nació en Mula (Murcia) el 14 de junio de 1933 y falleció en Valencia el 8 de agosto de 2010. Licenciado en Medicina por la Universidad de Valencia en 1957. Obtuvo la Cátedra de Historia de la Medicina, en la misma universidad, a partir de 1969 y en ella formó y orientó a sus estudiantes hasta 1998. Recuerda Laín que López Piñeiro iba para cardiólogo, pero al asistir a un curso impartido por Laín en el Hospital de Valdecilla –Santander– bajo la tutela de la Universidad Menéndez Pelayo, allá por el año 1954, algo le hizo cambiar y reorientar su vocación. Dice Laín en *Descargo de conciencia*: “A José María López Piñeiro, movido hacia la Historia de la Medicina por la lectura de mis escritos, le sugerí un tema de tesis –los orígenes del concepto de neurosis–, que él trabajó con rigor y penetración ejemplares en Munich y en Bonn. Más tarde me ha cabido la gran suerte de acompañarle a distancia en su rápido ascenso hacia el eficaz y espléndido magisterio que desde hace años ejerce en su cátedra de Valencia”¹⁹⁷. Escribe Laín “En tres órdenes de su actividad científica y docente descuella especialmente López Piñeiro: el documentalismo histórico-médico, del cual ha sido pionero en España, la historia de la ciencia española y la suscitación de discípulos y colaboradores”¹⁹⁸. Junto con Laín y Agustín Albarracín participó en la redacción de *Historia universal de la medicina* entre los años 1969 a 1975. Interesado por el desarrollo y la vinculación entre medicina y sociedad, heredero de las propuestas lainianas y a la vez de las propuestas renovadoras

¹⁹⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de lectores, 1990, p. 396.

¹⁹⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 465.

¹⁹⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de lectores, 1990, p. 394.

de Sigerist, hace un análisis de nuestra historia, de la ciencia, de la sociedad y sus vinculaciones. De su obra cabe destacar: *Orígenes históricos del concepto de neurosis*, de 1963; *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, de 1979; *Los impresos científicos españoles de los siglos XV y XVI*, entre 1981 y 1986; *Ciencia y enfermedad en la España del siglo XIX*, de 1985; *Cajal* en 1985; *La anatomía comparada antes y después del darwinismo*, de 1992; *Veinte años de investigación bibliométrica en el Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia*, de 1993; *Breve historia de la medicina*, e *Introducción a la Medicina*, de 2000; *Introducción a la terminología médica*, y *Pedro Laín Entralgo y la Historiografía Medica*, de 2005.

José María Maravall Herrero nació en Madrid, el 7 de abril de 1942. Estudió Derecho en la Universidad Complutense de Madrid y se doctoró en la misma en 1969. También estudió Sociología y se doctoró en Oxford en 1975. Pasó por diferentes Universidades extranjeras hasta que en 1981 obtuvo cátedra de sociología en la Universidad Complutense. Ha sido Director del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales del Instituto Juan March –el mismo que, años atrás becó a Laín para realizar el estudio *Persona y comunidad*–. Fue ministro de educación durante la primera legislatura en la que fue Presidente del Gobierno Felipe González. Entre sus obras hay que destacar: *Trabajo y Conflicto Social*, de 1967; *El Desarrollo Económico y la Clase Obrera*, de 1970; *La Sociología de lo Posible*, de 1972; *The Transition to Democracy in Spain*, de 1982; *La Reforma de la Enseñanza*, de 1985; *Economic Reforms in New Democracies*, de 1993; *Los Resultados de la Democracia. Un estudio del Sur y el Este de Europa*, de 1995; *Regimes, Politics, and Markets*, de 1997; *El Control de los Políticos*, de 2003; *La Confrontación Política*, de 2008; *Las Promesas Políticas*, de 2013; *Demands on Democracy*, de 2016.

José Luis Peset Reig nació en Valencia en 1946. Doctor en medicina y cirugía por la Universidad de Salamanca en 1972. También había realizado estudios de Medicina y Geografía e Historia en la Universidad de Valencia. Tal como dice Diego Gracia en su obra *Ciencia y Vida, homenaje a Pedro Laín Entralgo*: “En 1970 comenzó a trabajar junto a los profesores Pedro Laín Entralgo y Agustín Albarracín Teulón. Es profesor de

Investigación del departamento de Historia de la Ciencia del Instituto de Historia del CSIC. Es director de *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Se ha ocupado de estudios sobre historia de la Ciencia y de la Medicina, desde una orientación social e intelectual”¹⁹⁹. Parece ser que Laín lo recuerda también con cierta nostalgia en dos ocasiones, una primera en *Descargo de conciencia* al explicar: “De López Piñeiro y Sánchez Granjel he heredado a José Luis Peset, hoy a mi lado como brillante estudioso de varios aspectos de la proyección social de la Medicina”²⁰⁰. Y en una segunda ocasión, cuando dice de él que había emigrado a Madrid. Lo explica de la siguiente manera en *Hacia la recta final*: “Por su parte, José Luis Peset, también inmigrante de Valencia a Madrid como historiador de la Medicina, es hoy excelente director del Departamento de Historia de la Ciencia del Centro de Estudios Históricos del CSIC. El libro de J.L. Peset sobre la historia de las universidades españolas –en colaboración con su hermano Mariano– y sus trabajos sobre el costado ético-social de la asistencia psiquiátrica, sobre Lombroso, sobre diversos aspectos de la Ilustración española, le han dado gran prestigio dentro y fuera de España”²⁰¹. Entre sus libros figuran: *El reformismo de Carlos III y la Universidad de Salamanca*, de 1969; *Muerte en España*, de 1972; *La universidad española (siglos XVIII y XIX)*, de 1974; *Lombroso y la escuela positivista italiana*, de 1975; *Gregorio Mayáns y la reforma universitaria*, de 1975; *Ciencia y marginación*, de 1983; *Enfermedad y castigo*, de 1984; *Pasado presente y futuro de la Universidad española*, de 1985; *Ciencia y libertad*, de 1987; *Las heridas de la ciencia*, de 1993; *Genio y desorden*, de 1999; *Las melancolías de Sancho*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, de 2010 y *Melancolía e Ilustración. Diálogos cervantinos en torno a Cadalso*, de 2015.

¹⁹⁹ Gracia Guillén, Diego. *Ciencia y Vida, homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Fundación BBVA, 2003, p. 240.

²⁰⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 466.

²⁰¹ Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de lectores, 1990, p. 395.

CAPÍTULO 6: ESTRUCTURA-RESUMEN DEL DOCUMENTO ORIGINAL

6.1.- Índice general del documento

Me gustaría establecer algunas consideraciones en relación al índice, tanto de la obra completa como de los capítulos que estrictamente corresponden a Laín. No es cuestión de reproducir aquí y ahora el índice completo pero sí realizar algunas matizaciones para continuar con la contextualización de la obra.

Tal y como expliqué en la descripción física del documento, en la caja 78 del fondo Laín Entralgo de la Real Academia de la Historia dice: “Carpetilla 4: Fotocopia del original mecanografiado. Consta de índice”. En ese índice, tal y como podemos ver en el anexo, la primera página muestra un índice general de la obra y las subsiguientes un amplio y detallado índice de una obra de aproximadamente 1460 páginas. En el fondo Laín Entralgo únicamente se encuentran los manuscritos de Laín. Para poder completar la investigación hay que buscar en los archivos de la Fundación Juan March, allí encontramos un original mecanografiado, e inédito, donde podemos ver la redacción de los autores que intervinieron en el proceso de creación de la obra.

En este Subapartado –6.1.–, en tanto que estructura, sólo mostraré el índice general y las contribuciones de los autores, en primer término; y la estructura que encontramos en los textos de Laín, en segundo término.

Las partes en las que se divide la obra según (RAH) en su índice general son:

	PRÓLOGO
	INTRODUCCIÓN
Primera parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO I. ESTUDIO HISTÓRICO II. PLANTEAMIENTO SISTEMÁTICO DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA III.
Segunda parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA I. ESTUDIO HISTÓRICO II. SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA
Tercera parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA MEDICINA ACTUAL I. PENSAMIENTO MÉDICO II. PRAXIS MÉDICA III. MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

Magistralmente nos explica Diego Gracia el reparto de temas y los autores que debían encargarse de ellos. “Convocó a varias personas con las que creyó posible llevar a cabo el proyecto, en primer lugar, a Ignacio Ellacuría, pero junto con él a Agustín Albarracín, Diego Gracia, José María Maravall Herrero, José Luis Peset y José María López Piñeiro”²⁰². Se aprecian algunas diferencias entre la descripción que realiza Diego Gracia en su obra *Voluntad de comprensión* y el índice que se encuentra en la Real Academia de la Historia.

“De la sección de filosofía nos ocupamos Ellacuría y yo. A mí me tocó desarrollar la primera parte del texto, «El problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico» y a Ignacio Ellacuría la segunda, «Planteamiento actual». En esta Ellacuría sigue muy de cerca el curso de Zubiri del año 1974 y a partir de ella elabora la primera redacción de lo que luego sería su libro sobre la realidad histórica. La segunda parte, dedicada a la sociología, consta también de dos capítulos, uno primero escrito por José María Maravall, «El problema persona-comunidad en la sociedad contemporánea», y el segundo por el propio Laín, «Sociología, Filosofía, Medicina». La tercera y última parte está dedicada a la medicina, «El problema persona-comunidad en la medicina actual» y consta de tres capítulos. El primero es de Agustín Albarracín y se titula «Pensamiento médico», el segundo está escrito por José Luis Peset, «Praxis médica: presupuestos sociológicos», y el tercero por José María López Piñeiro, «Praxis médica: la asistencia médica». El informe termina con una conclusión escrita por Laín, que lleva por título «Medicina, Sociología, filosofía»²⁰³.

A la vista resulta claro y evidente que la estructura general que presenta el índice guardado por Laín y la descripción realizada por Diego Gracia tienen algunas diferencias.

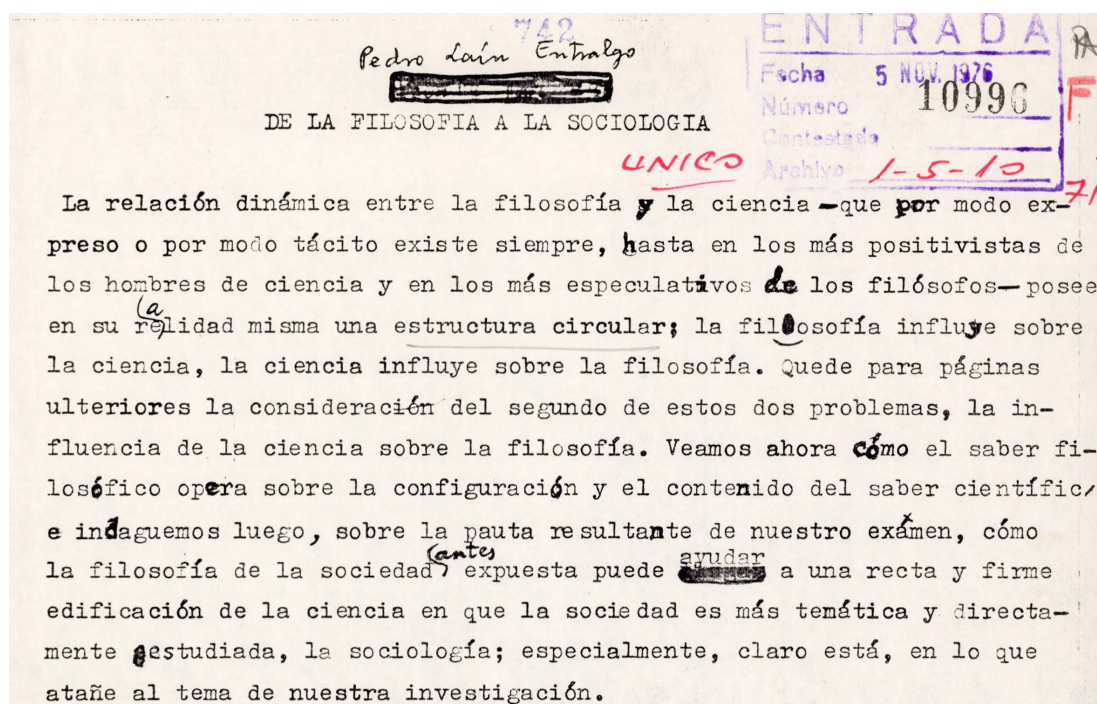
En la primera parte no hay coincidencia plena, ya sea tanto en las palabras exactas del título del apartado como en los capítulos internos de cada parte.

Tampoco en la cantidad de los capítulos, ya que mientras que en el índice de Laín aparecen tres capítulos, en la descripción de Diego Gracia únicamente son dos los que

²⁰² Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 572.

²⁰³ *Ibidem*.

aparecen, por tanto, el que corresponde al título “de la filosofía a la sociología” o no fue escrito, o nadie lo tenía asignado, o se perdió, o no sabemos qué sucedió con ese posible apartado. A posteriori sí he encontrado la existencia de este apartado en los documentos de la FJM. La redacción correspondía a Laín. Como hemos mencionado anteriormente en la descripción de las carpetillas de la Real Academia de la Historia no consta este documento. En la siguiente imagen vemos cómo forma parte del documento de la Fundación Juan March. Será agregado posteriormente al contenido de Pedro Laín en nuestro anexo y comentado pertinentemente.



En la segunda parte hay coincidencia en cuanto al número de capítulos, dos en ambos casos, pero en cuanto al nombre de ellos Diego Gracia establece como título del capítulo primero de la segunda parte lo que Laín tiene recogido como título de la segunda parte completa.

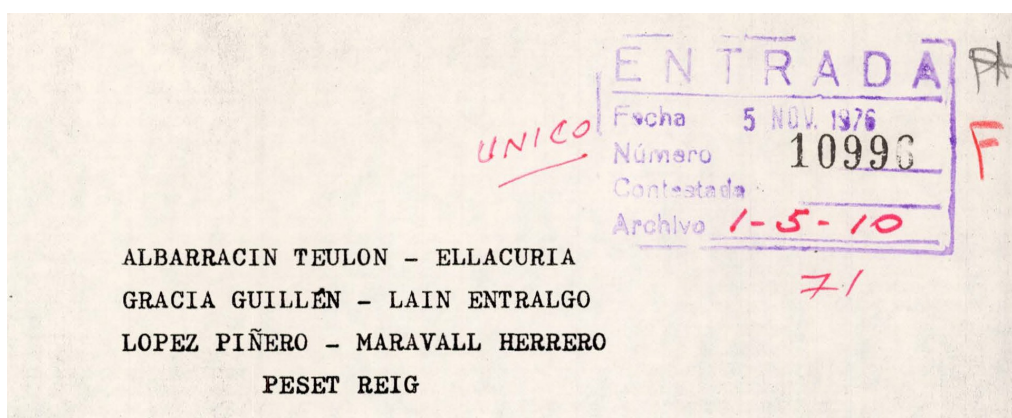
Por último en relación a la tercera parte, aquella que se encarga de la cuestión médica, hay coincidencia en el título «El problema persona-comunidad en la medicina actual», pero Laín lo tiene estructurado en tres capítulos igual que la propuesta de Diego Gracia, en cambio no hay coincidencia completa ya que Laín propone: Pensamiento médico, Praxis médica y Medicina, Filosofía, Sociología; mientras que Diego Gracia propone: «Pensamiento médico», «Praxis médica: presupuestos sociológicos» y «Praxis médica: la asistencia médica». Laín parece que tiene unificado en un único apartado —praxis

médica— lo que Diego Gracia diferencia en dos apartados de dos autores distintos. Por último, Diego Gracia introduce como conclusión lo que correspondía a la tercera parte de la propuesta de Laín, «Medicina, Sociología, Filosofía».

Veámoslo en forma de tabla y con algo más de claridad:

	Índice de Pedro Laín Documento manuscrito de la Real Academia de la Historia	Estructura de Diego Gracia narrada en diferentes fragmentos de <i>Voluntad de comprensión</i>	Autores
	Prólogo		
	Introducción		Pedro Laín Entralgo
Primera parte	El problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico		
	1.- Estudio Histórico	«El problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico»	Diego Gracia
	2.- Planteamiento sistemático	«Planteamiento actual».	Ignacio Ellacuría
	3.- De la filosofía a la sociología		Pedro Laín Entralgo
Segunda Parte	El problema persona-comunidad en la sociedad contemporánea		
	1.- Estudio Histórico	«El problema persona-comunidad en la sociedad contemporánea»	José María Maravall Herrero
	2.- Sociología, Filosofía, Medicina	«Sociología, Filosofía, Medicina»	Pedro Laín Entralgo
Tercera parte	El problema persona-comunidad en la medicina actual	«El problema persona-comunidad en la medicina actual»	
	1.- Pensamiento médico	«Pensamiento médico»,	Agustín Albarracín
	2.- Praxis médica	«Praxis médica: presupuestos sociológicos»	José Luis Peset
	3.- Medicina, Filosofía, Sociología	«Praxis médica: la asistencia médica»	José María López Piñero
		«Medicina, Sociología, filosofía»	Pedro Laín Entralgo

La versión definitiva del índice la podemos encontrar en el siguiente documento de la Fundación Juan March. Esta es su portada.



Dicho índice consta de cinco páginas en las que Laín agregó correcciones y una ordenación nueva en números romanos. También aparecen nombres de autores en algunos de los apartados. Seguidamente agregaré una imagen como muestra y elaboraré la

transcripción del índice general para poder contrastarlo con la propuesta lainiana de la Real Academia de la Historia.

I N D I C E		Página
I	PROLOGO	1
	P. LAÍN ENTRALGO	
	INTRODUCCION GENERAL	4
	El tema: Persona y comunidad	4
	Filosofía y vida	11
	Contenido y estructura de este libro	17
	Una filosofía abierta	23
II	PARTE PRIMERA: EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO	
	FILOSOFICO.....	30
	D. GRACIA GUILLEN	
	I. ESTUDIO HISTORICO	31
	Introducción	32
	El mundo primitivo	46
	1. Caracteres socioeconómicos de los pueblos primitivos ...	48
	2. El pensamiento primitivo	59
	3. Estructura histórica de los pueblos primitivos	64

	Índice de Pedro Laín Documento manuscrito de la Real Academia de la Historia	Índice de Pedro Laín Documento mecanografiado de la Fundación Juan March
	Prólogo	Prólogo
	Introducción	Introducción general
Primera parte	El problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico	Idem
	1.- Estudio Histórico	Idem
	2.- Planteamiento sistemático	2.- Planteamiento actual
	3.- De la filosofía a la sociología	De la filosofía a la sociología
Segunda Parte	El problema persona-comunidad en la sociedad contemporánea	Idem
	1.- Estudio Histórico	-
	2.- Sociología, Filosofía, Medicina	Sociología, Filosofía, Medicina
Tercera parte	El problema persona-comunidad en la medicina actual	Idem
	1.- Pensamiento médico	Idem
	2.- Praxis médica	2.- Praxis médica: presupuestos sociológicos
		2.- Praxis médica: la asistencia médica
	3.- Medicina, Filosofía, Sociología	Medicina, Filosofía, Sociología

Los documentos de la tabla anterior, marcados en negrilla, son los textos escritos por Laín. Al prescindir de la numeración en la columna derecha quiero manifestar que no están incluidos en la primera parte o la segunda o la tercera. Son bloques de contenido distinto. Luego parece que Laín en la última redacción del índice quiso establecer o conceder a cada uno de sus apartados entidad propia y no subsidiaria o dependiente de un bloque mayor. Veámoslo en algunas imágenes.

	3. Sentido de la historia para la persona humana	713
VI	P. LAÍN ENTRALGO DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA	742
VII	J.M. MARAVALL HERRERO PARTE SEGUNDA: EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGÍA CON- TEMPORANEA	759
	El desarrollo del concepto de comunidad en la sociología clá- sica	760
	Las dimensiones del concepto de comunidad en la sociología actual	835
	Los fundamentos psicologistas de la concepción de la persona en la sociología	890
	La polémica individualismo-colectivismo metodológicos como aspecto de la dualidad persona-comunidad. La teoría de la acción	941
VIII	P. LAÍN ENTRALGO SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA	986
	Sociología y filosofía	986
	Sociología y medicina	1.005
IX	PARTE TERCERA: EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA MEDICINA ACTUAL A. ALBARRACÍN TEJEDA I. PENSAMIENTO MÉDICO	1.019
		1.021

	La posición histórica de la seguridad social española .	1.405
	P. LAÍN ENTRALGO MEDICINA, SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA	1.413
	Medicina y sociología	1.413
	Medicina y filosofía	1.428

A continuación, mostraré un índice interno pormenorizado correspondiente únicamente a los apartados de los textos de Laín, ya que el objeto de estudio de este trabajo se centra en los fragmentos originales e inéditos de Laín y no de los demás colaboradores. Algunos de los enunciados, títulos y subtítulos coinciden directamente con los escritos por Laín; en caso de que algún apartado o subapartado no tuviese título lo he solventado o con las primeras palabras –si es pertinente– o con una expresión que unifique el sentido del apartado, veámoslo.

1.- Prólogo

2.- Introducción general

El tema: persona y comunidad
 Filosofía y vida
 Contenido y estructura de este libro
 Una filosofía abierta

3.- De la filosofía a la sociología

I. Tácita o expresamente, la filosofía ofrece a la ciencia fundamento intelectual, orientaciones y conceptos.

1. Fundamento intelectual.
2. Orientaciones.

3. Conceptos.
- II. El fundamento intelectual de la sociología.
 1. La metódica y sistemática referencia de la realidad social
 - a) Carácter metódico y sistemático
 - b) La inequívoca afirmación de la novedad cualitativa
 - c) La capacidad para dar razón de ser
 2. La descripción y la conceptualización de la relación social en tanto que social
 - a) En la realidad conviviente del individuo humano
 - b) Fundada en la versión biológica
 - c) Convertida la radical habitud de alteridad
 3. Versión filética a los demás individuos de la especie
 - a) El individuo humano como persona
 - b) La persona en la constitución de la sociedad
 - c) Persona y comunidad
 4. La concepción genética de la sociedad
- III. Además de sostenerse en sí y por sí misma
 1. Orientaciones
 - a) Actos sociales
 - b) Impersonalización
 - c) Acción social
 2. Conceptos

4.- Sociología, filosofía, medicina

- I. Sociología y filosofía
 - I. Examinemos la relación ciencia-filosofía
 1. Imposición
 2. Ofrecimiento
 3. Exigencia
 4. Postulación
 - II. La sociología ha entendido el problema persona-comunidad
 1. Juventud histórica de la sociología
 2. Olvido de la noción "persona"
 3. Noción "comunidad"
 4. Idea de sociedad
 5. Dinámica de la sociedad general
 6. Conversión del saber sociológico en praxis
 - III. Persona-sociedad, ante la filosofía de la sociedad
 1. Imposición y ofrecimiento
 - a) Realidad social de la comunidad
 - 1º termino comunidad
 - 2ª Forma euroamericana
 - 3ª Vida comunitaria-vida colectiva
 - b) Individuo-persona
 2. Exigencia y postulación
 - a) Distinción individuo-persona
 - b) Concepción sociológica de la comunidad
 - c) Complemento ineludible
 3. Saber sociológico y reflexión filosófica
 - a) Filosofía zubiriana
 - b) Relación social como vinculación
 - c) El hombre vive socialmente
 - d) Vida en común dentro de un área determinada
 - e) Estructuras sociales
- II. Sociología y medicina
 - I. El hecho primario de la medicina es la enfermedad
 1. He aquí una enfermedad cualquiera
 3. No menos evidente es el papel de la sociedad (no hay punto 2)
 - II. Momento social y enfermedad
 - III. Relación médico enfermo
 1. Relación médico-enfermo (Erns Schweninger)
 2. Hasta qué punto y de qué manera es personal la relación médico-paciente

5.- Medicina, sociología, filosofía

I. Medicina y sociología

- I. La persona en el subsistema social de la medicina
 1. Personalización e impersonalización
 - a) El enfermo se encuentra con el médico
 - b) El médico hace que el enfermo se mire a sí mismo
 - c) Paciente de nuevo frente al médico
 2. La socialidad de la asistencia
 - a) Actitud del enfermo
 - b) Actitud del médico
 - c) Marco e intención de la relación terapéutica
 3. Que dice la sociología de tal relación en Talcott Parsons
- II. La comunidad en el subsistema social de la medicina
 1. El modo de la convivencia
 - a) Comunidad convivencial
 - b) Relación dual médico-enfermo
 - c) Relación diagnóstico-terapéutica
 - d) Pautas variables de acción social
 2. La configuración espacial del grupo
 - a) Red de conexiones fijas
 - b) Red de conexiones actuales
 - c) Más que una red
 - d) Recinto-red
- III. Sociología médica
 1. la realidad social de la vinculación médica
 2. La espacialidad del grupo comunitario
 3. Sobre la relación del enfermo como persona
 4. Doble relación: paciente como persona, médica como comunidad

II. Medicina y filosofía

- I. Teoría de la persona humana
- II. Filosóficamente, comunidad es un modo de la vida en común
 1. Donación efusiva
 2. Objeto de confianza
 3. Consciente
 4. Aquiescencia en la confianza
 5. Comunión
 6. Creencia
 7. Intimidad
- III. La vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y la de médico
 1. Constitutivamente abierto a los demás hombres
 - a) La comunidad, modo de vivir
 - b) La comunidad, modo de vivir habitual y colectivo
 - c) La comunidad, conjunto de personas que de ese modo conviven
 - d) La comunidad, ámbito espacial
 2. Conceptos filosóficos, la sociología
 - 1º Sociedad como relaciones formalmente interpersonales
 - 2º Nota constitutiva del nexo social es la impersonalización
 - 3º Trans-socialidad
 3. Condición humana
 - 1º La impersonalización del enfermo
 - 2º La impersonalización social
 - 3º “Punzada liberadora”
- IV. Comunicación y compartición; comunitaria o interpersonal y social o impersonalizadora

6.2.- Recensión del “Prólogo e Introducción” a *Persona y Comunidad*.

En el prólogo encontramos unas consideraciones previas que justifican la existencia del trabajo, la búsqueda del equipo para escribir la obra, una breve revisión histórica narrada por Laín en la que explica cómo la Fundación Juan March le hace un encargo que debe llevar por título “*La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal*” y la doble intencionalidad que se propone. En él trata de justificar inicialmente por qué cree que le hicieron este encargo y de justificarse a sí mismo por qué cree que debe asumirlo. Considera que debe cumplir con dos intenciones. La primera es doble, por un lado que los diferentes autores que participen de la redacción de distintos capítulos tengan autonomía personal y dada su claridad y honestidad surgirá un cuerpo doctrinal coherente y sistemático; y por otro como desafío personal mostrar que, vistas desde y hacia el pensamiento médico y la praxis médica, tanto la actual sociedad y la actual teoría de la sociedad, como la actual realidad de la persona y la actual teoría de ella, pueden ser satisfactoriamente entendidas de manera sistemática. El libro está ordenado en tres planos diferentes, aunque mutuamente conectados entre sí, uno filosófico, otro sociológico y un tercero médico. La segunda intención, contribuir de alguna medida a la edificación de un modo nuevo del trabajo interdisciplinar a través de una metodología de colaboración en profundidad.

Cabe una sutil aclaración en cuanto a prólogo e introducción. En la versión mecanografiada original de la Real Academia de la Historia únicamente aparece la introducción, es decir, sin prólogo. En cambio, en la versión mecanografiada de la Fundación Juan March sí aparecen de forma totalmente separada y con títulos propios, prólogo e introducción. La diferencia real es solo de división textual, ya que el contenido es el mismo. El mismo contenido aparece en el primer documento unificado y en el segundo separado en dos partes. En el anexo he puesto la versión separada ya que es el documento definitivo que Laín entregó a la Fundación Juan March.

La introducción está estructurada en cuatro secciones tal y como aparecen en el índice del documento “persona y comunidad”. Mas el esquema de la introducción que presento a continuación está extraído de las enumeraciones que hace Laín a lo largo de la misma introducción. Veámoslo:

- Preliminares
 - o Justificación inicial ante los posibles lectores, su estructura y los más importantes presupuestos de su contenido

- El tema: Persona y comunidad
 - o Estos conceptos para algunos autores pueden estar obsoletos. En sentido clásico “persona” como presupuesto, metafísico, de todas las notas y operaciones en que se realiza y manifiesta el individuo humano en tanto que tal; “comunidad” como la realidad que resulta de la correlación entre dos o más hombres individuales. Tras una revisión en la que habla de Comte, Wittgenstein, Marx y otros autores, la persona, el ser humano concreto intentará dar razón filosófica de su relato biográfico conforme a tres coordenadas. 1º El ser humano individual dueño de su existencia y distinto del animal se produce a sí mismo. 2º Discernir el proceso de humanización del propio ser humano. 3º La percepción de las tres etapas propuestas por Marx –humanismo teórico, humanismo práctico y humanismo positivo–.

Nuevas interpretaciones nos ofrecerán el estructuralismo y el psicoanálisis.

¿Puede ser indiferente a un filósofo que los hombres hagan su vida normal comprendiendo o creyendo comprender como personas a sus semejantes más próximos? A causa de esto en la sociedad burguesa de finales del siglo XIX Tönnies distingue los conceptos “comunidad” y “sociedad”. Sea desde cualquier perspectiva social, burguesa, comunista, anarquista... el “socius” es único.

Postula la validez del concepto persona en Scheler y concluye con una gran pregunta.

¿Es hoy posible una concepción filosófica de la relación entre persona y comunidad fiel a la verdadera realidad del hombre y a lo que la ciencia actual nos dice acerca de ella?

¿Cabe elaborar esa concepción desde una filosofía que presuponga el saber científico y desde una ciencia que desde sí misma se abra al saber filosófico?

- Filosofía y vida
 - o Conocimiento teórico de la realidad

Entendemos por filosofía el conocimiento teórico de la realidad en cuanto tal, cualesquiera que sean nuestra ideas acerca de tal conocimiento y del método para alcanzarlo. Se trata de saber cómo se constituye este esencial círculo operativo entre la filosofía y la vida.

Pone como ejemplo y origen histórico la íntima y fluida conexión entre la vida, bajo forma de situación histórico-social, y la mente que en ella se ha formado y dentro de ella opera, una mente a la vez pensante y creadora, es sin duda el presupuesto esencial de la filosofía presocrática. A nadie le será difícil advertir cómo este esquema formal se reitera en la génesis de toda creación filosófica.

Saltando unos cuantos siglos y en boca de *Feuerbach*: “ya es hora de que la filosofía deje de ser interpretación del mundo y se haga transformación en él”.

- Contenido y estructura del libro

Tres son las partes principales en que el contenido del presente libro ordenadamente se divide: una de orden filosófico, otra de índole sociológica, otra, en fin, de carácter médico. La filosofía, con su esencial pretensión de verdad para siempre, nace de la vida y luego reobra sobre ella para informarla y transformarla.

- El problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico
 - 1ª. Buscar una filosofía capaz de ofrecer a la indagación prevista un fundamento y un punto de partida, firmes y satisfactorios.
 - 2ª. Contar con una exposición documentada y solvente sobre el marco en el que existen realmente las personas y se constituyen las distintas formas de su interrelación comunitaria.
 - 3ª. Presentar lo que la actual medicina nos dice respecto de dicho tema.
 - 4ª. Estudiar como la filosofía elegida fundamenta, ilumina o complementa, la relación persona-comunidad, y como la medicina está presente.
- El problema persona-comunidad en la sociología contemporánea
 - 1ª. Saber qué nos enseña la sociología actual –que por serlo ha de tener en su base por modo tácito o expreso, una experiencia de la actual sociedad– acerca de lo que son la socialidad del hombre y las varias realidades de ella resultantes.
 - 2ª. Examinar atenta y documentadamente qué está pasando en la sociología y en la sociedad actuales con las dos nociones que ahora temáticamente nos importan, la de persona y la de comunidad.
 - 3ª. Indagar lo que la filosofía que aquí nos sirve de fundamento nos dice o podría decirnos sobre la sociedad y así clarificar, orientar y ampliar el actual pensamiento sociológico.
- El problema persona-comunidad en la medicina actual
 - 1ª. Saber lo que la socialidad del hombre y su actual modo de realizarse son en el pensamiento médico y en la práctica asistencial de nuestro tiempo.
 - 2ª. Averiguar lo que ese pensamiento y esta práctica nos enseñan acerca de nuestro tema, la relación entre la persona y la comunidad.
 - 3ª. Estudiar cómo la filosofía sobre que nos apoyamos fundamenta, ilumina y puede completar, respecto de ese tema, lo que es ciencia del hombre y lo que es *praxis* privada o social en la medicina de nuestro tiempo.

- Una filosofía abierta

- Fundamentación filosófica en Xavier Zubiri.

Debo buscar la filosofía capaz de ofrecer a nuestro empeño un fundamento suficiente y un punto de partida prometedor. Debe cumplir tres requisitos: ser actual; afirmar de manera explícita la noción de persona y haber dicho algo nuevo acerca de ella; y hallarse intrínsecamente abierta, hacia el problema por nosotros estudiado, como hacia

la realidad actual y futura de la vida y la convivencia de los hombres. Todo esto hemos creído encontrar nosotros en el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri.

La concepción orteguiana de la vida como realidad radical es profunda, pero no acaba de convertirse en sistema de la realidad a secas. La obra personal de Zubiri constituye un poderoso intento de salvación intelectual de la realidad a través de la ciencia y la metafísica.

Todavía muy incompletamente publicado, el sistema filosófico de Zubiri tiene como piezas maestras una metafísica, una teología natural, una antropología, una ética, una cosmología y una teoría de la historia.

Es actual el sistema filosófico de Zubiri porque ha sabido dar inédita actualidad a todas las filosofías que han afirmado temáticamente la realidad, porque de manera dialéctica se ha situado ante todos o casi todos los autores de la historia del pensamiento filosófico, Aristóteles, la escolástica medieval, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Comte, Bergson, Husserl, Heidegger; y, en fin, porque ha sumido metódica y metafísicamente todo el saber científico de nuestro tiempo.

La filosofía de Zubiri es moverse dentro de un pensamiento constitutivamente abierto a lo que puede ser y expectativamente abierto a lo que ha de ser el imprevisible futuro del mundo creado.

Nuestro propósito consiste en entender una parcela de lo real con verdadero fundamento y con exigente rigor intelectual.

6.3.- Recensión de “De la filosofía a la sociología”

El documento que lleva por título “De la filosofía a la sociología” no aparece en ninguna de las carpetillas que están archivadas en el Fondo Laín de la Real Academia de la Historia, por tanto, no he encontrado original manuscrito, pero sí aparece en la obra depositada en la Fundación Juan March. Lo he integrado en el texto que aparece en el anexo de esta tesis pues considero que es pertinente y tiene sentido dentro de la unidad que le quiero dar como documento inédito de Laín y no de otros autores. Presento a continuación un breve esquema resumen de su contenido.

De la filosofía a la sociología

La ciencia y la filosofía poseen una relación dinámica en la que una influye sobre la otra y viceversa. Consecuentemente también influye la filosofía a la sociología considerada como ciencia y viceversa.

I. Tácita o expresamente, la filosofía ofrece a la ciencia fundamento intelectual, orientaciones y conceptos.

1. Fundamento intelectual. El fundamento primero del saber científico es la realidad misma. Una realidad observable, mensurable, objeto de investigación, a través de diferentes metodologías y ciencias que la interpreten. Todas ellas, desde la física clásica hasta la especulación más profunda coinciden en que las preguntas que se plantean, tengan o no, una respuesta concreta, forman parte del preguntar filosófico del ser humano.

2. Orientaciones. Lo sepa o no el investigador, toda investigación se encuentra orientada por una determinada manera de ver y entender la realidad. Toda investigación por muy científica que sea lleva internamente una finalidad filosófica o una nueva interpretación filosófica del mundo –de la realidad– que hace que surjan nuevas preguntas que antes no nos habíamos planteado.

3. Conceptos. Cualquier investigación científica y filosófica acaba generando conceptos o nuevos conceptos que sirven para explicar fenómenos y realidades desde diferentes perspectivas, como por ejemplo los conceptos “tiempo” o “evolución”.

II. El fundamento intelectual que propone Laín debe clarificar el problema o la relación persona-comunidad para un tipo de científico: los sociólogos. Todo ello desde la filosofía de la sociedad y desde la filosofía de la persona de Zubiri. Elementos clave son: la realidad de la sociedad humana, su propio ser, la observación.

1. La metódica y sistemática referencia de la realidad social la encontramos presente a lo largo de la historia del pensamiento. Ya sea como *zôon politikon* un animal que vive y se hace en la polis y en las relaciones que en ella se dan. Como producto de la evolución en argumentos de Darwin y Spencer donde el ser humano es un animal de “instinto social”. O como un animal sujeto a la conducta según sugieren los conductistas Thorndike, Watson y Skinner para explicar la génesis y la estructura de la vida social de la especie humana. Lo propio y fecundo de la visión de la animalidad del hombre como primer fundamento de su socialidad consiste en:

a) El carácter metódico y sistemático de esa referencia de la socialidad a la animalidad.

Lo primero es tener presente que el ser humano es un ser orgánico y es animal. Posee una estructura orgánica, contingente y esencialmente animal. La antropología debe ser ante todo y metodológicamente zoología, biología y química. También debe ser sistemática o sistémica ya que el ser humano desde sus estructuras bioquímicas y biomoleculares es un todo integrado donde nada es trivial o azaroso, como dice Laín hay una unidad coherencial que todo lo unifica. Hasta la propia acción intelectual del ser humano ya que nos hace presente e inteligible la no menos real presencia de “los otros” de las especies en cada uno de sus individuos, ya que cada uno lleva dentro de sí a los demás. La sociedad humana es biológica, pero no puede ser reducida a ella.

b) La inequívoca afirmación de la novedad cualitativa que, no obstante, lo anteriormente dicho, lleva consigo el paso desde la “especie animal” a la “sociedad humana”. La especie y la sociedad no son realidades convertibles; solo de un modo analógico puede hablarse, por tanto, de “sociedades animales”.

Enumera tres formas de explicar este paso. En primer lugar, psicólogos y sociólogos para los que es un hecho básico de la continuidad del tránsito evolutivo de la pura animalidad a la plena hominidad y de la especie animal a la sociedad humana, pero no pueden explicar la diferencia cualitativa entre animal y ser humano; esta es la cruz intelectual del idealismo continuista ya sea hegeliano, darwinista o marxista. En segundo lugar, otros psicólogos y sociólogos, solo atentos a lo que de específicamente humano hay en el hombre y en todas sus actividades, no atienden a lo que en el ser humano hay de organismo animal; esta es la cruz intelectual del idealismo discontinuista, sea aristotélico, cartesiano o fenomenológico. En tercer lugar, la propuesta de Laín, en su tiempo habla de nociones como “esencia abierta”, “animal de realidades”, modo del “ex” y el “de” en la unidad estructural de la sustantividad humana, conceptos relativos a la estructura real de la presencia de la animalidad en la hominidad –“desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”–, etc., así lo demuestran. Sin la menor amenaza contra su pretensión de no ser sino “hombres de ciencia”, fructíferamente podrán utilizarlos, si quieren hacerlos suyos, los psicólogos y los sociólogos para quienes no sea vana la cuestión del fundamento filosófico y sus respectivos saberes científicos.

c) La capacidad para dar razón científica y filosófica de que el ser humano es pluridimensional y reinterpretado desde diferentes disciplinas hace difícil acotar una única explicación que fundamente la socialidad del ser humano en su animalidad. En último término nada queda exento a la falsación popperiana.

2. La descripción y la conceptualización de la relación social en tanto que social. En ella los individuos que la constituyen son entre sí “otros”, el socio es para el socio “otro”, alter. La pregunta lainiana sigue siendo ¿en qué consiste la alteridad, en el caso de la sociedad humana?

a) En la realidad conviviente del individuo humano lo primario es su versión biológica en relación con los restantes miembros del “phylum”. Es decir, lo propiamente humano le viene al ser humano desde fuera, aclarando que la constitutiva pertenencia del individuo humano a la sociedad surge paulatinamente como resultado de un proceso de socialización. A causa de los agentes y procesos de socialización el ser humano reconoce en el otro a “los otros hombres”, “míos”, “otros como yo” y “otros que yo”. Por tanto, la individualidad psíquica del ser humano y su efectiva socialidad aparecen sincrónicamente y en virtud de uno y el mismo proceso vital.

b) Fundada en la versión biológica o filética de cada individuo humano los demás generan una relación social de “habitud de alteridad”; esa alteridad puede ser uno, varios, todos. Esa relación con los diversos “nosotros” hace que el ser humano posea con-vivencia y co-situación. Así se genera una estructura dinámica de la socialidad como argumentan los sociólogos (Durkheim, Tarde, Weber, Cooley...)

c) Convertida la radical habitud de alteridad en efectivo “nexo social”. Este es vinculación, co-trato, co-laboración que consiste en “quedar ante lo humano como realidad”. Así formamos un cuerpo social.

3. Versión filética a los demás individuos de la especie. Ya disponemos de fundamento idóneo, filosófico y sociológico, para estudiar y comprender el problema “persona-comunidad”. Mostramos cómo el pensamiento filosófico anteriormente expuesto puede servir de base a una visión sociológica de ese problema.

a) El individuo humano como persona. El individuo humano es siempre persona –como argumenta Boecio-. Cada hombre es simultánea y unitariamente persona e individuo, individuo personal y persona individual. Considera que hay que distinguir entre la realidad y el concepto de individuo en tanto que individuo y la realidad y el concepto persona en tanto que persona. Para ello recurre a autores clásicos como Max Scheler o Mounier. Una nueva propuesta es la argumentación zubiriana.

b) La persona en la constitución de la sociedad. En cuanto miembro del cuerpo social, el individuo humano no deja de ser persona; ya como organismo embrionario o como enfermo en coma. Pero ¿cómo el hombre –yo o el otro–es persona en la dinámica del cuerpo social? ¿De qué manera cuando uno no pasa de ser parte fungible de un conjunto, cuando puede ser sustituido por otro, sin que tal conjunto deje de ser el que era? La filosofía de la sociedad de Zubiri ha introducido un concepto sumamente valioso: la “impersonalización”. El hombre no puede ser a-personal; a-personales son el animal, la planta o la piedra. Pero el hombre puede ser persona im-personalizándose. La sociedad es el “todos impersonal”, y los distintos grupos sociales difieren entre sí por el modo y el grado con que en cada uno se realiza la impersonalización de las personas que lo constituyen.

c) Persona y comunidad. La sociedad humana es un conjunto de personas impersonalizadas; pero el “ser en común” y el “ser común” de la persona puede realizarse con la plenaria o casi plenaria actualización de lo que ella más personalmente es, por tanto, de su intimidad propia; surge un modo de relación interhumana al cual podemos dar el nombre de “comunidad personal” o “comunidad”. Allende la mera “comunicación” y la “comunalidad” previa a ella, el “ser en común” se hace ahora comunidad genuina. Afirmándose uno como persona y afirmando como persona al otro, el otro y yo nos entregamos mutuamente nuestro ser; así aparecen la amistad y el amor. Por ello: primero, que la comunidad es un modo de relación interhumana; segundo, que la vinculación más propia de la comunidad sólo puede establecerse *en acto* entre dos personas que mutuamente son “tús”; y tercero, que, pese a este carácter trans-social de la vinculación comunitaria, entre la sociedad y la comunidad existe una transición continua.

4. La concepción genética de la sociedad se concreta en un “dar de sí” y en un “dando de sí”. En ella la dinámica evolutiva se da del sujeto individual a la sociedad y de la sociedad al sujeto individual. El hombre es a una individualmente social e histórico, socialmente histórico e individual e históricamente individual y social. La vida social es ética por tanto praxis.

III. La filosofía de la sociedad aparece como fundamento filosófico de la sociología científica. ¿De una sociología determinada, la de Durkheim, la de Max Weber, la de Merton, la de Parsons? de todas ellas, a condición de que sus doctrinas no se contradigan entre sí y de que sus conceptos se atengan honestamente a la realidad observable. También orientaciones y conceptos pueden ofrecer la filosofía a la ciencia. Veamos cómo cumple ambas posibilidades, respecto de la sociología, la filosofía zubiriana de la sociedad.

1. Orientaciones: La filosofía de un dominio particular de la realidad puede ofrecer a la ciencia dos principales órdenes de orientación: uno de carácter intelectual –que permite entender– y otro experimental –que permite investigar–. Para que las cosas que yo estudio sean tal y como yo científicamente las conozco, ¿cómo debe estar constituida la parcela de la realidad a que pertenece, tanto por ser tal realidad como por ser realidad a secas? Cualquier respuesta tendrá un carácter filosófico. Una sociología pura ante la filosofía zubiriana de la sociedad. El/a sociólogo/a se sentirá movido a preguntarse por la constitución real de la sociedad, de la realidad humana y luego se sentirá incitado a investigar de modo inédito lo que científicamente es la sociedad humana. Cabrán tres posibilidades:

- a) De los actos sociales cabe investigar cómo y en qué proporción se combinan lo natural y lo opcional en cada grupo social y en las diversas acciones que le constituyen.
- b) Puede el sociólogo plantearse experimentalmente, ante los grupos sociales a su alcance, cómo la personalización y la impersonalización se manifiestan al observador y cómo varía la cuantía de esa última.
- c) La acción social conduce a la praxis social, a la ética social, investigaciones político-sociales, ético-sociales, socioeconómicas, socioeducacionales, etc.,

2. Conceptos: de carácter básico y general –“realidad” y “ser”, “sustantividad”, “estructura”, “unidad coherencial” y “respecto coherencial”, “esencia cerrada” y “esencia abierta”, “animal de realidades”, modos distintos de las notas integrantes de un sistema real, “de suyo”, “dar de sí”, etc. –; sociológicos –“especiación”, “génesis esencial”, “desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”, “publicidad”, “alteridad”, “cuerpo social”, “vinculación”, “soma”, “cosmos” y “mundo”, “interioridad” e “intimidad”, “extensidad” y “distensidad”, “posibilidad” y “posibilitación”, “dote”, “capacidad” y “capacitación”, “persona”, “impersonalización”, “personeidad” y “personalidad”, “apertura gerundial”, “individuidad” e “individualidad”, “diversidad” y “diversalidad”, “comunicación”, “comunalidad” y “comunidad”, “ser así”, “etaneidad”... –

6.4.- Recensión de “Sociología, Filosofía, Medicina”

El documento que lleva por título “Sociología, Filosofía, Medicina” aparece en la carpetilla nº2 que está archivada en el Fondo Laín de la Real Academia de la Historia, es original manuscrito y se puede contrastar con el ejemplar mecanografiado de la Fundación Juan March. Ambos se pueden leer en el anexo de esta obra. Presento a continuación un breve esquema resumen de su contenido.

I. Sociología y filosofía

A modo de breve introducción presenta dos partes, la primera qué respuesta da la sociología a la filosofía y la segunda cómo la sociología puede servir de marco a la medicina.

I. La relación intelectual entre la filosofía y la ciencia es de carácter circular. La filosofía ofrece a la ciencia fundamento, orientaciones y conceptos. La ciencia ofrece/da a la filosofía cuatro momentos principales que son: lo que la ciencia impone a la filosofía; lo que le ofrece; lo que ella exige; lo que de ella postula.

1. imposición: la ciencia impone los hechos que observa, las leyes que descubre, las teorías que formula. Estos deben ser rigurosamente tenidos en cuenta por quien trate de filosofar con seriedad acerca del fragmento del mundo real a que unos y otros se refieren. Esta imposición puede ser inexorable y absoluta; por tanto, el filósofo obligatoriamente debe tener en cuenta lo que la ciencia le enseña, o puede ser laxa y relativa con lo cual estamos pasando del orden de la imposición al orden del ofrecimiento.

2. Ofrecimiento: pensemos lo que en cuanto a su verdad real son las teorías científicas. A veces en una misma situación histórica y en relación con una misma parcela de la realidad coinciden y pueden competir entre sí dos teorías diferentes. Si la teoría filosófica aspira a la validez “para siempre” debe ser algo más que pura “filosofización”. Con los hechos que descubre y las leyes que formula, la ciencia impone sus saberes al filósofo; con la constitutiva limitación y la ineludible ocasionalidad de sus más firmes teorías el saber científico ofrece caminos y problemas a la filosofía.

3. Exigencia: sosteniendo que la ciencia impone al filósofo una fracción de sus saberes, exige de él su incondicional aceptación. Pero no es a esta exigencia, implícita en lo ya dicho, a la que ahora me refiero, sino a otra, inscrita en el seno mismo del saber científico y consecutiva a su propia naturaleza. Exige desde dentro de su esencial limitación la búsqueda del oculto fundamento intelectual sobre el que descansa y desde el que se levanta.

4. postulación: frente a la filosofía, algo postula de ella el saber científico, además de exigirla. Dos cosas, rigor lógico y conceptual. Una forma lógica, cuya meta es la recta

obtención y recta concatenación de las verdades conocidas, y otra conceptual, cuyo objeto es el recto establecimiento y la recta formulación de los conceptos empleados.

II. La sociología ha entendido el problema persona-comunidad. Tönnies clarifica los conceptos comunidad y sociedad. Otros sociólogos los han tratado desde una perspectiva post revolución industrial. Laín hace un balance en los siguientes puntos.

1. La juventud histórica de la sociología es considerada por Laín como inmadurez. Rica en autores y publicaciones, pero oscilante en su curso, con diferentes escuelas, con polémicas acerca de sus conceptos fundamentales, de su área propia, o de los métodos adecuados a ella. ¿Logrará la “teoría de la acción” servir de base unitaria y normativa para una posible “segunda navegación” de la ciencia sociológica?

2. Olvido de la noción “persona” a favor del concepto “individuo”. El concepto de persona parece haberse perdido en la actual sociología. El adecuado empleo de ese concepto parece rigurosamente imprescindible para entender en su integridad la verdadera realidad de la sociedad humana.

3. La noción “comunidad” no ha desaparecido del discurso sociológico gracias a las obras de Tönnies. Esta noción se entiende desde dos perspectivas: una topográfica –la circunscripción espacial del ámbito comunitario, por muy diverso que este pueda ser–, y otra psicosocial –el peculiar modo de vivir que entraña la relación comunitaria–.

4. La idea de sociedad propuesta está siempre condicionada por los criterios que utilicemos al describirla y definirla. Muchos sociólogos parten de presupuestos y análisis de Marx; otros de la presión social de Durkheim propia de finales del siglo XIX, otros de la herencia recibida de la antropología cultural y otros de la “escuela de Chicago”. La “introducción histórica” nos ha hecho ver muy nítidamente, siguiendo a Marx, la enorme importancia que los momentos socioeconómicos y sociopolíticos de la infraestructura de una sociedad tienen en la configuración de las dos ideas que a nosotros en primer término nos importan, la de “persona” y la de “comunidad”. Para Laín faltan aun dos cosas: la varia tipificación biológica de los grupos sociales –con sus dos máximas determinaciones, la condición étnica y el medio físico– y el conjunto de los varios y cambiantes motivos por los cuales los miembros de una colectividad están de veras dispuestos a sufrir y morir– sentimientos nacionalistas, si real y efectivamente están sociabilizados, creencias religiosas...–

La consideración metódica de la infraestructura es indispensable para elaborar una sociología científica.

5. Dinámica de la sociedad general. Cualquier interpretación sociológica considera clave “la dinámica de la sociedad en general” y “la dinámica de un grupo particular dentro de la sociedad”. Considera Laín que a la sociología científica le faltan dos tareas: una de orden sistemático, la obtención de un conjunto de relaciones válido para todos los grupos y susceptible de ser analógicamente modulado para cada uno de ellos, otra de

carácter fundamental, la doctrina general de los dinamismos de la realidad y la del particular que ahora más directamente importa, el dinamismo social.

6. Laín considera que hay una carencia en la sociología de A. Comte. La conversión del saber sociológico en praxis, al servicio del progreso de la humanidad y de la mejora de la condición humana. Esto implica conocer el mundo para transformarlo, decía Marx.

III. Persona-sociedad, ante la filosofía de la sociedad.

1. Imposición y ofrecimiento. Sabemos que, la ciencia impone a la filosofía hechos, regularidades, leyes, y –en cierta medida– teorías. Que impone la sociología a la filosofía.

a) La realidad social de la comunidad y de la vida comunitaria parecen ser un hecho incuestionable. Es muy probable que la vida colectiva de las comunidades –casa, aldea, pequeña ciudad– descrita y tipificada por Tönnies desde la edad Media hasta final de la Primera Guerra Mundial esté desapareciendo. Tönnies considera la *Gemeinschaft* –comunidad– como el grupo primario o los pequeños burgos. El filósofo de la sociedad debe tener en cuenta tres realidades factuales:

1º Que el término “comunidad”, tradicionalmente entendido –*Koinonía, communitas*– ha adquirido por obra de los sociólogos, un inédito sentido fuerte, con él es designada una realidad social tan precisa como incuestionable.

2ª Que la forma euroamericana de “comunidad” quedó psicológicamente destruida después de la revolución industrial de siglo XIX.

3ª El sociólogo actual debe distinguir entre la vida “comunitaria” –que tiende a la desaparición– y la vida “colectiva” que ahora se llama “moderna o desarrollada”. En la sociología clásica recordamos la tipificación de Tönnies, las descripciones de Durkheim y de Tarde sobre el papel de la presión social y de la imitación en la génesis y la estructura de los grupos sociales, las de Simmel sobre el proceso psicosociológico de la disolución de la vida comunitaria, las de McIver y otros sobre la evolución sociológica de las comunidades, las tan bien conceptualizadas de Max Weber, en su célebre tipificación de las acciones sociales. Además de nuevos conceptos como “grupo primario”, “roles”, “status”, “pautas variables” ...

b) Desde Comte la sociología ha sido edificada haciendo caso omiso de la distinción entre “individuo” y “persona”. En las descripciones sociológicas del individuo humano aparecen con frecuencia notas que sólo como atributos “personales”, pueden ser entendidas y expuestas. Por eso llaman “individualidad personal” a la que los sociólogos describen en los miembros individuales de la sociedad. Laín pretende dar cuatro respuestas:

- La varia constatación factual de la condición abstracta que posee el concepto de “individuo humano”, solo existe dentro de uno o varios grupos sociales que están influidos por la alteridad social, la alteridad humana, la socialización del individuo, la “expectativa social” y “acción individual” en la dinámica de las agrupaciones sociales.

- Distintas concepciones filosóficas de la vida del ser humano en sociedad, desde el *zôon politikon* aristotélico, pasando por la *sociabilitas* y hasta llegar al imperativo categórico kantiano. A los psicólogos y los sociólogos de los siglos XIX y XX corresponde el mérito de haber mostrado el carácter también empírico, no sólo esencial, de esa irremisible necesidad de nuestra individualidad.

- Los sociólogos han descrito los modos en que se realiza la alteridad social, en tanto que social, de los individuos humanos: la cuantificabilidad, la fungibilidad, la reductibilidad, la peculiaridad conceptual.

- Las descripciones del nunca uniforme proceso de la socialización de los individuos.

2. Exigencia y postulación: el saber sociológico acerca del problema persona-comunidad exige la meditación filosófica y la postula. Cabe solucionar la constante sucesión polémica de orientaciones distintas ante el problema del estatuto conceptual y metodológico de la sociología.

a) La recta distinción entre el concepto de “individuo” y el de “persona” ya que son entre sí formalmente distintas. 1º. El que desde el siglo XIX viene debatiéndose –Le Play, Schäffle, Durkheim, Tarde– si la ciencia sociológica debe dar prioridad genética y categorial al individuo o al grupo social. 2º. El tocante a la índole propia de la relación social, una sociedad no es lo humano colectivo, pero tampoco es la yuxtaposición de seres humanos. 3º. El subyacente a las disquisiciones de Mead acerca del *me*, el *I* y el *self*. 4º. El que con su palmario error y sus apariencias de verdad coincidentemente proponen Park, Hawley y el conductismo. 5º. El que tanto teórica como experimentalmente plantea la socialización efectiva del individuo personal; más precisamente del individuo humano en tanto que realidad personal. ¿En virtud de qué y cómo pueden entre sí integrarse –limitémonos a la doctrina de Parsons– la personalidad individual, la cultura y la sociedad?

b) Parece absolutamente necesaria una teoría a la vez antropológica y filosófica que le otorgue fundamento idóneo a la concepción sociológica de la comunidad. Cuestiones que deben estar presentes en esta teoría son: 1º el modo social y el modo comunitario de la relación interhumana, 2º cómo el ser humano sigue siendo ser humano en todas sus facetas –desde lo social a lo biológico, desde lo inteligible a su libertad...–, 3º razonada explicación de numerabilidad, fungibilidad, las pautas de Parsons, 4º una precisa

conceptuación de “estructura social”, “conflicto social”..., 5º una razonada doctrina de la realización de la comunidad –personalización, nosotros, espacialidad del grupo, estructura relacional, orden, conflicto...–.

c) Complemento ineludible, una teoría del dinamismo general de la realidad y de sus diversas modalidades, para explicar la diferencia y correlación entre la "vida social" y la "vida histórica".

3. Examinemos cómo la filosofía responde a la sociología científica.

a) La filosofía zubiriana nos hace ver de qué modo el ser humano es en su misma realidad e indisolublemente individuo y persona.

b) Las teorías sociales y conceptos sociológicos de distintos autores – Durkheim, Tarde, Cooley, Park, Hawley, Parsons– pueden convivir en una visión de la realidad social que trasciende a todos ellos.

c) El hombre vive socialmente impersonalizándose, el otro como otro, el otro como yo, el otro que yo. Con su sola existencia, la impersonalización está afirmando la posibilidad de una convivencia basada en la más explícita personalización del conviviente. Es la comunidad.

d) La comunidad es –según McIver– vida en común dentro de un área determinada. Vida en común implica que el ser humano se personaliza y en su vivencia con los otros hay una “comunidad personal” –comunicación, comunalidad y comunidad–. El espacio determina el tipo de comunidad, en la convivencia cercana encontramos la “comunidad espacial” que es el marco de la “comunidad convivencial”. Todo ello es distinto a la relación societaria pero no contradistinto o excluyente.

e) Dadas la estructuras social y comunitaria con su “dinamismo de lo real”, la filosofía zubiriana abre un problema a la investigación sociológica, pues presenta dos dinamismos distintos entre sí, el social y el histórico. También considera una misión ética que la ayude en su perfección y progreso.

II. Sociología y medicina

El término “medicina” no es unívoco, significa simultáneamente el arte de curar y prevenir las enfermedades y la amplia y compleja institución social en que la práctica de ese arte y el cultivo de esta ciencia cobran realidad. Es un “subsistema social”.

Si bien es cierto que la sociología es una ciencia “joven”, la medicina es una ciencia “antigua”. Pero la preocupación médica por lo social no es antigua, sino que es joven. Bien entrado el siglo XIX comenzarán a aparecer estudios medico-sociales metódicamente realizados (Turner Thackrah, Chadwick, Villermé) y será considerada la medicina como una verdadera “ciencia social” (Virchow, Salomon). Entonces comenzará a descubrirse en medicina la importancia y la consistencia de los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad. Nos va a mostrar Laín cómo la medicina es una ciencia social.

I. El hecho primario de la medicina es la enfermedad. La enfermedad de una persona es ante todo un proceso individual. Solo en virtud de su relación con los demás se socializa la enfermedad de

una persona. En tanto que orgánica la enfermedad es individual y al médico le interesan su génesis y su cuadro sintomático.

1. He aquí una enfermedad cualquiera, su condición orgánica implica dos cosas:

- todos los individuos de la especie pueden padecer la enfermedad en cuestión; por lo tanto, una esencial referencia al *phylum*.

- que ciertos individuos de otras especies animales pueden padecer la misma enfermedad.

Por tanto, la “socialidad biológica” de la dolencia hunde sus raíces en la constitutiva animalidad de la realidad humana.

2. El individuo humano no es puro organismo animal, sino realidad personal psico-orgánica. ¿En qué consiste la génesis de una enfermedad? En que un determinado agente morboso actúe nosogenéticamente sobre un individuo que antes estaba sano. En toda persona sana, pero enfermable hay un momento génico, otro gestativo (útero social) y otro educacional. En la causa dispositiva y en la causa externa de las enfermedades existe siempre un momento de carácter social.

3. La socialidad influye en la configuración del cuadro sintomático, ya sean enfermedades somáticas o psíquicas. Cuadro clínico y clase social, grupo étnico, familia, cultura, nación, religión, profesión... todo ello socialmente condicionado.

Al cuadro clínico de una enfermedad pertenece esencialmente la particular vivencia de esta y el modo de responder el paciente al hecho de sentirla. La índole del sentimiento de enfermedad y la reacción a él dependen de instancias histórico-culturales, económico-sociales, temperamentales e individuales. El modo de la instalación del paciente en la sociedad, bajo forma de religión, cultura, clase, etc., condiciona poderosamente la génesis y el carácter del temor frente a la muerte.

Esta conclusión se impone: en su génesis y en su configuración clínica, la enfermedad, entendida como paso del estado psico-orgánico “sano” al estado psico-orgánico “enfermo”, es entre otras cosas un hecho social. Algo, en suma, a lo cual debe prestar atención especial la ciencia sociológica y no sólo la medicina.

II. Momento social y enfermedad.

Dejemos por ahora el problema de cómo influye sobre este momento social de la enfermedad la índole societaria o comunitaria del grupo a que el enfermo pertenece. Consideramos otro hecho, sólo en nuestro siglo (XX) se ha comenzado a ver y a tratar técnica y científicamente al enfermo como persona. Antes era tratado, pero no con la visión personalista propia del siglo XX.

El pensamiento y la praxis de médico se enfrentan hoy siglo XX con esta recién descubierta condición social-personal del enfermo en tanto que enfermo.

Lo cual nos lleva a contemplar cómo los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad se plantean hoy en la más central actividad de la medicina: el diagnóstico y el tratamiento del enfermo.

III. Relación médico-enfermo.

La gran diversidad de los ambientes del acto médico, y de los modos técnicos de la asistencia prestada generan una relación diagnóstico-terapéutica entre dos seres humanos, el médico y el enfermo. Laín plantea dos cuestiones: ¿hasta qué punto y de qué manera es social la relación entre uno y otro?; ¿hasta qué punto y de qué manera es personal esa relación?

1. Decía Erns Schweninger de la relación médico-enfermo: “Soy un hombre que está a solas con otro hombre, como en una isla desierta”. La relación médica lograría su autenticidad dejando de ser social. Pero a la vez poseía, bajo la aparente socialidad del aislamiento y el secreto, un indudable carácter social. Ambas personas llevan la socialidad dentro de sí, en ambas la sociedad es un sujeto colectivo y el paciente piensa en su nivel social. Por eso el médico debe tratar como en una isla sin tener en cuenta el nivel social del paciente.

De la práctica médica frente al proletario argumenta Rudolf Virchow: “en cuanto la medicina es concebida como antropología, y en tanto que los intereses de los privilegiados no son los que determinan el curso de los eventos públicos, los filósofos y los médicos prácticos deben figurar entre los más dignos de los hombres que soportan la estructura social. La medicina es una ciencia social hasta la médula de los huesos”.

Tres modos de la socialidad que en alguna medida tenían que afectar a la manera de ser “social” la relación médico-enfermo. A saber, para las clases altas, el lujoso consultorio privado del médico prestigioso; las clases medias el modesto consultorio semipúblico; para las clases bajas o proletarias, el hospital de beneficencia.

La relación entre el médico y el enfermo es social siempre.

2. ¿Hasta qué punto y de qué manera es personal la relación médico-paciente?

Cuando actúa según los presupuestos gnoseológicos y operativos de la mentalidad científico-natural, el médico puede ver y tratar como persona al hombre enfermo en tanto que hombre, pero como individuo enfermo. Individualiza diagnóstico y tratamiento, pero no personaliza.

¿Puede ser impersonalizadora la mayor parte de su relación técnica con el enfermo? Evidentemente, no. Puede haber y hay una medicina impersonalizadora en la que el médico no sabe ni el nombre del paciente. Pero pensando en cada persona particular surge otra pregunta ¿podrá ser enteramente satisfactoria su relación técnica con el enfermo, si no se hace también personalizadora, interpersonal? La relación médica habrá de ser de alguna manera genuinamente interpersonal, por tanto personalizadora para ser máximamente eficaz.

Puede no darse una relación amigo-amigo, pero sí una relación diádica, interpersonal y comunitaria. Ya que en el consejo, la educación y la asistencia médica la relación es asimétrica, y no de igualdad, propone Laín una vinculación interpersonal, la “cuasi-diádica”. Hay que considerar filosófica y sociológicamente esta situación para resolver los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad.

6.5.- Recensión de “Medicina, Sociología, Filosofía”

El documento que lleva por título “Medicina, Sociología, Filosofía” aparece en la carpetilla nº1 que está archivada en el Fondo Laín de la Real Academia de la Historia, es original manuscrito y se puede contrastar con el ejemplar mecanografiado de la Fundación Juan March. Ambos se pueden leer en el anexo de esta obra. Presento a continuación un breve esquema resumen de su contenido.

Comienza estudiando lo que una determinada filosofía de la sociedad podía dar a la sociología. A continuación, un examen sumario de la medicina de los siglos XIX y XX, ésta llega a descubrir la condición social del arte de curar, y considerar al enfermo como persona. En esta parte del libro, *Persona y comunidad*, presenta lo que a este respecto enseñan el actual pensamiento médico y las formas actuales de la asistencia al paciente. Desde la medicina hacia la sociología y desde esta hacia la filosofía. Trataré de bosquejar, dentro del campo social elegido, una visión sistemática del binomio persona-comunidad.

I. Medicina y sociología

Según dice Virchow, la medicina es una ciencia social. La buena medicina comporta una visión del hombre como persona, y exige que sea “comunitaria” esa “socialidad” inherente a ella. Desde Johann Peter Frank y Turner Thackrah han venido acumulando los médicos datos sanitarios y clínicos en abono del carácter social de la enfermedad y sus consecuencias. Grotjahn afirma que no ha surgido desde la medicina una sistemática concepción social. McIntire en 1902 escribió *Medical Sociology*. Y Parsons argumenta a través de su personal idea del “sistema social”. Todo ello nos lleva a una sociología de la medicina. A continuación, expone la persona en el subsistema social de la medicina y la comunidad en el subsistema social de la medicina.

I. La persona en el subsistema social de la medicina

1. Personalización e impersonalización. En la vida intramundana del hombre, ni es posible una relación interpersonal totalmente pura, ni parece imaginable la absoluta impersonalización del otro. La personalización puede ser máxima o mínima, amistosa o despectiva. Se trata, pues, de decirnos el “cómo” y el “cuánto” en la relación entre el médico y su paciente.

a) El enfermo se encuentra con el médico, se convierte en individuo con nombre propio. El enfermo se impersonaliza objetivándose al describir su dolencia. La personalización se da en la comunicación y en el trato. No es una relación dual, es cuasi-diádica.

b) El médico hace que el enfermo se mire a sí mismo, se objective, se impersonalice. Objetiva su dolencia, la expone como ajena a él. El médico lo diagnostica técnicamente y de forma impersonalizada. Pero la realidad entre los dos es interpersonal. Hay un proceso estructural y dinámico.

- c) Paciente de nuevo frente al médico para comunicarle el resultado de la cura a que fue sometido. De nuevo hay un proceso de personalización.
2. La socialidad de la asistencia se muestra a través de la personalización y la impersonalización del enfermo. Bajo los siguientes epígrafes: actitud del enfermo, actitud del médico, marco e intención de la relación terapéutica.
- a) Actitud del enfermo: lo que sociológicamente suele denominarse “rol del enfermo”. Cuatro son para Parsons, las líneas en que a este respecto se ordena la disposición de nuestra sociedad: 1º la sociedad exime al enfermo de sus responsabilidades sociales, 2º el enfermo no puede curarse a sí mismo, 3º le exige la voluntad de sanar y 4º le impone el deber de buscar ayuda técnica. El esquema de Parsons es valioso pero discutible. Todos estos motivos psicológicos y psicosociológicos condicionan desde el enfermo la dinámica de la personalización y la impersonalización en el curso de la relación médica y contribuyen a una posible tipificación antropológica de esta.
- b) Actitud del médico: El médico tiene su rol social. Parsons sugiere que cumpla como de él se espera y estipula cinco pautas de acción social: 1º que proceda con neutralidad afectiva, 2º orientado hacia la colectividad, 3º regido por el universalismo, 4º atenido al rendimiento social (libre de prejuicios) y 5º con estricta especificidad funcional. Pero el médico condiciona el grado y el modo de la personalización del paciente según sea su manera de ser persona, de ser médico y en determinados casos, según su disposición ante el paciente. También desde el médico puede tipificarse psicosocialmente la dinámica de la personalización y la impersonalización entre él y el enfermo.
- c) Marco e intención de la relación terapéutica: el marco corresponde al ámbito físico (el espacio) en el que se da la relación médico-enfermo, ya sea consultorio, sala de hospital, quirófano... la intención corresponde a la curación del paciente para su reintegración en la sociedad.
3. Hemos visto qué dice la medicina de tal relación médico-enfermo según Parsons.

II. La comunidad en el subsistema social de la medicina. La noción sociológica de “comunidad” se define en el modo de la convivencia y la configuración espacial del grupo.

1. El modo de la convivencia. La relación societaria es impersonalizadora mientras que la comunitaria es personalizadora. Atribuyendo condición comunitaria a la relación médica, esta se hace personalizadora frente al enfermo.
- a) Comunidad convivencial: la comunidad convivencial de la relación médica no es un estado habitual en la existencia de los convivientes, es un proceso entre la personalización y la impersonalización.
- b) Relación dual médico-enfermo: el modo genérico de esa relación es la cuasi-díada; en la cual la máxima personalización debe corresponder al enfermo. La

comunidad médica está constituida por una sucesión de relaciones comunitarias, donde el médico es siempre el mismo.

c) Relación diagnóstico-terapéutica: la relación médica comunitaria – afectividad, trato, lenguaje, gestos, etc.– se halla condicionada por la intención diagnóstico-terapéutica.

d) Pautas variables de acción social: la comunidad, diría Parsons, pertenece al modo como el médico debe cumplir las “pautas variables” de su acción social; su cuasi-diádica relación comunitaria no variará frente a diversas tipologías de paciente.

2. La configuración topográfica o espacial del grupo en la comunidad.

a) Red de conexiones fijas: el contacto asistencial entre un solo médico y la serie de los pacientes a que este haya de asistir ya sea en aldea, o como clientela en la ciudad.

b) Red de conexiones actuales: una red de conexiones actuales o potenciales donde predominan las relaciones societarias en el sentido en que Tönnies las entiende.

c) Más que una red puede ser una irregular sucesión de conexiones asistenciales. En ella el médico es constante mientras los enfermos variables.

d) La configuración espacial de la comunidad médico-enfermo oscila entre dos modos típicos, el “recinto” y la “red”. Con arreglo al primero los médicos que solo trabajan en su consultorio. Conforme al segundo los que únicamente practican la asistencia domiciliaria.

III. Sociología médica

1. Frente a la realidad social de la vinculación médica, la personalización y la impersonalización son conceptos necesarios, pero no suficientes. El médico frente al enfermo: 1ª. La personalización concierne principalmente al enfermo y es técnicamente suscitada y gobernada por el médico. 2ª. Opera la impersonalización diagnóstico-terapéutica sobre el paciente. 3ª. Su contenido debe afectar muy en primer término a la actitud del enfermo ante sí mismo. El enfermo frente a sí mismo acepta una personalización “específicamente regional”; así es la especial comunidad que entre él y su sanador crea el acto médico.

2. La espacialidad del grupo comunitario adopta ahora dos formas típicas, el “recinto” y la “red”; ya sea desde la llamada “medicina liberal” como en la totalmente socializada.

3. Sobre la relación del enfermo como persona y sobre la conversión de la relación médica en comunidad influye la sociedad en que una y otra acontezcan. Cuando en esa sociedad haya clases privilegiadas frente a otros estratos sociales. Menesterosidad y deseo de sanar en el enfermo, competencia técnica y buen carácter en el médico, serán los presupuestos para el logro de una óptima relación entre ellos.

4. Esa doble realización, la del paciente como persona, y la médica como comunidad, confluyen en el carácter ético-social de la praxis médica y en consideraciones deontológicas más amplias que las habitualmente descritas en los manuales.

II. Medicina y filosofía

Utilizando como referentes a otros autores: Freud y su ámbito psicológico, V. von Weizsäcker en el antropológico-filosófico, la medicina sociológica de Grotjahn, la historia de la medicina H.E. Sigerist... intentará Laín señalar algunas de las líneas en mi opinión más centrales y más prometedoras para un estudio médico-sociológico-filosófico de la conexión entre la persona y la comunidad.

I. Teoría de la persona humana.

Tomaremos dos notas esenciales. La primera, que el hombre se realiza como persona cuando se autoposee, en su dimensión física y en sus facultades intelectual, sentiente, volitiva y práctica. La segunda, que el hombre está con “lo otro” y con “los otros”. Es el momento en que lo “mío”, lo real y verdaderamente “mío”, se hace a la vez “tuyo” y “nuestro”. La mutua entrega de dos personas como tales personas, sin que ninguna de las dos pierda su propia, íntima, e inamisible mismidad.

Cualquiera que sea su realidad empírica, del hombre habrá afirmación autoexpresiva de la propia mismidad y donación efusiva de uno mismo al otro. Se trata ahora de ver cómo esto sucede en la relación médica.

El enfermo no puede dar al médico –ni a nadie– su dolor, su angustia, su estado. Todos estos sentimientos personales, son “suyos” e intransferibles. El paciente, en tanto que persona, adopta una determinada actitud frente a su dolencia; la traslada al médico y este perfila el juicio diagnóstico. Entonces se da realmente la vinculación interpersonal entre ambos.

El enfermo piensa y siente su dolencia. Su momento afectivo, su actitud ante la enfermedad se puede manifestar como: carga, peligro, liberación, etc. También como: absurdo, castigo, prueba, desafío... y todo ello vivido desde su psicología, su historicidad su socialidad... Lo que importa es que cuando el enfermo comunica esa actitud suya al médico, da cumplimiento efectivo a los dos actos de la realización de la persona, la autoposesión –el *me* duele, *mi* dolencia y *yo* padezco– y la donación efusiva –ya que el enfermo “se da” a su sanador: porque es algo de sí mismo lo que entonces expresa y entrega, porque ayuda al médico a que entienda mejor su enfermedad y porque ha sido señalado, ennoblecido por una aflicción que no merecía–.

El médico actúa según el rol de su posición social, impersonalizándose, pero habrá ocasiones en que la relación entre ambos sea genuinamente interpersonal, además de ser técnica.

En suma: cuando se hace auténticamente interpersonal su relación con el médico, el paciente está “personalizando” su propio cuerpo, “apropiándose” de modo personal.

La estructura de la realidad que estamos estudiando se fundamenta en dos individuos humanos que se realizan en la afirmación autoposesiva y la donación de sí mismo al otro. Un médico y un enfermo cuya relación es cuasi-diádica, técnicamente impersonalizada y genuinamente interpersonal.

II. Filosóficamente, comunidad es un modo de la vida en común. En ella la realidad humana es material, se da en un espacio. Y es psicológica ya que la cuasi-díada es un modo convivencial e interpersonal entre un médico y un enfermo.

La comunidad es un positivo proceso de personalización y esta es afirmación del propio carácter absoluto, afirmación de la propia realidad como propia, afirmación de la propia intimidad y todo ello ocurre en la afirmación del carácter absoluto de la otra persona, en la afirmación de su realidad como suya, en la afirmación de su propia intimidad. Es una afirmación recíproca.

Es en este aspecto de la dimensión social del ser humano, en su aspecto de comunalidad reduplicativamente personal, donde se da el pleno reconocimiento del otro y donde alcanzan su posibilidad real el amor y la amistad.

En la relación genuinamente comunitaria un hombre se afirma a sí mismo como persona afirmando como persona al otro, y afirma personalmente al otro afirmándose personalmente a sí mismo.

El hombre entrega a otro su propia intimidad a través de: 1. Donación efusiva de uno mismo.

2. Confidencia de lo consciente e inconsciente.
3. Consciencia de la actividad psico-orgánica de la persona.
4. Confidencia de lo que creo que es verdad para mí.
5. Comunidad que instala a ambas personas en la misma verdad.
6. Creencia implica dar credibilidad a lo creído.
7. Intimidad entregada a otra persona, el médico.

Cómo se produce la relación médico-paciente: a través de la personalización y de la impersonalización. Es un proceso de comunión personal, es bipersonal y cuasi-diádica.

III. La teoría filosófica de la personalización y la de la convivencia comunitaria son dos aspectos del mismo proceso. Veamos la vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y la del médico.

1. Constitutivamente abierto a los demás hombres. Ser hombre, en suma, es convivir. El hombre coexiste y convive desde una perspectiva biológica y psico-orgánica, desde la autoposición y autodonación. No deja de ser en ningún momento animal y persona a la vez. Vivir en sociedad es vivir im-personalizándose. Frente a “la sociedad esa gran desalmada” de Ortega, “Nunca habrá fábrica ni oficina entre cuyos tornos y mesas no pueda nacer... una... fraternal mirada de criatura” de Burber. El término “comunidad” puede ser legítimamente usado en los cuatro siguientes sentidos:

- a) La comunidad, modo de vivir, moral y realmente. Como realidad bipersonal, con mutua entrega y apertura, en comunión, confidencia y amistad.
- b) La comunidad, modo de vivir habitual y colectivo, puede hacerse frecuente la vinculación interpersonal, aunque ésta no llegue a ser comunitaria.
- c) La comunidad, conjunto de personas que de ese modo conviven, constituyen un grupo, además de realizar interpersonalmente su mutua relación.
- d) La comunidad, ámbito espacial, por estar en la misma aldea.

2. Conceptos filosóficos que cobran perfil empíricamente observable cuando se hacen objeto de una ciencia positiva la sociología.

El saber sociológico actual ha desconocido la noción de persona, y ha restringido el área semántica de la noción de comunidad, a grupo social en un espacio determinado.

1º La sociedad es el suelo sobre el que surgen las relaciones formalmente interpersonales.

2º Nota constitutiva del nexo social es la mayor o menor impersonalización de quienes por él están vinculados. En consecuencia, deben usar el término persona.

3º Desde su esencial trans-socialidad, la relación interpersonal se manifiesta sobre la sociedad en que acontece.

La sociedad es la cuenca receptora de las relaciones interpersonales y la realidad que conjuntamente forman la persona y la comunidad. La sociedad condiciona en forma varia su realización factual, su figura y su modo.

- Condiciona en primer término la facilidad o la dificultad de su aparición.
- Condiciona la sociedad, la espacialidad del ámbito en que la comunión personal se realiza.
- Condiciona la sociedad, los motivos, los contenidos y los modos de la relación interpersonal.

Trans-social en su esencia, la comunidad interpersonal queda condicionada por la sociedad. Desde este punto de vista debe ser estudiada por la sociología.

3. La condición humana; Por ser animal su realidad, el individuo humano puede enfermar. Por ser personal esa realidad suya, sus enfermedades, afectan a la totalidad de su persona. Por ser convivencial la existencia de los hombres, la enfermedad está a la vista de quienes lo rodean. Por ser asistencial la condición humana, las enfermedades son siempre atendidas con un propósito de ayuda. Por ser social e históricamente variable, la convivencia entre los hombres cambia según las situaciones histórico-sociales el modo de tal atención. Se trata ahora de saber cómo se hace personal y comunitaria la asistencia al enfermo.

1º La impersonalización del enfermo cuando su cuerpo es mero objeto de estudio del médico.

2º La impersonalización social es la que en la realidad personal del enfermo efectúa siempre cualquiera de los condicionamientos sociales –de lugar, de tiempo, de intención, de reglamentación, etc.– a que esté sometido el cuidado técnico de su enfermedad.

3º Según Martin Buber “Punzada liberadora” es la que siente un hombre en su alma cuando descubre que ha llegado a ser genuinamente interpersonal su relación con alguien. En la relación médico-enfermo puede ser bidireccional.

IV. La creación intelectual y artística, la autoinmolación heroica, las supremas experiencias religiosas... parten de la soledad y de la decisión unilateral. En cuanto algo así es comunicado y compartido se convierte en social y comunitario.

La vida humana será entonces interpersonal o comunitaria y social o impersonalizada. Cualquier idea de cualesquiera persona puede pasar de su individualidad a convertirse en un hecho social.

Los actos sociales, los históricos, los interpersonales –comunitarios o comunitivos– y los de creación personal pueden influirse y comunicarse muy diversamente en la total dinámica del género humano. En la vida de nuestro siglo apenas queda espacio para la vida personal.

La amistad es sustituida por la pura camaradería, y las relaciones comunitarias y comunicativas, por la relación social. Al menos en nuestro siglo ha cobrado existencia una medicina que es a la vez personalista y verdaderamente científica.

**TERCERA PARTE: ESTUDIO CRÍTICO DEL
DOCUMENTO INÉDITO “PERSONA Y COMUNIDAD”
(1976)**

CAPÍTULO 7: ESTUDIO CRÍTICO AL PRÓLOGO Y A LA INTRODUCCIÓN

“Tratábase de buscar ante todo un equipo de hombres bien cualificados para estudiar conmigo el siguiente tema: “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal”. ¿Por qué llegué a verme en este trance, no siendo yo filósofo de oficio, no pasando de ser en lo que a tal menester atañe, simple filo-filósofo, aficionado amigo de la filosofía y de quienes seriamente la han cultivado?” (Anexo p. 8.)

Laín recibe un encargo de la fundación Juan March²⁰⁴, este consiste en el estudio de un tema “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal”. Me surgen diferentes preguntas o inquietudes en torno al tema y a la persona. ¿Por qué una fundación privada se interesa por un tema tan concreto y amplio a la vez? ¿Hay alguna intencionalidad ideológica, política, sociológica? ¿Por qué a Laín, que no era sociólogo o psicólogo o “filósofo de oficio”? ¿Por qué ahora importa, de repente, la comunidad y el ser personal cuando en otros momentos de la historia se ha potenciado al individuo y a la sociedad? Seguro que no podré responder a todo ello, pero no por ello dejo de pensar en que tras todo encargo hay una intencionalidad y considero que no únicamente altruista.

Supongamos que el Estado, sometido ya a un periodo de posibles y seguros cambios a corto plazo, no puede encargar directamente un estudio sociológico que lleve implícitamente un cambio de tipo ideológico y político. La mano ejecutora del estudio es una fundación que dudosamente iría contra el Estado (que permite su existencia) y el conjunto de autores que participan en ese estudio son, en cierto modo, de reconocido prestigio, aunque en ocasiones disidentes intelectuales del propio Estado.

Laín era un autor polifacético, un humanista del siglo XX con amplitud de miras, con sólida formación y buenas relaciones para encontrar un grupo de trabajo solvente y comprometido. Había pertenecido al régimen y a la vez se había enfrentado a él, parece la persona adecuada.

²⁰⁴ La fundación Juan March fue creada el 4 de noviembre de 1955 por el financiero Juan March Ordinas, como una entidad cultural y benéfica de carácter privado y naturaleza permanente. Dotada de un patrimonio privado se encargó durante mucho tiempo de obras benéficas, becas académicas y de investigación, restauración de monumentos, exposiciones de ámbito cultural como teatro, música, pintura, conferencias, entre otras.

La beca, que concedió la Fundación Juan March a Laín, tiene su fecha de inicio en marzo de 1972 y la fecha de entrega del estudio que Laín se propuso realizar fue el 5 de noviembre de 1976. Pero, ¿cuál era realmente el objeto del proyecto? Sin duda alguna hay una intencionalidad política de fondo. “Rehacer desde la raíz el tema que tanto había ocupado y preocupado durante los años treinta y cuarenta, el del carácter personal de la vida interhumana, a diferencia del puramente impersonal o social”²⁰⁵.

No sé si fue la Fundación Juan March la que quiso sacar partido de Laín y sus colaboradores o al final fue Laín el que aprovechó la coyuntura para replantearse su propia dimensión social-comunitaria, retractarse de la ideología del pasado y mostrar una nueva posibilidad en la relación persona-comunidad. Lo ilustra claramente Diego Gracia. “Si antes le sirvieron de mentores Scheler y Heidegger, ahora cree posible un nuevo enfoque, a partir de la filosofía de Zubiri”²⁰⁶.

Laín era un incondicional de los cursos y las clases de Xavier Zubiri. Un nuevo actor entra en juego a través de la persona de Ignacio Ellacuría, también discípulo de Zubiri. En ellos encuentra Laín dos elementos espoleadores para esta nueva etapa, por un lado un curso impartido por Zubiri en 1974 bajo el título *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*; por otro las tesis que estaba desarrollando Ignacio Ellacuría que se fundamentaban en una reinterpretación socio-histórica del marxismo. Esto sin duda alguna es un cambio radical de paradigma en el pensamiento de Laín. Lo más seguro es que en la Fundación Juan March no hubiesen considerado la posibilidad de una interpretación socio-histórica de corte marxista fundamentada en Zubiri y en los postulados de la teología de la liberación de Ignacio Ellacuría.

²⁰⁵ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010. p. 559.

²⁰⁶ *Ibidem*.

7.1.- El tema: persona y comunidad

“Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los cultivadores de la filosofía consideran enteramente obsoletos, si se pretende emplearlos en un sentido más o menos tradicional: “persona” como presupuesto metafísico, metafísico, de todas las notas y operaciones en que se realiza y manifiesta el individuo humano en tanto que tal; “comunidad” como la realidad que resulta de la correlación entre dos o más hombres individuales, cuando tal correlación se establece entre ellos precisamente en tanto que personas. Dos nociones aparentemente “superadas” hoy, bien por su eliminación como restos inútiles de un pasado que definitivamente ha perdido su vigencia, bien por su definitiva asunción dialéctica –hegeliana o marxianamente entendiendo tal proceso– en un nivel mental e histórico ulterior y superior al de la situación en que surgieron y valieron”. (Anexo p. 9.)

Al iniciar el apartado intenta definir de manera clara qué entiende por persona y por comunidad. Mas considero que no dice directamente qué entiende él, como autor, sobre ese concepto, sino qué se entiende de manera genérica ya que los trata como “dos conceptos que algunos cultivadores de la filosofía consideran obsoletos si se usan en sentido más o menos tradicional”. Cabe pensar que Laín intentará no utilizar estos conceptos de manera tradicional, antes bien elaborará una nueva definición adecuada a la contextualización en la que se encuentra.

Considera superada la definición “persona” como “presupuesto metafísico, metafísico, de todas las notas y operaciones en que se realiza y manifiesta el individuo humano en tanto que tal” y la definición “comunidad” como “la realidad que resulta de la correlación entre dos o más hombres individuales, cuando tal correlación se establece entre ellos precisamente en tanto que personas”.

Entiendo que quiere establecer la diferencia entre el concepto persona que él mismo ha constituido y utilizado en sus primeras obras con una conceptualización de persona que aparece fundamentada en otras fuentes, posteriores y basada en otros autores, y que utilizará a partir de ahora. De manera análoga sucederá con el concepto comunidad.

Como argumenta Diego Gracia, el concepto inicial de persona que desarrolla Laín se fundamenta en la filosofía de Max Scheler. Este, al igual que Kant, considera que toda

cuestión filosófica es en último término una cuestión sobre el hombre, sobre qué es el ser humano. Scheler lo explicaría sencillamente de la siguiente manera: «En un cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta, qué es el hombre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios»²⁰⁷.

El concepto “hombre” –ser humano en este trabajo– es para Scheler “persona”. El concepto persona en Scheler lo encontramos definido de forma distinta en función de la evolución de su pensamiento. Las definiciones propuestas por Scheler son: en primer término, la persona como el sustrato espiritual; luego persona es todo aquello que le acontece en tanto que realidad psicológica capaz de representarse a sí misma: «La tesis fundamental, que el método psicólogo propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son hechos de conciencia, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia»²⁰⁸. En segundo término, ajusta el concepto “persona” a una realidad concreta, “esencia y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia”²⁰⁹, a la persona en tanto que unidad concreta de actos le debe corresponder una unidad concreta de esencia, la persona es fundamentalmente esencia y esa esencia realiza actos, el ser de la persona no es fijo y estable, sino que varía en cada proceso de ejecución de actos. En tercer y último término, el ser humano es la conjunción de esencia y existencia, donde la esencia humana es el espíritu y la existencia, el cuerpo.

Persona es, por tanto, aquel ser que se trasciende a sí mismo y a toda su vida. Su espíritu únicamente está determinado por el ser esencial de toda realidad. El ser humano, considera Scheler, es espiritual.

²⁰⁷ Álvarez L.: “Persona y substancia en la filosofía de Max Scheler”, *Anuario filosófico*, nº 1, 1977, Vol.10, p. 9.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 12.

Para Scheler el punto de partida es el propio ser humano como ser substancial (es substancia), como ser esencial (es esencia), es subsistente (es con todo lo que propiamente es su ser y su naturaleza)... es una consideración clásica y metafísica. Todo ello porque en la base de su pensamiento opera una concepción de ser humano como persona.

“Pues bien: ni en el positivismo asistemático de los hombres de ciencia que sólo conceden valor intelectual a los hechos científicos y a las leyes que entre sí les relacionan, ni en el alquitirado positivismo de los pensadores que no pasan de reducir a símbolos lógicos nuestra experiencia del mundo, puede hallar la menor cabida una concepción del hombre temáticamente atendida a la realidad transaccional, transcendental, en que tienen su fuente y de que reciben su sentido los hechos descriptibles, legislables y simbolizables por los que son específicamente humanas la conciencia y la apariencia del hombre”. (Anexo p. 9.)

Argumenta Laín en *Teoría y realidad del otro*: “Penetrado por la poderosa conciencia histórica de su época –la época de Hegel, Comte y Marx–, pone su esperanza en el futuro y se esfuerza intelectual y políticamente por impulsar a los hombres hacia él. ¿Qué es, pues, el otro, en la mente de John Stuart Mill? Desde un punto de vista moral, dos cosas distintas: es por una parte el alter ego que conviviendo conmigo me ayuda a constituir definitivamente mi naturaleza propia, mediante el ejercicio psicológico de la asociación de ideas; es, por otra, el «prójimo» –en el sentido más etimológico de esta palabra: el que está junto a mí– a través del cual tienen que pasar, para no disiparse en abstracciones, mi deseo de que la humanidad sea feliz y mi esfuerzo por lograr que ese deseo se cumpla”²¹⁰.

Necesitamos del positivismo para entender la evolución histórica de la humanidad y colateralmente la del concepto persona que estoy tratando de ubicar. Como dice Laín, el positivismo se extinguió para siempre con la muerte de los más inmediatos discípulos de August Comte. Consecuentemente el positivismo no es en absoluto paradigma del concepto persona. El ser humano no es un sumatorio de hechos científicos o tecnológicos que se predicán de un ser humano. No somos, únicamente, un conjunto de operaciones mentales o de leyes de causalidad por las que un ser aparece, crece, se desarrolla, se socializa, realiza unas funciones y al final se transforma y desaparece. La

²¹⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 81.

vida del ser humano no es una mera cuantificación numérica y positiva de acciones correspondientes a secuencias espaciotemporales, no somos autómatas programados. Por tanto, el positivismo no puede explicar la dimensión trascendente de ser humano, en tanto que ser humano, dotado de conciencia de sí mismo. El ser humano no es una descripción de hechos, antes bien, se interpreta a sí mismo como ser humano a través de hechos positivos. Somos una realidad “transfactual”, en tanto que tengo conciencia de mis acciones, soy capaz de “ser” más allá de mis acciones.

Concluye en *Teoría y realidad del otro*: “El positivismo de Augusto Comte. En él, la idea queda sustituida por el hecho, y el advenimiento de la «conciencia de sí general» se trueca en triunfo social del «espíritu positivo» e instauración de la «religión de la Humanidad». De aquí el carácter jánico que la actitud frente al problema del otro adquiere dentro de la mentalidad positivista. Desde un punto de vista práctico, predomina la visión sacral, pseudoreligiosa, de la humanidad, y la relación con el otro viene programáticamente regida por estas dos máximas cardinales del positivismo: *Amour pour principe –l’amour sans tête*, apostilla Maritain– y *vivre pour autrui*²¹¹. Y desde un punto de vista teórico –al cual quedarán adheridos, ya sin mesianismos pseudorreligiosos, los positivistas de la ciencia o «positivistas incompletos», según el epíteto del propio August Comte–, un precario acceso «científico» a la realidad del otro mediante el razonamiento por analogía. Postúlase, pues, un amor en y por la Humanidad –le Grand-Être– a un «otro» que no puede ser conocido de un modo satisfactorio. El positivismo no ha logrado pasar de ahí”²¹².

Laín también se fundamenta en una crítica que hace Jaques Maritain a August Comte en su obra *Filosofía moral* en la que habla de la idea positivista de la moral social²¹³.

“Pero, aun sabiendo muy bien que el “primer Wittgenstein” no agota el pensamiento del actual positivismo, yo sometería a este, ante el ineludible problema de la realidad del hombre, a la prueba de fuego del “segundo Wittgenstein”. He aquí la descripción biográfica de la existencia de un hombre. Contentarme ante ella con un simple análisis lingüístico de lo que esa descripción me dice –entenderla como un simple “juego del lenguaje”, el correspondiente a la mostración verbal de una vida y una conducta humana–,

²¹¹ Amor por los principios –amor sin cabeza–... y vivir para los demás.

²¹² Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 140.

²¹³ Martain, Jaques. *La philosophie morale. Examen historique et critique des grans systèmes*. París, 1960.

equivaldría a caer bajo la fascinación de uno de los posibles modos, el descriptivo, de reducir a palabras nuestra experiencia de la realidad, a olvidar que, cuando es biográfica, la descripción lleva consigo la necesidad de apelar a “juegos del lenguaje” no meramente descriptivos, tales como los tocantes a la comunicación, a la imprecación, al consuelo, etc. y en definitiva a pasar por alto un problema intelectual a la vez lingüístico y translingüístico: el de entender unitariamente todos esos “juegos” para “ganar el juego” que cada uno y todos juntos proponen a la mente,... se desiste por tanto, de tomar posición, sea ésta positiva o negativa, ante la doble y metódica referencia de los “juegos del lenguaje” a la realidad fontanal de que unitariamente proceden, la persona del autor de la biografía y a la realidad fontanal a que unitariamente se refieren, la persona del hombre biografiado”. (Anexo p. 10.)

El lenguaje nos muestra lo que dice el ser humano en ese proferir del lenguaje hay más información que el resultado de una acción comunicativa aséptica. El análisis lingüístico nos muestra lo que estamos comunicando, las relaciones causales en lo que decimos, lo principal y lo subordinado, lo que es real y verdadero y lo que no se ajusta a realidad. Pero el lenguaje como tal –limpio y aséptico– no es capaz de transmitir toda la información que proyecta la persona en su acción comunicativa. El breve análisis que hace Laín en este fragmento pasa del primer Wittgentein al segundo Wittgentein. En este cambio tiene importancia, también, el cómo se dicen las cosas, la contextualización, e incluso el gesto y la mirada. No olvidemos que en gran parte del texto Laín hará referencia a la relación médico-paciente y sobre todo al diálogo entre ambos. La acción comunicativa entre médico-paciente se alinea en este sentido con el segundo Wittgentein ya que no sólo desde la ciencia se atiende al lenguaje lógico descriptivo propio del empirismo más clásico sino que el relato entre médico y paciente es en sí un “juego del lenguaje” que transita desde el lenguaje no científico hasta el diagnóstico científico. Sin la interpretación de los matices, del cómo es algo o se dice algo esto no sería posible.

Para Laín es importante que el lenguaje sea descriptivo y clarificador para determinar científicamente el diagnóstico, pero el lenguaje es a la vez translingüístico y autobiográfico. La persona, dice Laín y recuerda Diego Gracia, es autobiográfica, tiene biografía, no zoografía. El ser humano debe entender la realidad de su propia vida y de su dolencia, debe entenderla y comprenderla para poder transmitirla.

La autobiografía que se muestra a través del lenguaje tiene según Laín dos maneras de manifestarse y consecuentemente diferentes maneras de comprenderla. En primer lugar y con una interpretación puramente gnoseológica. “La comprensión (Verstehen), uno de los términos más repetidos en la obra de Dilthey, se constituye así en clave suprema de la gnoseología diltheyana. Es forzoso examinar con alguna atención lo que esa sibilina palabra significa”²¹⁴. No hablamos aquí de la comprensión de un problema de álgebra o de una ecuación química. “La «comprensión» tiene como objeto inmediato la expresión y la realidad de la vida humana; más precisamente, la realidad de la vida humana a través de sus expresiones. Cabe comprender, pues, la realidad de la propia vida (autognosis, autobiografía), la realidad de las personas exteriores presentes a nosotros (conocimiento del tú) y, a través de sus expresiones objetivadas y permanentes (recuerdos personales, cartas, libros, cuadros, instituciones, monumentos diversos), la realidad de las personas ausentes o pretéritas”²¹⁵. En segundo lugar, como el conocimiento que tenemos del otro cuando de él decimos algo, sabemos algo, “Cuando a nuestro «¿Quién es?» alguien nos contesta: Yo, con ese yo nos ha disparado su autobiografía entera; cuando por nuestra parte decimos tú a alguien, le disparamos a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado”²¹⁶. En suma, necesitamos de los juegos del lenguaje, que presenta la filosofía analítica, para poder ir más allá de los propios juegos del lenguaje y para poder comprender en ese doble sentido de la comprensión personal, uno para mí mismo y otro para que el otro pueda comprenderme.

“Pongamos ahora a un pensador marxiano –marxista puro o neomarxista, según sea su personal actitud ante la ortodoxia político-intelectual del marxismo– frente a ese mismo problema. ¿Cómo ese hombre intentará dar suficiente razón filosófica de un relato biográfico?” (Anexo p. 10.)

Necesitamos también de una interpretación marxista o neomarxista ya que en las sociedades industriales y postindustriales no se puede entender el relato biográfico y autobiográfico sin hacer referencias explícitas a la vinculación del ser humano con la manufactura –la industria– y las consecuencias que de ella se derivan para entender la vida de ese ser humano concreto.

²¹⁴ Laín Entralgo, P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 157.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibid.* p. 294-295.

Laín nos propone entender esas razones filosóficas del relato biográfico desde tres coordenadas fundamentales:

“1ª. El modo individual como su protagonista realiza el proceso en cuya virtud el hombre, siendo naturalmente distinto del animal bruto, *se produce* a sí mismo, *se hace* a sí mismo distinto del animal y por sí mismo inventa la manera de lograrlo”. (Anexo p. 10.)

Es sabido que el ser humano es distinto del animal, que la actividad propia y característica del ser humano es la intelección y la racionalidad. Esto es conocido por Laín y por Marx. Parece evidente que el ser humano, como dice el texto, *se produce* a sí mismo; en este sentido Marx está desvinculando al ser humano de toda relación con la trascendencia. Se hace a sí mismo, en tanto que sabe que es diferente a los animales y que tiene –el ser humano– capacidad para dominarlos. Es un producirse y un hacerse estrictamente biológico. Forma parte de una humanidad sin dimensión transcendental. Está presente la idea de alienación, concretamente de alienación religiosa. Parece extraño que en el pensamiento de Laín haya un atisbo al materialismo que propone Marx, pero parece, también, que algunos intelectuales, incluido Laín empiezan a leer e interpretar la realidad teniendo en cuenta la ideología marxista.

“2ª. El discernimiento de las condiciones materiales –en primer término económicas– que en aquel caso han influido de manera más notoria y evidente sobre la configuración de la vida que se nos relata, bien favoreciendo el mencionado proceso de distinción humanizadora, bien oponiéndose a él”. (Anexo p. 10.)

Un segundo elemento del relato de la autobiografía depende directamente de una cuestión económica. Es la materia la que determina el ser de la persona, igual que es la materia la que lo sustenta. Luego la interpretación de la biografía del ser humano está, como poco, condicionada por nuestro ser material, y probablemente en muchos casos determinada irremediabilmente. Se hace presente en este caso un segundo tipo de alienación, la alienación económica.

“3ª. La percepción, frente a esa vida, de su particular significación en el curso temporal de las tres etapas que el marxismo distingue en el desarrollo histórico de la condición humana: el humanismo teórico, el humanismo práctico y el humanismo positivo”. (Anexo p. 11.)

Escribe Kinnen: “Marx parece imaginarse que este humanismo –la realización plena del “ser genérico humano” en todos los miembros de la sociedad– se crea por la pura supresión de la propiedad privada de los medios de producción, o sea por un acontecimiento puramente económico, que consiste, en términos filosóficos, en la supresión de la “antítesis” o alienación económica. O sea, en el fondo, y contrariamente a sus principios y a su inspiración fundamental, Marx se queda con lo abstracto y cae en un puro “juego lógico”, que había condenado tan enérgicamente en su maestro. Es evidente que esta revolución meramente económica no va a transformar ni a los hombres ni a la sociedad instantáneamente, para que se pueda producir rápidamente la situación social que corresponde al llamado humanismo positivo”²¹⁷.

Marx considera en primer término una cuestión material, fundamentado en las condiciones socio-económicas de la población. La causa fundamental de todo para Marx siempre es de carácter material. Pero no olvidemos que en este caso el objetivo es de carácter ideal, es decir, llegar a un “humanismo” que emana de una transformación social y económica. La perspectiva comunista liberadora de la alienación lleva, según argumenta Marx, al ser humano a un estado natural, un “naturalismo” que se identifica con el humanismo positivo.

Argumenta Laín que Karl Marx no aceptaría la concepción clásica de “persona”, sí acepta un ser humano natural, histórico, social, dialéctico. Pero este ser humano se ha hecho en su proceso evolutivo distinto de cualquier otro ser natural y consecuentemente distinto de cualquier otro ser animal, ello implica un ser que de manera inteligente, piensa, razona, vive, siente, es libre, tiene historia y es historia... todo ello implica un ser humano distinto del animal, y hace al ser humano plenamente humano.

“Mudando lo que deba ser mudado, algo análogo cabría decir respecto de otras ideas acerca de la vida humana y de la sociedad vigentes en nuestra época y también adversas a la vieja noción de persona; por ejemplo, el estructuralismo y el psicoanálisis”. (Anexo p. 11.)

Laín considera que ni el marxismo, ni el estructuralismo ni el psicoanálisis son capaces de dar una definición, a la vez, clásica, veraz y autentica de “persona”. La persona se

²¹⁷ Kinnen, Eduardo. *El humanismo social de Marx*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1969, p. 66-67.

muestra y se da, según Laín, a través de su relato biográfico. Es el relato de la persona en sí misma el que hace de la persona el ser que es, es un relato radicado en la persona, en su ser. Si quisiéramos defender una definición de persona desde el estructuralismo, lo tendríamos un poco difícil. La estructura básica de los fenómenos sociales no es el relato de una persona en particular. El estructuralismo nos muestra la estructura por encima del relato histórico particular de una persona concreta. Luego importa la estructura del mensaje, el proceso por el cual somos capaces de estructurar antes que el contenido en sí. O antes que la persona en sí misma. Si por el contrario nos ubicamos en el psicoanálisis para definir “persona”, entonces, todo depende de influencias bio-psico-sociales con lo cual la persona será el conglomerado de un todo formado por lo que otros han proyectado sobre él o ella, estará sometido a interpretación, a pasiones, deseos, placeres y frustraciones.

“Lo cual nos lleva a concluir que los pensadores actuales pueden ser clasificados en dos grandes grupos: los que de un modo o de otro afirman la noción de persona –y, por consiguiente, la idea de una comunidad interpersonal– y los que niegan o desconocen esa noción, pero con el inexorable reato ético y mental de negar o desconocer formas de la vida humana que por sí mismas se imponen como hechos de observación al hombre de ciencia y al filósofo”. (Anexo p. 12.)

Parece que de forma simple habrá para Laín dos grupos de pensadores, los que sí afirman la noción de persona y los que niegan o desconocen esta noción.

“No otra fue, a mi modo de ver, la causa de que en el seno mismo de la sociedad burguesa, y cuando más indiscutibles parecían ser los principios que la informaban, apareciese (1887) la famosa distinción de Tönnies²¹⁸ entre «comunidad» y «sociedad»”. (Anexo p. 12.)

Tal y como argumenta Ferdinand Tönnies, la Comunidad es lo antiguo y la sociedad lo nuevo, como cosa y nombre (als Sache und Namen). La comunidad es la vida en común (Zusammenleben –vivir juntos–) duradera y auténtica; en cambio la sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente. Por tanto, con ello coincide la conceptualización por la cual la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad

²¹⁸ Ferdinand Tönnies vivió en Alemania entre 1855 y 1936. Su familia era de origen danés. Estudió en diferentes universidades (entre ellas Jena, Bonn, Berlín, Leipzig y Tubinga donde se doctoró). Enseñó en varias universidades hasta que fue expulsado por los nazis. Fue un escritor prolífico pero sobre todo destacó en sociología y filosofía.

como agregado y artefacto mecánico. Utilizando la fundamentación teórica de Tönnies, Laín mostrará en su texto la importancia de la comunidad frente a la sociedad.

El concepto “comunidad”, tal como lo utiliza Tönnies, aparece en las discusiones filosóficas y sociológicas de finales del siglo XIX y principios del XX. Fue tratado sistemáticamente por Tönnies en diferentes obras, como *Desarrollo de la cuestión social* y *Comunidad y sociedad*. Esta última, publicada en 1887, tiene las claves del pensamiento de Tönnies en lo tocante a la discusión comunidad-sociedad, como su título indica. El interés de Laín está en la manera en la que Tönnies desarrolla el concepto “comunidad”, ya que es el primero en plantear la noción “comunidad” desde una perspectiva a la que él mismo llamará científica. Explica en las primeras páginas de *Comunidad y sociedad* que pretende fundar de manera científica, ambos conceptos, en oposición a otros autores que hablan de opinión, fantasía o creencia. Tönnies muestra diferentes rasgos esenciales en su obra, en un primer momento realiza un análisis histórico sobre cómo el ser humano pasó de la comunidad primitiva a la sociedad. En un segundo momento, fundamentándose en Thomas Hobbes, argumenta la necesidad del ser humano por establecer un pacto, a la vez que recupera el pesimismo del *homo homini lupus* y ve la sociedad como una necesidad y un mal menor. En un tercer momento, de arraigo filosófico, Tönnies relee y admira a diferentes autores clásicos y modernos en los que fundamenta sus teorías y entre ellos cabe mencionar, evidentemente, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche –coincide con este en el diagnóstico de la decadencia de la sociedad burguesa–, y Schopenhauer, como los más destacados.

En el primer capítulo de *Comunidad y sociedad*, Tönnies clarifica qué entiende él por cada uno de estos conceptos. Argumenta Tönnies que *Comunidad* es aquella en la que se dan relaciones y uniones como vida real y orgánica. Frente a la *sociedad* –otra totalmente distinta– en la que también se dan relaciones y uniones pero como forma ideal y mecánica. Intenta explicar los dos conceptos clave de manera científica, ahí está su grandeza.

“comunidad es la vida en común duradera y auténtica [echte: verdadera]; sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente”. Desde el comienzo, la sociedad está subordinada a la comunidad o, más precisamente, a la verdad que ella encarna. La

autenticidad (o la verdad) de la una determina violentamente la inautenticidad (o la no-verdad) de la otra. Pero ¿por qué la comunidad, y solo ella, sería “auténtica”? ¿Por qué acordarle este privilegio? En principio, porque la comunidad, a diferencia de la sociedad, es vida en común natural. Según Tönnies, la “vida comunitaria” coincide con “la naturaleza de las cosas”: “Comunidad en general la hay entre todos los seres orgánicos; comunidad racional humana, entre los hombres. [...] Se olvida que el permanecer juntos está en la naturaleza de la cosa; a la separación le corresponde, por decirlo así, la carga de la prueba”²¹⁹.

Ferdinand Tönnies muestra el antagonismo comunidad-sociedad de la siguiente manera: “La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”²²⁰.

De acuerdo a este esquema, la “esencia de la comunidad” es el fundamento de la vida en común, al menos de la vida “real y orgánica”. La sociedad, en cambio, no posee ninguna esencia. Para Tönnies, sociedad es el “concepto” que designa la vida en común entendida como “formación ideal y mecánica”, o bien, como “agregado y artefacto mecánico”. Vista desde esta perspectiva, la sociedad no es precisamente “natural”, sino que es, por el contrario, “una cosa siempre en formación [...]. Y al propio tiempo (como sabemos) una cosa ficticia y nominal”²²¹.

Junto al concepto “comunidad” aparece de manera inherente el concepto “persona”. Según muestra Laín en su texto no le satisface plenamente ninguna de las aproximaciones –definiciones o conceptualizaciones– que en relación a este término amplían diferentes autores, entre ellos y en el mismo orden que Laín los cita encontramos a Stirner, Comte y Scheler.

“Max Stirner tenía su razón: anarquista o burgués, *el socius*, el miembro individual de la sociedad de que habla Comte, es y tiene que ser *der Einzige*, “el único”; un “único” cuya paradójica perfección moral consistiría, dentro de la

²¹⁹ Ibid. p. 45.

²²⁰ Ibid. p. 65.

²²¹ Ibid. p. 79.

ética comtiana en negarse a sí mismo, en ab-negarse por el bien de la sociedad”.
(Anexo p. 12.)

A Laín le preocupa –lo que él llamó– “el problema del otro en la Europa posthegeliana”. Esto es, qué o quién es el otro en relación a mí como sujeto particular –como persona– y en relación a la sociedad. Varios autores lo habían convertido en una descomposición o disociación individuo-sociedad. De ello dan cuenta Stirner y Comte. En oposición a ellos Laín argumenta que el ser humano es un ego cogitans, por tanto el otro “es una de estas dos cosas: otro ego cogitans recluso en su propio cuerpo, cuya existencia es preciso inferir a favor de un razonamiento analógico, o una «conciencia de sí» idéntica a la mía y en camino de mostrar histórica y socialmente la verdad originaria de esa ontológica identidad”²²².

Max Stirner propone un radical individualismo filosófico. Para cada ser humano la “única” realidad radical sería su propio ser humano, su propia humanidad. Entonces, ¿qué hay fuera de mí yo? En la crítica que Laín establece a Stirner dice: “Ni la sociedad burguesa, ni la sociedad comunista convienen, pues, al hombre auténtico, al «Único», sino la «asociación de egoístas» que Stirner postula. El solipsismo, con él, deja de ser *cosa mental*, y se hace programa social y político”²²³. Escribe también Laín: “La aparición de un libro como *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad)* de Stirner, sería hoy punto menos que inconcebible; y no por razones éticas, que el egoísmo vicioso dista mucho de haber desaparecido de las almas, sino por razones a un tiempo metafísicas, antropológicas y sociales”²²⁴. El ser humano no es un único aislado de toda su realidad circundante. Es, antes bien, un nosotros, rodeado de los que le confieren la razón de su ser y su condición de posibilidad de ser lo que ontológicamente es.

Por otro lado, para Comte la idea queda sustituida por el hecho, y el advenimiento de la «conciencia de sí general» se trueca en triunfo social del «espíritu positivo» e instauración de la «religión de la Humanidad». Frente al otro como persona en el positivismo rigen dos máximas: la primera “el amor por principio” y la segunda “vivir para los demás”. Volviendo sobre un texto ya citado, Laín escribe: “Y desde un punto

²²² Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 139.

²²³ Ibid. p. 140.

²²⁴ Ibid. p. 394.

de vista teórico –al cual quedarán adheridos, ya sin mesianismos pseudorreligiosos, los positivistas de la ciencia o «positivistas incompletos», según el epíteto del propio Augusto Comte–, un precario acceso «científico» a la realidad del otro mediante el razonamiento por analogía. Postúlase, pues, un amor en y por la Humanidad –le Grand-Être– (el Gran Ser) a un «otro» que no puede ser conocido de un modo satisfactorio”²²⁵.

“Algo semejante debe decirse de la resurrección de la noción de persona en la obra de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik*²²⁶, 1913-1916), cuando la crisis interna de la sociedad burguesa, al menos para los ojos más avizores, ya comenzaba a ser patente. Pocos serán hoy los que no consideren filosóficamente insuficiente –insuficiente, no errónea– la concepción scheleriana del ser personal del hombre”. (Anexo p. 12.)

Considero suficientemente clara esta relación insuficiente y no errónea con la siguiente aclaración hecha por Laín en *Teoría y realidad del otro*, en la que dice: “La realidad del tú constituye para Scheler una de las que él llama «esferas del ser» (Seinssphären). Conviene, por tanto, indicar previa y concisamente lo que esta metafórica expresión significa. No solo es real nuestro espíritu, piensa Scheler; además de constituir nuestra intimidad, la realidad nos envuelve y nos es incesante e inmediatamente dada. Pero en ese «dársenos» la realidad hay varios modos fenomenológicamente irreductibles entre sí, correspondientes a dominios del ser tan irreductibles uno a otro –y por consecuencia, tan originales– como las experiencias en que se nos revelan: son las «esferas del ser». Scheler distingue hasta cinco: la esfera de lo divino y absoluto, la esfera del tú y el nosotros, la del mundo exterior, la del mundo interior, la del cuerpo propio”²²⁷.

“¿Es hoy posible una concepción filosófica de la relación entre persona y comunidad simultáneamente fiel a la verdadera realidad del hombre y a lo que la ciencia actual nos dice acerca de ella? ¿Cabe elaborar esa concepción desde una filosofía que presuponga el saber científico y desde una ciencia –biológica, psicológica, sociológica, etológica, ecológica– que desde sí misma se abra al saber filosófico?” (Anexo p. 13.)

En suma, lo que quiere conseguir Laín, con sus fragmentos en *Persona y Comunidad*, y simultáneamente los colaboradores de esta obra, es dar respuesta a estas dos cuestiones planteadas. Desde esta obra *Persona y Comunidad* la manifestación que hace Laín no es

²²⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 140.

²²⁶ *El formalismo en la ética*.

²²⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 222.

solo la interpretación naturalista o biologicista del ser humano y su realidad de “sujeto enfermo”, ve una dimensión de mayor profundidad ya que ese ser humano en su dimensión de “estar enfermo” es un ser humano que se interpreta a sí mismo desde su dimensión sociológica y psicológica, desde su comunidad e historia, haciendo de su enfermedad algo que va más allá de la mera dolencia fisiológica y la interpreta en el contexto, en lo cultural, en la circunstancia completa de la persona doliente.

7.2.- Filosofía y vida

“Entendemos por filosofía el conocimiento teórico de la realidad en cuanto tal, cualesquiera que sean nuestras ideas acerca de tal conocimiento y del método para alcanzarlo; y puesto que la realidad se nos muestra según modos de ser cualitativamente distintos entre sí –la materia inerte, la materia viva, el hombre– esa filosofía primera deberá constituirse teniendo muy en cuenta lo que tales modos particulares de lo real en sí y por sí mismos sean y, por otro lado, habrá de conceder idóneo fundamento intelectual, bajo forma de otras tantas filosofías segundas, particulares o regionales, al conocimiento positivo y científico de todos y cada uno de ellos. ¿Cómo? Por supuesto, con rigurosa voluntad de integridad y de verdad; mas también, y esto es lo que ahora me importaba subrayar, desde la peculiar situación en que el pensador se halle; por tanto, desde *su* propia vida y desde *la* vida en que la suya se ha constituido y existe”. (Anexo p. 13.)

El conocimiento teórico de la realidad en cuanto tal solo puede darse en la persona, en aquella que se autoimpone una tarea concreta de comprensión, de intelección y de interpretación de la propia realidad.

La realidad es todo, es el todo completo que se puede encontrar en tres ámbitos como aquí enuncia Laín, el ámbito de la materia inerte, desde un átomo –que es materia inerte– hasta toda la materia inerte del universo entendida como parte de este o como la realidad completa; la materia viva desde la más embrionaria y original hasta la más compleja en sus manifestaciones orgánicas. Y en tercer lugar el ámbito del ser humano –este es capaz de pensar las relaciones y vinculaciones entres los tres tipos de realidad, de forma separada y sobre todo de forma conjunta–. La materia inerte y la materia viva cobran sentido para el ser humano en tanto que son objeto de conocimiento para el ser humano. Conocimiento, método y materia son los tres pilares fundamentales y

fundacionales para hacer filosofía, pero solo el ser humano puede hacer filosofía; únicamente ese compuesto orgánico y ser humano, a la vez, puede hacer filosofía y dotar de sentido tanto a la propia filosofía como a la condición de ser humano en tanto que es capaz de hacer análisis de la materia inerte y de la materia viva desde su ser pensante. Cualesquiera de estas tres manifestaciones de la materia es en sí, y por el mero hecho de ser en sí, están presentes. Pero esos seres en sí cobran sentido cuando son para el otro, y ese otro es el ser humano. Es la vida del ser humano la que interpreta, la que conoce y la que reconoce. Es el ser humano desde su vida y por su vida la condición de posibilidad de interpretación de toda la realidad.

Argumenta Laín acertadamente la relación entre el yo y cualesquiera otra realidad que no soy yo, diciendo: “Pues bien, frente a ese empeño narcisista, la filosofía más representativa del siglo XX toma como punto de partida estas dos radicales tesis: 1ª No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de»; lo «otro que yo» –el no-yo– no es un hecho fundado en una primaria «posición del yo», como pensaba Fichte, sino un *constitutivum formale* del sujeto que como tal «yo» se vive y se entiende a sí mismo. Con ello, el solipsismo del hombre moderno queda negado *a limine*. 2ª Mi yo no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo»: psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi «existencia», mi «vida» o mi «personidad». Con lo cual queda deshecho *in radice* el yoísmo de los siglos comprendidos entre Descartes y Husserl”²²⁸.

“Se trata ahora de saber, si quiera sea esquemáticamente, cómo se constituye este esencial círculo operativo –círculo nunca cerrado, siempre abierto hacia el futuro– entre la filosofía y la vida. ¿Qué hace la filosofía en el mundo?” (Anexo p. 14.)

Del párrafo se desprenden dos cuestiones clave, la primera hace referencia a la relación entre filosofía y vida, y la segunda, subordinada a la primera, por qué esa relación es siempre abierta y nunca cerrada. Para contestar a la primera cuestión es pertinente remontarse a los orígenes de nuestra filosofía. Así lo hace Laín en este segundo fragmento de la introducción. Y para ello recurre a un breve análisis de autores y

²²⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 219.

momentos históricos que han cambiado la filosofía y consecuentemente la vida y por tanto el mundo –ese mundo abierto– en el que se arraiga el ser humano.

El primer cambio al que hace referencia Laín se centra en los presocráticos de los siglos VI y V a.C.. En relación a ellos como científicos, como sabios, como filósofos, como políticos, como agentes de transformación social, cultural y religiosa, no cabe la menor duda. Así lo argumenta Laín:

“La íntima y fluida conexión entre la vida, bajo forma de situación histórico-social, y la mente que en ella se ha formado y dentro de ella opera, una mente a la vez pensante y creadora, es sin duda el presupuesto esencial de la filosofía presocrática. A nadie será difícil advertir cómo este esquema formal se reitera en la génesis de toda creación filosófica”. (Anexo p. 14.)

También nos sugiere Laín que la vinculación filosofía-vida se muestra a través de dos vertientes necesarias para la evolución de saber humano:

“...servir de *paradigma* o de punto de partida a los filósofos que como tales filósofos la repiten o la modifican, y constituir *ad extra*, allende los círculos técnicamente filosóficos, una mentalidad determinada, un conjunto de hábitos intelectuales, estimativos y operativos capaz de informar durante algún tiempo la vida histórica y social de un grupo humano, de toda una sociedad y hasta del planeta entero”. (Anexo p. 14.)

En este primer cambio analiza Laín varios niveles de influencia. Algunos de ellos estrictamente científicos y matemáticos como los de Tales y Pitágoras, otros de tipo lingüístico, como los que determinaron conceptos ampliamente filosóficos, entre ellos:

“*physis, kosmos, dýnamis, kinesis, aitia, arkhé, eidos, tekhné*, tantas palabras más, entraron en el habla común de los escritores, de los políticos y los médicos, más aún, en la *paideia* de todo ciudadano distinguido, a lo largo de siglo V a.c.”. (Anexo p. 15.)

Estos, y otros muchos conceptos que dan sentido a una nueva manera de entender el mundo. Las argumentaciones de los sofistas, los discursos de Solón o Pericles, las tragedias de Eurípides, los diálogos platónicos, la medicina de Asclepio, el ideal pedagógico de la Grecia clásica... no podrían explicarse, entenderse, ni haber cambiado

la vida y el mundo si no hubiesen estado presentes desde esa doble vertiente, recuérdese –como *paradigma* y *ad extra* de la propia filosofía–.

El segundo cambio al que hace referencia Laín se ubica en torno a y después de Galileo y Descartes, entre los siglos XVI y XVII. En relación a ellos como científicos, matemáticos, filósofos y también como agentes de transformación social y cultural, no cabe la menor duda. Así lo argumenta Laín:

“El cosmos se transforma técnicamente, primero en torno al hombre europeo, luego en torno de todo hombre, después de Galileo y Descartes”. (Anexo p. 17.)

La propuesta de Laín presenta, hasta ahora, dos momentos de interacción filosofía-vida. Considera que el primero –el legado de la Grecia clásica– afecta al hombre europeo, a su ciencia, su cultura, su pensamiento, su religión, su política, a todas las manifestaciones posibles en tanto que ser humano. El segundo considera que traspasa las fronteras europeas y afecta a todo ser humano. El nuevo cambio de paradigma nuclearmente fundado en la matematización, la experimentación y la mecánica generan un cambio radical en la interpretación del mundo, este cambio no solo afecta al ser humano en Europa, este cambio implica un cambio de paradigma científico, ideológico y filosófico de escala mundial.

El tercer cambio al que hace referencia Laín se ubica plenamente en el siglo XVIII y emana del pensamiento filosófico de Kant. El imperativo categórico kantiano se convierte no solo en un argumento ético–filosófico sino en una cuestión social. Esta afecta a un pueblo entero, a una comunidad completa; afecta a la manera de sentir el ámbito social y comunitario en el que cada persona actúa por deber, por imperativo moral. Laín se está aproximando en su análisis y en su ideología a una perspectiva más social como aparece en el siguiente fragmento:

“El mundo germánico inmediatamente ulterior a Kant es de alguna manera distinto del anterior a él. La moral del funcionario prusiano que con tanto orgullo ponderaba Hegel, ¿sería históricamente comprensible sin la conversión del imperativo categórico kantiano, pura filosofía, en operante mentalidad social?” (Anexo p. 17.)

El cuarto cambio al que hace referencia Laín es un cambio de perspectiva y paradigma social, este se ubica plenamente en el siglo XIX y se origina en el pensamiento filosófico de Karl Marx.

Laín hace dos referencias explícitas, la primera:

“ya es hora de que la filosofía deje de ser interpretación del mundo y se haga transformación en él”. (Anexo p. 16.)

Parece clara la intencionalidad de Marx al decir que la filosofía “interpreta” el mundo. Interpretar puede implicar estudio, conocimiento, valoración, crítica, sanción, discusión... pero nada que vaya más allá de la palabra o del ensayo, del editorial o del panfleto. La continuación de la frase se centra en “transformación”, luego si la filosofía no cambia nada, entonces nada cambia, no hay transformación y no evoluciona la historia, ni la sociedad, ni la ley, ni nada que implique realmente un cambio social.

La segunda, más amplia y puntualizada por Laín, dice:

“Ya es hora de que la filosofía deje de ser, por el hecho de interpretarlo teóricamente, pacífica transformación del mundo, y se ponga al servicio de la transformación revolucionaria de él”; a mi juicio, tal es la sentencia que habría expresado de modo preciso el pensamiento de Marx acerca de las filosofías precedentes a la suya”. (Anexo p. 17.)

En esta segunda referencia cabe hacer especial énfasis en dos palabras: pacífica y revolucionaria. De ellas y de la puntualización lainiana claramente se interpreta que la transformación filosófica no tiene por qué ser pacífica (deje de ser pacífica) ergo puede ser “no pacífica”, no indica Laín en qué grado debería dejar de ser pacífica y tampoco indica en qué grado debería ser revolucionaria. Argumenta Laín: “Por razones de principio y por razones de experiencia, no soy marxista; pero tampoco puedo desconocer la fortaleza intelectual y la justificación histórica del marxismo –sin él, ¿habría sido posible desde hace más de un siglo el continuo avance de la justicia social? –, y no acierto a concebir la democracia sin la cooperación de partidos marxistas libremente organizados y actuantes. Aspiro, en suma, a vivir en una sociedad en que el marxismo sea a la vez lícito e imposible; eficaz, desde luego, pero no imperante. El progreso de la libertad civil hacia la justicia social en los pueblos llamados «liberales»,

la creciente conciliación de la justicia social con la libertad civil en los países llamados «socialistas» ¿será la «línea de la historia» durante este último cuarto del siglo XX? Hombres como Helder Cámara y como Sajarof dan pábulo a esta esperanza mía”²²⁹. Comenta Diego Gracia: “De estas últimas líneas se desprende claramente la filiación socialdemocrática del Laín de estos años”²³⁰.

Frente a la pregunta, ¿Qué hace la filosofía en el mundo?, la respuesta última parece, a la vez, simple y compleja. La filosofía cambia el mundo. Es lo mismo que decir: el conocimiento cambia el mundo, o es lo mismo que decir: la verdad cambia el mundo, o en último término y globalizando todo conocimiento y toda verdad, es lo mismo que decir: la sabiduría cambia el mundo. En el fondo se trata de esto, de enfrentarse al mundo con “sophia” con sabiduría. No es suficiente el conocimiento acumulado, no es imprescindible la verdad o toda la verdad pero seguro que sí es necesaria la sabiduría, ya que el conocimiento se almacena y puede aplicarse –o no–, y la verdad puede proclamarse y no ser creída. Pero lo que necesaria e ineludiblemente hace avanzar a la humanidad es la sabiduría. Es una dimensión práctica de la filosofía.

En suma, jalonadamente ha mostrado Laín cuatro grandes cambios que, a modo de paradigma, sustentan la bidireccionalidad y reciprocidad que se da en el binomio filosofía-vida, o filosofía-mundo. El primero se da en la Grecia clásica a través de la *paideia*, recogiendo en esta los grandes cambios de tipo social, político, ideológico, educativo, filosófico y científico que aglutinó bajo este único concepto *paideia*. El segundo gran cambio de paradigma es científico epistemológico y se da entre los siglos XVI y XVII con las revoluciones científicas de Galileo y Descartes; encontramos en ellas exponentes como la experimentación y la matematización. El tercer gran cambio es de tipo ético cuyo activo principal es el deber y el imperativo categórico kantiano y por último el cuarto gran cambio es de tipo político-social y se da gracias a la nueva perspectiva de las revoluciones sociales propuestas por Karl Marx.

En sentido hegeliano la relación mundo-filosofía es una relación no cerrada, sino abierta hacia el futuro. Siguiendo la estructura de la dialéctica hegeliana, la relación mundo-

²²⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, pág. 472.

²³⁰ Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p. 588.

filosofía es una continua confrontación dialéctica. En esta confrontación no hay un círculo cerrado que lleve a un fin determinado. Hay en todo caso una espiral dialéctica creciente hacia su perfeccionamiento, como dimensión de ultimidad, pero no como punto final. Por eso la relación mundo-filosofía y filosofía-mundo siempre estará abierta al cambio, a la interpretación, a la mejora cualitativa, pero también a la subjetividad. Lo que no implica que siempre triunfe la sabiduría, aunque considero que esta siempre debería triunfar. Por otro lado, considero que en este análisis no es pertinente entrar en esta otra cuestión clave: ¿por qué no siempre triunfa la sabiduría?

7.3.- Contenido y estructura de este libro

“Tres son las partes principales en que el contenido del presente libro –un estudio de la relación entre la persona y la comunidad con la pretensión de ser fecundo, además de actual– ordenadamente se divide: una de orden filosófico, otra de índole sociológica, otra, en fin, de carácter médico”. (Anexo p. 17.)

El índice planteado por Laín es el siguiente:

Primera parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
	I. ESTUDIO HISTÓRICO
	II. PLANTEAMIENTO SISTEMÁTICO
	III. DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA
Segunda parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA
	I. ESTUDIO HISTÓRICO
	II. SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA
Tercera parte	EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA MEDICINA ACTUAL
	I. PENSAMIENTO MÉDICO
	II. PRAXIS MÉDICA
	III. MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

Según explica el propio Laín sería un poco frívolo argumentar que la división ternaria es propia de un médico con cierta afición a la filosofía. Lo expresa más adecuadamente a través del argumento:

“...esa ternaria estructura del libro, precisamente esa, patentiza muy bien desde mi propia realidad intelectual y académica –desde mi condición de docente de Historia de la Medicina aficionado al saber filosófico– el esquema que acerca de la relación entre la filosofía y la vida acabo de exponer”. (Anexo p. 17.)

Para Laín que la filosofía nace de la vida y debe revertir directamente en la vida del ser humano. La filosofía debe tener pretensión de verdad, debe informar y debe transformar. La filosofía no es neutra, emerge e interpreta en un contexto social y en una situación histórica determinada. Por tanto, la filosofía, real y auténticamente filosofía, no es una pieza de museo, texto de vitrina, o útil de anaquel; la filosofía cambia y modifica la vida humana y el mundo en que se arraiga.

“Sólo teniendo en cuenta ese doble proceso de emergencia y reoperación puede ser rectamente entendida, pienso, la entera realidad de un pensamiento filosófico”. (Anexo p. 18.)

Para abordar este estudio, *Persona y comunidad*, Laín debe incardinarlo en una sociedad concreta, un grupo humano concreto, se fundamentará como siempre hace en referencias al pasado, pero sobre todo teniendo muy presente el pensamiento actual o más claramente el pensamiento de su tiempo. Es ese contexto y ese pensamiento el que es capaz de transformar el mundo, reordenarlo, reorientarlo y reoperarlo. Por supuesto no podría enfrentarse a este cambio sin la parcela del conocimiento en la que radica su actividad profesional y académica, es decir, desde la medicina.

Se plantea a través de *Persona y comunidad* cuatro tareas sucesivas, a saber:

1ª. Buscar entre las actuales una filosofía capaz de ofrecer a la indagación prevista un fundamento y un punto de partida a un tiempo firmes y satisfactorios, y encontrar luego quien idóneamente pudiera desarrollarla hacia el tema central del libro.

2ª. Contar con una exposición documentada y solvente de lo que hoy se piensa acerca de la sociedad de los hombres en tanto que marco dentro del cual existen realmente las personas y se constituyen las distintas formas de su interrelación comunitaria.

3ª. Presentar, también con solvencia y documentación suficientes, lo que la actual medicina nos dice respecto de dicho tema y cómo, bajo forma de asistencia al enfermo, se realiza ella socialmente.

4ª. Estudiar de qué modo la filosofía elegida fundamenta, ilumina o complementa, desde el punto de vista de la relación entre la persona y la comunidad, lo que la ciencia actual de la sociedad nos dice acerca de esta, y lo que la medicina, así intelectual como socialmente considerada, está siendo hoy”. (Anexo p. 18.)

Para dar respuesta a la primera de las cuatro tareas propone un nuevo apartado que es el que dentro de esta introducción lleva por subtítulo “una filosofía abierta”, tratado a posteriori y en el que se apreciará maximizada la influencia de Zubiri. La respuesta a las tres siguientes tareas la explica sucintamente de la siguiente manera.

Frente a la segunda de las tareas propuestas realizará una breve aproximación, como siempre hace Laín, de carácter histórico. Se aproxima a la noción de sociedad desde las concepciones clásicas, tanto la platónica como la aristotélica; salta vertiginosamente hasta la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, para terminar con las explicaciones posthegelianas de Marx, Taine y Durkheim. Así las teorías de todos estos autores tienen en común dos aspectos claves como dice Laín. Primero aprehender intelectivamente lo que sus pensamientos dicen en relación a la sociedad y en segundo lugar establecer las vías y los modos a través de los que la propia sociedad se ha socializado.

Laín considera que no son suficientes estas aproximaciones o explicaciones clásicas y de ámbito historiográfico. Introduce la figura de un nuevo autor, quizá poco conocido, pero al que hace numerosas referencias a lo largo de todo el documento. Ferdinand Tönnies, el autor de *Gesellschaft und Gemeinschaft –sociedad y comunidad–*, se cuestiona si la sociología de los siglos XIX y XX en Europa no ha olvidado a la persona para priorizar la sociedad y si ha relegado la noción de comunidad en pro de la sociedad. Luego, la pregunta para Tönnies y para Laín –en este estudio– es la siguiente:

“En la sociedad y en la sociología de nuestro siglo, ¿dónde están, cómo están la persona y la comunidad?”²³¹. (Anexo p. 19.)

Dentro de este segundo apartado se propone tres metas diferentes

- 1ª. Saber qué nos enseña la sociología actual.
- 2ª. Examinar atenta y documentadamente qué está pasando en la sociología y en la sociedad actuales con las dos nociones... la de persona y la de comunidad.
- 3ª. Indagar lo que la filosofía que aquí nos sirve de fundamento nos dice o podría decirnos sobre la sociedad”. (Anexo p. 19.)

²³¹ Anexo p. 19.

Según argumenta Laín, estas tres metas deberían quedar trabajadas y diáfanas expuestas en las partes primera y segunda del libro *Persona y comunidad*.

Para dar respuesta a la tercera de las cuatro tareas propone la medicina como una de las ciencias principales que trata, no únicamente al enfermo como paciente, sino a la persona en su máxima amplitud y formando parte de la sociedad. La medicina del siglo XX se fundamenta en su tradición, en su historia, pero además está continuamente generando nuevas técnicas e investigaciones cuyo objeto central es la persona. El colectivo médico investiga científica y sistemáticamente la enfermedad en sí, para entender su origen, para remontarse a las causas y poder dar una respuesta concreta a la persona enferma; pero esto no es suficiente, también investiga en relación al tratamiento que ayude a la persona que padece cierta enfermedad a superar esa dolencia, y esto aún es insuficiente si se puede mejorar técnicamente tanto en la investigación como en el tratamiento. Consecuentemente el objeto de estudio no es la enfermedad como ente aislado, lo es en tanto que afecta al ser humano, a la persona. Es la persona quien da sentido a la investigación, a la enfermedad que padece, al tratamiento y a las técnicas que en ella se implementen. Por ello, escribe Laín:

“...los médicos actuales dicen haber descubierto tanto la noción de persona, porque así lo exige la consideración científica de lo que en sí mismas son las enfermedades que ellos tratan, como la constitutiva socialidad del individuo humano”. (Anexo p. 20.)

Históricamente no consideramos igual a la persona cuando tiene valor en sí misma y por sí misma que cuando se le da valor en tanto que forma parte de una sociedad y debe ser útil a esa sociedad. Claramente explicará Laín en varios textos que en función de una sociedad (históricamente entendida) así se trata a la persona; o en función de qué conceptualización de persona tiene una sociedad, así se tratará a la persona enferma en esa sociedad concreta. Algún ejemplo claro lo encuentra Laín en la concepción comunitaria de Platón. Para este la comunidad es la *Polis* y el objetivo último de la *República* platónica es conseguir una ciudad perfecta, ordenada, organizada, estructurada, donde cada ciudadano hace lo que le es propio. Así el ciudadano se siente parte integrante de la polis al realizar las funciones que le corresponden y le llevan a una vida satisfactoria. Explica Laín que la idea platónica argumentada en relación a la figura del médico y el tratamiento de la enfermedad es, como poco, particular ya que prima el

interés de la polis antes que el de la persona: el médico verdaderamente atento a los intereses de la comunidad «considerará que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la polis»²³². Parece un claro ejemplo en que la medicina está al servicio de la polis, pero poco del ciudadano. Se desprende por tanto un concepto de persona y otro de comunidad, donde la comunidad es superior al individuo en tanto que ya no le es útil a ese grupo humano.

Ya que la conceptualización persona y comunidad ha cambiado a lo largo de la historia y concretamente a través de la historia de la medicina, en ella encuentra Laín un modelo paradigmático, ya que la sociedad, la persona y la medicina siempre han estado ligadas como una tríada inseparable. En la evolución histórica de las sociedades ha cambiado su concepto de comunidad y también su concepción antropológica. Así la medicina ha tenido que adecuarse históricamente a lo que del médico pedía la sociedad y pedía la persona. Este es el motivo por el cual la medicina y más concretamente la historia de la medicina de mediados del siglo XX ha profundizado cada vez más en estudios de medicina antropológica, de medicina social, y de sociología médica, como es el caso de este documento inédito.

Para dar respuesta a la cuarta de las tareas propuestas pretende Laín clarificar qué filosofía hay bajo una determinada manera de hacer e interpretar la medicina. La relación entre medicina y sociología no es neutra, responde siempre a una ideología subyacente. Luego no es trivial preguntarse qué filosofía sustenta un tipo de medicina concreta en una sociedad concreta, de la que se desprende un concepto de persona y de comunidad. Para ello pretende Laín tres indagaciones como dice en la introducción a la obra.

“1ª. Saber lo que la socialidad del hombre y su actual modo de realizarse son en el pensamiento médico y en la práctica asistencial de nuestro tiempo.

2ª Averiguar lo que ese pensamiento y esta práctica nos enseñan acerca de nuestro tema, la relación entre la persona y la comunidad.

3ª. Estudiar cómo la filosofía... fundamenta, ilumina y puede completar, respecto de ese tema, lo que es ciencia del hombre y lo que es *praxis* privada o social en la medicina de nuestro tiempo”. (Anexo p. 20.)

²³² Platón. *República* III, 407c-d.

Concluye Laín este fragmento de la introducción, titulado filosofía y vida, con la pretensión de estructura triádica y dialéctica; en él destacamos la realidad del ser humano como ser social, la interpretación que la medicina y la sociología realizan en torno a persona y comunidad para perfilar en último término la relación que hay entre el pensamiento filosófico y la realidad social.

7.4.- Una filosofía abierta

Tal y como Laín ha mencionado anteriormente, vuelve a la primera de esas tres tareas, sin duda de crucial importancia, que consiste en:

“buscar la filosofía capaz de ofrecer a nuestro empeño un fundamento suficiente y un punto de partida prometedor”. (Anexo p. 21.)

Laín considera que el único autor, filósofo, de su tiempo, es decir del siglo XX, con capacidad para aproximarse adecuadamente al análisis que él propone es Xavier Zubiri. Considera Laín que debe ser una filosofía actual y bien fundamentada. Debe expresar claramente una concepción de persona a la vez profunda y novedosa. Abierta a una nueva manera de entender al ser humano, tanto desde la ciencia como desde la metafísica del siglo XX.

Seguidamente hace una breve enumeración de tendencias filosóficas a las que no critica directamente, pero considera insuficientes para abordar los conceptos persona y comunidad según su propuesta.

“...las distintas versiones «existencialistas» de la fenomenología no acaba de ser satisfactoria, no asume o asume mal los fascinantes resultados de la ciencia actual del cosmos”.

“El neopositivismo disuelve o evapora la realidad en símbolos mentales y verbales, ...”

“...la desrealización del mundo en los esquemas meramente formales del estructuralismo.

La dialéctica materialista del marxismo ortodoxo admite, sí, la realidad, pero la uniforme y amengua.

La concepción orteguiana de la vida como realidad radical es profunda, pero no acaba de convertirse en sistema de la realidad a secas”. (Anexo p. 21-22.)

La influencia de Zubiri en Laín es incuestionable y profunda, como ya hemos visto en apartados anteriores. Concretamente en el texto *Persona y Comunidad* Laín comenta la influencia de dos obras de Zubiri, la primera es *Sobre la Esencia* y la segunda, el artículo que lleva por título “*En torno al problema de Dios*”.

Pero curiosamente una de las citas que utiliza Laín en *Persona y Comunidad* corresponde al siguiente fragmento de *Naturaleza, historia y Dios* en el que dice:

“La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero”²³³.

Este fragmento también corresponde a un artículo escrito por Zubiri para la revista *Cruz y Raya* en 1933 y cuyo título era *Hegel y el problema metafísico*. Realmente forma parte de la conclusión en la que Zubiri reflexiona en torno a la soledad como raíz de la filosofía.

A Laín le interesa remarcar los ámbitos que estudió Zubiri y sobre todo la vinculación con este trabajo, en los que debe resaltar ante todo persona, sociedad y comunidad. Como vemos en el siguiente fragmento:

“...el sistema filosófico de Zubiri tiene como piezas maestras una metafísica, una teología natural, una antropología, una ética, una cosmología y una teoría de la historia. Cuanto de él concierne a nuestro tema –la persona humana, la sociedad y la comunidad–, podrá verlo el lector en páginas ulteriores”. (Anexo p. 22.)

También le interesa establecer, ya en la introducción, por qué considera actual la filosofía de Zubiri. Este se enfrenta al problema de la realidad de manera radicalmente distinta a la posición de otros autores del pasado. La realidad es lo primario y primordial, es cambiante y dinámica, reinterpreta a los grandes autores. Establece una combinación triádica entre método, metafísica y ciencia. Lo hace de manera distinta e

²³³ Zubiri Apalategui, Xavier. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 301.

inédita a las aproximaciones metafísicas del pasado. Esa “realidad” de la que habla Zubiri debe combinar, a la vez, lo físico y lo metafísico. En lo que afecta al ser humano, la “realidad” de su propio ser debe entrelazar la genética actual junto con el evolucionismo biológico y con la neurofisiología.

Laín considera que la filosofía de Zubiri es abierta desde un punto de vista antropológico. No olvidemos que se trata de exponer en esta obra las relaciones persona-comunidad, persona-individuo, persona en grupo... Expone qué es persona, estableciendo las valiosísimas influencias que la sociedad establece en el ser humano concreto. La vida social influye en el ser humano, la vida en comunidad también lo hace. Por tanto, abre una nueva interpretación del ser humano.

“es abierta... *per se*, diría un viejo escolástico. Su idea del dinamismo de lo real hace que la realidad intramundana y, por inexorable consecuencia, el conocimiento de ella, sean en sí y por sí mismos procesos talitativa y trascendentalmente abiertos”. (Anexo p. 23.)

Un dinamismo que atañe a lo físico, a la historia de la materia y de la propia humanidad, a la persona en su dimensión comunitaria y en su manifestación individual. El dinamismo implica una reactualización continua donde múltiples factores y realidades forman parte de esa reactualización humana. En ella entran en juego diferentes disciplinas y saberes, desde los estrictamente científicos que explican la transformación material de los seres, hasta los ideados por los propios seres que explican real o figuradamente las interacciones de todo entre todo. Una filosofía dinámica del siglo XX que implica una interdisciplinariedad, continua porque no deja de ser, y constante porque no debería dejar de existir.

Así en el pensamiento de Zubiri se encuentra una vinculación directa entre lo físico y lo metafísico. Entre una realidad fundamentante, que da sólida explicación de la propia realidad, y una realidad extramundana, es decir, aquella realidad que hace que existan otras realidades.

“...la abierta filosofía de Zubiri es una “filosofía a ultranza”, según el sentido etimológico y según el sentido coloquial de esta expresión: según aquel, porque desde su raíz misma postula la ulterioridad inherente a la presencia factual de la realidad, el constante “más allá” de la cotidiana, científica y filosófica

presentación de la realidad como ser; según este otro, porque en su raíz misma opera una física y metafísica pretensión de ultimidad. Su “ultranza” viene en definitiva a ser la mutua e interfecundante fusión de la “ulterioridad” fundamentada y una “ultimidad” fundamentante”. (Anexo p. 24.)

La experiencia zubiriana sobre la realidad, la filosofía, la fundamentación, el ser humano, la historia... pone de manifiesto varias de las cosas que Laín quiere clarificar en su trabajo. La realidad psico-orgánica es el ser humano, en sus dimensiones personal y comunitaria. La realidad que afecta a este ser humano y a la comunidad se da en una dimensión histórica concreta –la suya–. La realidad se da también en la vinculación médico-enfermo y de ello emanan relaciones persona-comunidad, personalización y diada. Y la realidad se da en la relación de las diferentes disciplinas científicas, la sociología, la medicina y la filosofía. De todas estas realidades la fundamental y fundamentante –en sentido zubiriano y lainiano– es la filosofía. Ella es el paradigma a través del cual el filósofo, y también el sociólogo y el médico, el pensador o cualquier ser humano se preguntan por las cuestiones fundamentales. Las que dotan de sentido al ser humano, a su realidad, a sus cuestiones sobre la vida, la ciencia, los orígenes, lo personal e individual, lo comunitario y societario. En este sentido son fundamentantes.

CAPÍTULO 8: ESTUDIO CRÍTICO A “DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA”

El objetivo de este bloque temático se centra en mostrar cómo la sociología tiene y necesita una fundamentación filosófica. Más concretamente aún, cómo esa fundamentación Laín la encuentra en la filosofía de Zubiri.

Está estructurado en una breve introducción y tres grandes apartados. En la introducción únicamente enuncia la necesidad de una relación dinámica entre la filosofía y la ciencia.

En el primer apartado expone de forma genérica lo que la filosofía ofrece a la ciencia y lo divide en tres subapartados: el primero, fundamento intelectual; el segundo, orientaciones; y el tercero, conceptos.

En el segundo apartado concreta un poco más y es el más amplio del bloque temático. Nos explicará cómo la filosofía de Zubiri ofrece fundamento intelectual, orientaciones y conceptos a la sociología interesada por el binomio persona-comunidad. Para ello lo divide en cuatro subapartados: el primero, nos explica cómo metódica y sistemáticamente la referencia a la realidad social del ser humano es genética y filética; el segundo, cómo entendemos la alteridad en la sociedad humana; el tercero, distingue entre individuo y persona para poder establecer el vínculo persona-comunidad; y finalmente, el cuarto nos habla de la concepción genética de la sociedad como dinamismo de toda la realidad intramundana. De estos cuatro subapartados los tres primeros están a su vez estructurados en a) b) y c).

En el tercer apartado concreta cómo la filosofía de Zubiri ofrece a la sociología orientaciones y conceptos. Y lo divide en dos subapartados, que evidentemente son: el primero, orientaciones; y el segundo, conceptos.

8.1.- Introducción: relación dinámica entre la filosofía y la ciencia

Con el título “de la filosofía a la sociología” categóricamente Laín nos está indicando que debe haber y hay en la sociología una fundamentación filosófica. De la misma manera expresa que hay vinculación, influencia y relación entre filosofía y ciencia, es decir, cualquier ciencia y toda ciencia; y también de forma recíproca y dinámica hay vinculación, influencia y relación entre ciencia y filosofía.

“por modo expreso o por modo tácito existe siempre, hasta en los más positivistas de los hombres de ciencia y en los más especulativos de los filósofos”. (Anexo p. 26.)

Entre ambas –ciencia y filosofía– existe una “relación dinámica” y una “estructura circular”. El concepto “relación” implica llevar algo de un ámbito a otro y en este caso los dos ámbitos son la ciencia y la filosofía. Hay algo que llevar, algo que transmitir que en este caso es y son conocimientos. Esta “relación” lleva y comparte, entre una y otra, conceptos, leyes y teorías. No solo importa a Laín la relación, sino cómo califica esa relación. Es “dinámica”. Esta nos lleva de nuevo a su vinculación con Zubiri y su obra *Estructura dinámica de la realidad*. Nos presenta algunas aclaraciones zubirianas sobre quién es dinámico, qué es dinamismo y cómo ese dinamismo explica la “estructura circular” que se da entre ciencia y filosofía.

En primer lugar, frente a quién es dinámico, dice Zubiri que “son dinámicas las cosas reales en tanto que reales”²³⁴. La ciencia y la filosofía son reales y existe vinculación entre ellas, es decir, conocimiento compartido de una a otra y viceversa. “Cada una de las cosas reales es estructural y formalmente respectiva a las demás”²³⁵.

En segundo lugar, frente a “qué es dinamismo”, dinamismo es devenir, es una actuación, es algo constitutivo de la realidad: “El dinamismo es, por consiguiente, un dar de sí”²³⁶. Tanto la filosofía como la ciencia, cada una en sí, es y son posibilidad de cambio, posibilidad de actuación y elemento constitutivo de su propia realidad. Cada una en su “dar de sí”, ofrece algo a la otra.

²³⁴ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 313.

²³⁵ Ibid. p. 314.

²³⁶ Ibid. p. 316.

En tercer lugar, frente a “cómo ese dinamismo explica la “estructura circular” que se da entre ciencia y filosofía”, Laín clarifica qué entiende por “estructura circular” al expresar:

“la filosofía influye sobre la ciencia, la ciencia influye sobre la filosofía”.
(Anexo p. 26.)

Considerando la estructura como “aquello que hace que” y “aquello que da soporte a”, también entendida, según la RAE como “Disposición o modo de estar relacionadas las distintas partes de un conjunto”, tanto la filosofía como la ciencia son estructurales, por separado y de forma conjunta. Por separado en primer término. La filosofía se construye a sí misma y es el resultado de su propia construcción. También la ciencia se construye a sí misma y es el resultado de su propia construcción. De forma conjunta en segundo término, considerando la circularidad entre ambas como la relación de dos realidades, que aunque distintas entre sí, se explican, influyen y construyen, recíprocamente una a otra, de forma bidireccional y continua.

8.2.- Lo que la filosofía ofrece a la ciencia

¿Qué ofrece, por tanto, la filosofía a la ciencia? Al hablar de ciencia, en este caso concreto, no habla de ciencia en general o en abstracto, sino de una disciplina científica concreta, la sociología.

“Tácita o expresamente, la filosofía ofrece a la ciencia fundamento intelectual, orientaciones y conceptos”. (Anexo p. 26.)

Según escribe Laín: “El fundamento primario del saber científico es la realidad misma”²³⁷. La realidad es según Zubiri un momento y un modo de ser²³⁸.

La filosofía no le puede decir a cada ciencia, concreta o particular, cuál es su objeto de estudio. Cada ciencia tiene y delimita tanto su objeto material como su objeto formal.

²³⁷ Anexo p. 26.

²³⁸ “Lo que prima es justamente el *esse*, el ser. Y la realidad es justamente un modo de ser, el más importante, el más decisivo –si se quiere–, el fundamental, pero un *modo de ser*. En Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 24.

También delimita los conocimientos propios de una disciplina científica, su terminología, las metodologías más adecuadas a su objeto de estudio, su estructura interna... En ese “dar fundamento intelectual” propone Laín que la filosofía ofrece unas grandes interrogaciones que afectan a la propia realidad; o como dice Laín: “Lo que realmente son, por ser reales y por serlo como son, los varios aspectos parciales del orbe de lo real que la ciencia en cuestión considere”²³⁹.

Utiliza Laín un ejemplo de mecánica para ilustrar qué es una ciencia y cómo esta permite realizar mediciones y observaciones que solventan algunos problemas como el cálculo del tiempo o del espacio. Lo que realmente le interesa a Laín no es clarificar que la física es una ciencia –eso ya es conocido– o que haya conceptos y cálculos propios de la física –eso también lo es–. Le interesa mostrar cómo la filosofía sigue siendo fundamento intelectual de la física cuando es capaz de ir más allá en las cuestiones que la propia física no formula en su objeto de estudio y la filosofía sí propone a la física. Entre ellas destaca:

“¿Qué es el espacio por mí medido?; ¿qué es el tiempo?; ¿qué es esa materia que ahora se me ofrece como algo espacial, temporal y mensurable?; ¿en qué consiste ese modo de conocer que llamamos “medir”? Preguntas a las cuales solo mediante la filosofía puede obtenerse alguna respuesta”. (Anexo p. 26.)

Es el clásico y trivial ejemplo, pues medimos el espacio y el tiempo, les asignamos valores, operamos con ellos, obtenemos un resultado... pero realmente nadie ha visto o palpado el espacio o el tiempo. Lo que realmente Laín quiere denotar es la capacidad problematizadora de la filosofía, desde los clásicos hasta nuestros días, para ir más allá y fundamentar intelectualmente aquello que no pertenece al objeto de estudio de una ciencia concreta pero sí corresponde a la filosofía.

Dar fundamento intelectual también desde la racionalidad, independientemente de cuál sea la ciencia o la disciplina que estudie la realidad. En la racionalidad permitirá el entendimiento, el discernimiento, la palabra adecuada, el argumento o la demostración más adecuada en cada caso. Para ello Laín recuerda tres momentos esenciales:

“Todos ellos nos harían ver que el conocimiento racional de un aspecto o de una zona de la realidad se halla integrado por tres momentos distintos: las verdades

²³⁹ Anexo p. 26.

factuales, sean estas meras observaciones o leyes científicas; los resultados de la especulación filosófica acerca de la realidad en general y de la particular realidad a que ese saber científico se refiera”. (Anexo p. 27.)

El segundo ofrecimiento de la filosofía a la sociología lo unifica Laín en el concepto “Orientaciones”. Se me presentan aquí numerosos interrogantes. ¿Qué orienta la filosofía a la sociología? ¿Cómo orienta? ¿Hacia dónde orienta? ¿Quién orienta? ¿Desde qué escuelas o concepciones filosóficas? Estos y otros interrogantes muestran la insuficiencia con la que, a mi juicio, Laín aborda este concepto. Escribe Laín:

“Sépallo o no lo sepa el investigador, toda investigación científica se halla orientada por una determinada manera de ver y entender la realidad”. (Anexo p. 27.)

Ciertamente toda investigación científica y sociológica se encuentra orientada por una manera de ver y entender la realidad. Pero, en qué presupuestos teórico-filosóficos se fundamenta, quiénes son sus maestros fundacionales, hacia dónde lleva a la sociedad y por qué lleva en una u otra dirección determinada... Es evidente que en todo ello hay orientación, pero, ¿es adecuada? ¿es moral? ¿es humanamente la mejor? Sea como fuere hay orientación y hay ideología y filosofía de base.

“...no hay pesquisa exenta de presupuestos acerca de su punto de partida y de la meta hacia que tiende,...”. (Anexo p. 27.)

Esa determinada manera de entender la realidad que tienen el científico, el sociólogo y el filósofo, tendrá siempre asociada una determinada manera de entender la realidad. Consecuentemente cabe agregar a la investigación la imparcialidad o no imparcialidad de los investigadores, de los sociólogos e incluso de la propia orientación filosófica. Cabe agregar también la subjetividad, la objetividad, la pseudo-objetividad, e incluso la neutralidad o no neutralidad desde la que la propia filosofía dé orientaciones a la sociología.

El tercer ofrecimiento de la filosofía a la sociología son los “Conceptos”. Laín considera que los conceptos utilizados por diferentes ciencias, en este caso la sociología, deben emanar de las orientaciones y de la fundamentación intelectual que la filosofía brinda a la sociología. Esto daría por sentado que solo una fundamentación filosófica da conceptos nuevos a la ciencia, sea esta la que sea. Pero entonces cabe preguntarse dónde

queda el arbitrio de cada ciencia para tener potestad a la hora de poder generar sus nuevos conceptos. Sutilmente contesta a ello Laín diciendo:

“...los resultados a que llega la investigación científica deben ser rigurosamente conceptualizados...”. (Anexo p. 28.)

Esto nos lleva prácticamente a una cuestión irresoluble ¿es la filosofía la que da conceptos a la sociología? o ¿es la sociología la que genera nuevos conceptos y luego son tratados filosóficamente para que reviertan en la sociología nuevas maneras de problematizar aquello que ella misma había acuñado? Salvando o no la neutralidad o no neutralidad de la filosofía y el ofrecimiento de conceptos por parte de esta o la creación de nuevos conceptos por parte de la sociología, concluye Laín:

“...cuando se quiere cumplir este empeño con profundidad suficiente, la filosofía, cierta filosofía, la que sea, resulta por completo imprescindible”. (Anexo p. 28.)

8.3.- La filosofía de Zubiri como fundamento intelectual

En el segundo apartado de este bloque temático Laín nos ofrece una amplia explicación y consolidación sobre cómo el pensamiento filosófico zubiriano sirve de fundamento intelectual a la sociología. Pone el énfasis en aquellos sociólogos que estén interesados en el tema “persona y comunidad”. Lo plantea a través del siguiente interrogante:

“¿podemos afirmar que la filosofía de la sociedad y la filosofía de la persona de Zubiri ofrezcan fundamento intelectual, orientación fecundas y conceptos válidos a los sociólogos seriamente interesados, en tanto que sociólogos, por el problema persona-comunidad?” (Anexo p. 28.)

8.3.1.- La realidad social del ser humano es genética y filética

Por ahora el objeto central de estudio no es la persona y tampoco la comunidad. A ello ya llegaremos en la sección tercera de este apartado. Ahora el problema es acotar qué se entiende por “sociedad humana”. Para Laín los sociólogos deben preguntarse por la “*realidad* de la sociedad humana” y por el “*ser* de la sociedad humana”, estableciendo así la diferencia que propone Zubiri entre “realidad” y “ser”. Para Zubiri y para Laín lo primero es la sociedad humana como realidad, lo segundo es la sociedad humana como ser. Para estos autores, por tanto, la *realidad* es anterior al *ser*. La sociedad humana siempre es real, es una realidad. Argumenta Zubiri: “la realidad no es un modo de ser. La realidad es justamente algo previo al ser. Y el ser es algo que está fundado en la realidad como un *de suyo*”^{240,241}.

La sociedad humana es una forma concreta de sociedad animal. Esta es una “unidad específica animal” que está constituida por un tipo de seres vivos que son los seres humanos, en tanto que vivientes seres animales. Por eso nuestro origen es esencialmente genético y filético. Para Laín “la constitución biológica es terminativamente individual, puesto que en la realidad biológico-personal de un individuo adquiere figura definitiva, esa constitución es genética y estructuralmente social”²⁴². Y en palabras de Zubiri lo encontramos expresado de la siguiente manera: “todo ser viviente, en la medida que pertenece a un *phylum* genético, está intrínsecamente vertido cuando menos a los demás animales de su propio *phylum*. Es una versión biológica y genética que se da constitutivamente por el hecho de que su esencia constituyente esta quidificada, es decir, pertenece a un *phylum*, y por consiguiente traza una línea genética homónima de unos progenitores a unos engendrados”²⁴³.

No son pocos los autores que han expresado la animalidad del ser humano como primer fundamento de su sociedad. Laín enumera algunos de ellos entre los que destacan

²⁴⁰ “Se nos presentan las cosas, a nosotros los hombres, en buena medida como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando «de suyo», por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas”. En Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 29.

²⁴¹ Ibid. p. 30.

²⁴² Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 461.

²⁴³ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 252.

autores como Aristóteles, Darwin y los conductistas Thorndike, Watson y Skinner. Las influencias y referencias de todos estos autores las encontramos reunidas en la obra de Laín *Teoría y realidad del otro*, se encuentran repartidas en diferentes capítulos de la obra. En cambio, en este fragmento de “persona y comunidad”, aparecen escuetamente mencionadas en un párrafo. Veamos algunos ejemplos:

Algunas referencias aristotélicas: “El hombre es para Aristóteles *zôon politikón*, haya de traducirse este adjetivo por «social» o por «político», lo importante ahora es que el filósofo de Estagira ve en la «animalidad» el género próximo de la realidad del hombre, y en la «comunalidad», o en el modo «político» de la misma, su diferencia específica”²⁴⁴. Esta cita tiene además una referencia a pie de página en la que explica que la concepción aristotélica de *zôon politikón* sería algo más alto y cualificado que *zôon koinonikón*, atendiendo a que la dimensión política supera la de comunidad. “La vida «política» es una nota específica del ser humano, concebido este como «animal»”²⁴⁵.

Algunas referencias darwinianas aparecen también en *Teoría y realidad del otro* para contrastar la socialidad de los animales con la socialidad humana, destacando que los animales no sacan ventaja de la vida en común, son gregarios, aunque es cierto que hay animales, pocos grupos de animales, que sí sacan ventaja de esa vida común, por ejemplo los babuinos. Tanto es así que Darwin sostiene en *El origen del hombre, la selección natural y la sexual (The descent of man)* “la existencia en los animales de un instinto social fundado sobre el amor y la simpatía; instinto que la selección natural va haciendo cada vez más complejo y vigoroso. En los animales inferiores, la sociabilidad se expresa a través de acciones muy definidas e invariables, casi mecánicas; pero a medida que se asciende en la escala zoológica, el instinto social se realiza mediante actos biológicos más numerosos y menos determinados. Llegados a este nivel, los animales gozan con la compañía de sus semejantes, se avisan mutuamente los peligros, se defienden y ayudan entre sí”²⁴⁶. Laín utiliza esta referencia tanto en *Teoría y realidad del otro* cómo en *Persona y comunidad*, pero en este último caso se aprecia cómo puntúa de forma distinta y como reduce alguno de los contenidos:

²⁴⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 25.

²⁴⁵ Ibid. p. 83.

²⁴⁶ Ibid. p. 85.

“...sostiene muy abiertamente la existencia en los animales de un “instinto social”, fundado sobre el amor y la simpatía, que la selección natural va haciendo cada vez más complejo y vigoroso; tanto, que los individuos de las especies superiores gozan con la compañía de sus semejantes, se avisan mutuamente de los peligros que les amenazan, se defienden y ayudan entre sí”. (Anexo p. 29.)

También comenta cómo la consideración del ser humano como “un animal más complicado” es utilizada por diversos autores conductistas –Thorndike, Watson y Skinner– para argumentar esa compleja red de redes sociales que establece el ser humano; o dicho de otra manera, que las relaciones humanas son un gran sistema social dividido en subsistemas pero siempre fundado en su premisa mayor que es genética y filética. Para ello dos argumentos principales nos muestra Laín.

- Metódicamente el ser humano depende de su ser orgánico. No puede no ser orgánico. Si hay un primer paso para que se dé la humanidad del ser humano pasa en primer término por su ser físico, orgánico, animal, grupal, societario... consecuentemente después de esta realidad podrá entenderse y conocerse a sí mismo como individuo, como miembro de un cuerpo social o grupo social y como partícipe en la historia que le ha tocado vivir. Esta conceptualización de método implica un camino que no podemos obviar y debe pasar por su individualidad, su socialidad y su historicidad. En esta toma de conciencia racional y cognoscente se encuentra hoy el ser humano y ello le permite situarse en la historia frente a los demás.
- Y sistemáticamente el ser humano parte de su animalidad en tanto que toda la realidad orgánica que le es propia no puede desligarse ni explicarse sin estar religada a su sistema químico y bioquímico, molecular y genético, su proceso evolutivo, su sistema nervioso... todo lo que le hace ser humano y biológicamente humano es una unidad tal y tan sistémica que le hace pertenecer a un *phylum* determinante y determinado.

“La sociedad humana, en suma, es lo que es *desde y en* esta su dimensión biológica y específica, aunque en modo alguno pueda ser íntegra y radicalmente reducida a ella”. (Anexo p. 30.)

¿Cómo pasamos de especie animal a sociedad humana? Nos ha explicado Laín que como animales poseemos una determinación filética, pero, ¿cómo podemos explicar el

salto cualitativo necesario para constituirnos en sociedad humana? Ya sabemos que en el tiempo evolutivo del ser humano hemos experimentado el proceso de hominización y el de humanización, esto implica ver el resultado final, pero no el cambio cualitativo. Creo evidente constatar que el ser humano no es solo agrupación zoológica –como dice Laín–, no tenemos zoografía, en todo caso tenemos biografía. Nuestra sociedad no es solo animal, es una sociedad humana, es una sociedad en la que cada individuo particular está personalizado en sí mismo y hacia los demás. Para Laín es un enigma. Realmente no aporta una solución clara. No se alía con las tesis darwinistas ni con las aristotélicas o cartesianas. Nos ofrece un elenco de conceptos desde los que tanto psicólogos como sociólogos pueden explicar eso a lo que llamamos sociedad humana.

“...una serie de nociones: “esencia abierta” –intelectiva, volitiva, sentimental, práxicamente abierta–, “animal de realidades”, modo del “ex” y el “de” en la unidad estructural de la sustantividad humana, conceptos relativos a la estructura real de la presencia de la animalidad en la hominidad–“desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”–, etc.”. (Anexo p. 30.)

Siendo Zubiri una de las principales influencias lainianas podremos encontrar algunos de estos conceptos en el propio Zubiri tal y como indica Laín. Sabemos también que quiere utilizar el dinamismo zubiriano como fundamento intelectual de la sociología. Encontramos un claro ejemplo cuando Zubiri escribe en *El dinamismo de la suidad*: “Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio, sino como mundo. Lo cual, dicho, en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente *esencia abierta*. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas... *Estructuralmente* –digo– el hombre es un *animal de realidades*”²⁴⁷.

Dar razón del otro desde nuestro *phylum*, desde nuestra genética y sistematicidad filética debería ser prioritario para el filósofo y el sociólogo –en este caso–. Dar razón con la pretensión de universalidad, aunque no sea la única respuesta, la más abierta aun con la pretensión de no falsabilidad por el hecho de ser razón como fundamento intelectual. En esta investigación donde la cuestión central es la persona y la comunidad, considero que la comunidad empieza cuando veo –trato, siento, percibo...–

²⁴⁷ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 206.

al otro como persona. El otro es, no hace falta justificarlo. Lo que sí debe justificar el ser humano es cómo trata al otro, a otro ser humano.

Pensar el otro, para Laín va ligado al origen cristiano del prójimo, nuestro próximo es nuestro otro, eso implica que para con el otro ser humano, yo debo ser capaz de fundamentar –filosóficamente– mi relación con ese otro que es prójimo. “El pensamiento, y aun la sustantividad entera del hombre, afirma Zubiri, tienen carácter genitivo: pensar es pensar *de*”²⁴⁸ alguien.

Un realista, dice Laín, “debe dar razón de la individualidad de ese hombre; su problema no consiste en entender que la realidad por él percibida es *un* hombre, sino en concebir que esa realidad sea *tal* hombre”²⁴⁹. En cambio, un nominalista “se sentirá mentalmente obligado a preguntarse cómo puede ser hombre real, hombre *in genere*, aquel individuo concreto que ante él habla y se mueve”²⁵⁰. Cuando el ser humano llega a la modernidad filosófica empieza a experimentar lo que Laín llama “la soledad del hombre en el mundo”²⁵¹, cómo el pensador de la modernidad aislado con él mismo ha intentado explicar Dios, hombre y mundo. Para ello también se basa Laín en un texto de Zubiri: “Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad sustantiva de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión tan solo de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios”²⁵².

Laín pretende dar fundamento intelectual y filosófico a la sociología en relación a la convivencia de los hombres entre sí. No puede aceptar el solipsismo cartesiano y tampoco la idea diltheyana por la cual el otro es una representación de mi fantasía. Una de las fundamentaciones con la que Laín muestra más acuerdo es: “La categoría ontológica que según Buber permitiría dar razón suficiente del *nosotros* es el «entre». Trátase, por supuesto, de una categoría relativa a la realidad humana, y no al ser objetivo y cósmico; el «entre» es un «existencial», en el sentido de Heidegger, que

²⁴⁸ Cita Laín a pie: Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944. p. 299. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 31.)

²⁴⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 31.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibid.* p. 33.

²⁵² Zubiri Apalategui, Xavier. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 49.

puede cobrar realidad óptica en grados muy diferentes. «Es una esfera común a los dos –al *tú* y *al yo*–, pero que rebasa el campo propio de cada uno»²⁵³. Esto es fundamentar persona y comunidad.

8.3.2.- La descripción y la conceptualización de la relación social en tanto que social.

Los componentes de una sociedad son socios. Parece indiscutible que el ser humano es naturalmente social. Vive socialmente, vive en grupo, necesita al grupo, nos necesitamos mutuamente y compartimos mutuamente la vida. Cada socio es uno, y en tanto que uno, es un individuo del grupo y de la sociedad. La cuestión, reiterada, es cómo argumentamos esta relación con el otro. Cada uno ve al otro como distinto de sí y genéticamente perteneciente al mismo *phylum*. Pero a la vez el otro es *alter*. La alteridad representa la noción que yo tengo del otro. Laín explica el concepto “otro” en diferentes autores, empezando por Sócrates y terminando por Merleau-Ponty. Creo que no hace falta reiterar todas sus aportaciones, sí en cambio, resaltar una aclaración que hace Laín: “Desde ahora usaré los términos «alteridad» y «otredad» dando a cada uno de ellos un sentido diferente. Llamaré «alteridad» a la mera distinción numérica: la que por ejemplo existe entre las unidades de un número entero o, a lo que parece, entre dos electrones; y «otredad» –palabra introducida en nuestro idioma por Antonio Machado– a la distinción cualitativa: la que se da entre dos individuos de una especie biológica o entre dos personas. La distinción entre persona y persona es a la vez, como veremos, alteridad y otredad, la suma de ambas. Naturalmente, la otredad así entendida supone la alteridad”²⁵⁴. La alteridad así entendida sería como posicionar volúmenes de una enciclopedia uno al lado del otro. El ser humano no está solo yuxtapuesto a otro ser humano. En este sentido la “otredad” supera a la “alteridad” y supone la relación entre persona y persona, aun sabiendo su *phylum*, su individualidad y su socialidad genéticamente entendidas.

Los socios de una sociedad están sometidos a un continuo proceso de socialización. Solo cabe resaltar algunos conceptos como los referentes a los tipos y agentes de socialización, la socialización primaria, secundaria o terciaria y distintos agentes como

²⁵³ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 272.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 59.

la familia, la escuela, el trabajo, el grupo de iguales, los medios de comunicación social, la religión, entre otros, en todos estos procesos, argumenta Laín, se producen relaciones de hábito entre otro y otro. Cita Laín a santo Tomás de Aquino “Habitudo entre duas cosas, según la cual una de ellas conviene realmente a la otra”²⁵⁵.

Cada persona es psíquicamente una e individual y al entrar en relación con el otro generamos una sociedad. La génesis evolutiva de ambas, tanto del psiquismo individual como de la sociedad, no aparecen separadas en el tiempo, ni yuxtapuestas. Necesariamente deben ser sincrónicas, se dan una en relación a la otra y viceversa. De la misma manera que no puede haber organismo sin células individuales pero junto a las demás y sistémicamente unidas a las demás, no puede haber individuo-socio separado del conjunto de la sociedad.

La habitudo antes mencionada, en palabras de Zubiri, es “habitudo de alteridad”: “Esos «demás hombres» constituyen ante todo la habitudo propia de la persona, que tiene esta habitudo de alteridad de los otros en tanto que otros. Es, como decía, a lo que comúnmente llamaríamos sociedad, de una manera genérica, sin entrar en distinguos de sociedad y comunidad. La sociedad se caracteriza por una despersonalización, y por consiguiente la realidad de lo social es una realidad común a todas las personas”²⁵⁶.

Ya que el objetivo final es de carácter sociológico en la habitudo con los demás Laín habla de “con-vivencia” y “co-situación”. La convivencia implica la vivencia con el otro, para ello desde una perspectiva scheleriana, debo dar valor de igualdad a los seres humanos. El otro ser humano y yo ser humano somos iguales en tanto que el valor de cada ser humano es el mismo. Valorar al otro implica valorar al prójimo desde una dimensión trascendental humana. Así puedo valorar la otredad de los seres humanos con los que hay “con-vivencia”. De manera semejante, para penetrar en la existencia del otro, debo compartir alguna, al menos una, situación. En tal situación podré advertir el valor de la otra persona, del otro como prójimo, como otredad, sería la “co-situación”.

²⁵⁵ *Summa Theol.* I q. 13 a. 7 en Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 31.

²⁵⁶ Zubiri Apalategui, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 313.

Laín menciona algunos conceptos propios de sociólogos que han establecido conexiones entre la estructura y la dinámica de la sociedad, por ejemplo:

“...la “presión” de Durkheim, la “imitación” de Tarde, la “acción social” de Max Weber y de Parsons, la “imaginación y reflexión” de Cooley, etc”. (Anexo p. 33.)

Más claramente Laín se refiere a Zubiri, pues considera que él como filósofo, es quien debe dar fundamento intelectual a la sociología. Las expresiones “estructura de la sociedad” y “dinámica de la sociedad” son ampliamente comentadas por Zubiri en su obra *Estructura dinámica de la realidad*. Mostraré seguidamente un par de esas referencias en las que se ve claramente reflejada la dimensión filética y genética del ser humano, la habitud en relación al otro y el nexos social entre los seres humanos. “El cuerpo es ante todo y sobre todo el ámbito definitorio de unas acciones o de unas actividades. No es forzosamente algo que ocupa el ámbito como le acontece a la materia. Y precisamente por esto el sistema de posibilidades en que la sociedad consiste desde este punto de vista es no solamente sociedad, sino que tiene el carácter del cuerpo. Es cuerpo social, es decir, el sistema de posibilidades sociales. Naturalmente, el carácter del cuerpo, la corporeidad, en la conexión con los demás hombres es una corporeidad fundada precisamente en el carácter social. Este carácter de cuerpo, pues, se funda en la estructura social”²⁵⁷.

Cada persona, en tanto que persona, y en relación con los otros puede personalizarse, impersonalizarse y despersonalizarse en sus mutuas relaciones con los otros. Argumenta Zubiri que la dinámica social de cada persona se ejecuta realmente y se muestra a los demás realmente cuando cada ser humano se incorpora a la historia. Así el dinamismo del cuerpo social depende de la incorporación de cada uno a ese cuerpo social. Para ello debo tener conciencia de que realmente formo parte de ese cuerpo social. No puedo no estar en el mundo. “El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades (...) esta incorporación no es un acto que el hombre libremente pueda

²⁵⁷ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 259.

elegir (...) el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una tradición”²⁵⁸.

El nexo social implica un vínculo estructural y dinámico entre, al menos, dos seres humanos. Un nexo implica conexión, atadura, vínculo, ligazón, unión... de un ser humano para con otro (otredad) y de un ser humano para con la sociedad completa. Por eso el ser humano tiene conciencia de sí mismo cuando comparte con otro y con la sociedad, ya sea personalizándose o impersonalizándose, pues forma parte de ese *topos* y de la historia en ese *topos*. Un yo concreto no puede optar por la no intervención en la otredad o en la historia, optar por ello sería intervenir de una manera concreta. En la relación de yo con el otro siempre habrá en mayor o menor medida colaboración, trabajo en común. El nexo social es la manifestación de otras dos formas concretas de nexo entre dos personas donde la clave es la comprensión del otro. Como argumenta Laín: “El nexo psicológico y ontológico entre la comprensión y la vivencia es doble y recíproco. La comprensión, es claro, supone la vivencia; esta es lo más inmediatamente dado a nosotros. Pero, a la vez, la comprensión de otra persona reobra sobre la vivencia de mi propia realidad y la amplía y perfecciona. Entre una y otra existe, pues, una relación de mutua interdependencia. Gracias a la comprensión, por tanto, el hombre puede pasar de lo singular a lo comunal, y de lo comunal a lo general y universal. El hombre se conoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo”²⁵⁹. Así lo expresa en *Persona y comunidad*:

“El nexo social..., es vinculación: conexión básica que permite la ulterior existencia del con-trato y de la co-laboración y que últimamente consiste en “quedar ante lo humano como realidad”. Así vinculado con los demás hombres, el hombre se constituye en miembro del “cuerpo social””. (Anexo p. 33.)

8.3.3.- Versión filética a los demás individuos de la especie

Estamos viendo en todo este apartado cómo Laín quiere dar fundamentación filosófica a la sociología y cómo gira toda esa fundamentación en torno al dinamicismo zubiriano. La relación social es una relación con los otros. Plantea ahora que no es necesario discutir el nexo social:

²⁵⁸ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 264-265.

²⁵⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 157-158.

“...improcedencia de discutir si el individuo humano es anterior a la génesis de la relación social o si las estructuras colectivas son anteriores a la génesis de la individualidad”. (Anexo p. 33.)

Sumariamente, como suele hacer Laín, nos presenta los tres núcleos fundamentales de todo su estudio, con esa fundamentación dinamicista y zubiriana. Persona, comunidad y persona y comunidad; de cada uno de ellos intentaré exponer y comentar, también sumariamente, la fundamentación que presenta Laín, ya sea clásica, moderna o zubiriana; puesto que será tratado con más amplitud en los dos bloques siguientes – “sociología, filosofía, medicina” y “medicina, sociología, filosofía”–.

Cuando Laín escribe: “el individuo humano como persona”, se abre ante nosotros un elenco conceptual amplísimo en lo tocante a cada uno de esos conceptos, individuo, humano y persona. No podemos desvincular uno del otro y debemos mostrar cómo Laín los articula y presenta. El punto de partida lo encontramos en el mismo documento cuando hace referencia a Boecio:

“...con Boecio,... se le concibe como diferencia específica de un género próximo, la condición “individual” de su realidad”. (Anexo p. 33.)

La definición más clásica del concepto persona es la que acuñó Boecio y que siglos más tarde consolidó Tomás de Aquino. La persona es una “substancia individual de naturaleza racional”²⁶⁰. Esta perspectiva ha sido ampliamente comentada y fundamentada por Diego Gracia en su artículo “Persona y comunidad”, de 1984²⁶¹.

Como lo describe Laín, cada ser humano es a la vez y en una misma realidad persona e individuo. El matiz de la partícula copulativa entre persona e individuo es particularmente significativo. No somos individuos a quienes se nos califica de personas y tampoco somos persona a la que se le califica de individuo. La partícula copulativa indica la simultaneidad, es una cuestión estrictamente lógica. Ya que, para ser dos

²⁶⁰ Boecio: Liber de persona et duabus naturis: ML, LXIV, 1343: «Persona est rationalis naturae individua substantia». Cf. Tomás de Aquino: Summa theologiae (S. Th.) I, q. 29, a. 1.

²⁶¹ Las ideas canónicas de toda la discusión medieval en torno a la persona y a la comunidad se fijan en dos concilios claramente dominados por los teólogos de mentalidad griega. En primer lugar, el concilio de Nicea (325) y el de Calcedonia (451), cuyos participantes, como es bien sabido, fueron en su mayoría orientales... La «persona» se define en la línea aristotélica de lo «individual» frente a lo «universal», y no en la platónica de lo «propio» en oposición a lo «común». (Gracia Guillén, Diego. “Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Vol 11, 1984, p. 69.)

realidades a la vez, no se puede dar una relación de antecedente y consecuencia, o una relación de bicondicionalidad y aún menos de disyunción. Debe ser una relación “simultánea y unitaria”. Esta “substancia individual” y esta “naturaleza racional” argumentada por Boecio se arraigan en la tradición aristotélica como nos explica Diego Gracia²⁶².

Al hablar de persona, expone Laín, debemos distinguir la realidad y el concepto. No es simple ni trivial en toda nuestra tradición filosófica. Atendiendo a la realidad como aquella existencia real y efectiva de algo, la persona existe y es real y además es una parte de un conjunto con lo cual es efectiva, no solo porque es o porque hace, sino porque es miembro de un grupo mayor. Por otro lado, la persona es concepto en tanto que en el intelecto de cada uno está la idea o representación mental de lo que cada uno entiende por persona –aun partiendo de la misma realidad–.

Análogamente, expone Laín, hay diferencia entre la realidad y el concepto individuo. También en nuestra tradición filosófica y sociológica hay diferentes maneras de aproximarse al individuo. El individuo es una existencia real y separada del resto de los individuos aunque efectivamente forma parte de un colectivo mayor en el que hace algo o es alguien. Y conceptualmente cada persona e individuo de forma simultánea y unitaria posee en sí intelectivamente la idea que representa a ese ser persona como parte unitaria de un grupo, es decir, como individuo.

Hemos visto en apartados anteriores la influencia que Scheler ha tenido en el pensamiento de Laín. Cabría remarcar alguna influencia en este sentido. Así lo explica en *Teoría y realidad del otro* cuando comenta la obra de Scheler. “«En el seno de ese flujo de vivencias van formándose paulatinamente torbellinos de forma cada vez más definida, que de manera lenta y progresiva van atrayendo hacia sí nuevos elementos

²⁶² «Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las substancias, y sólo en aquellas en que están dotadas de razón; si, por otra parte, toda substancia es una naturaleza, es decir, tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: persona es la substancia individual de una naturaleza racional». Todo el párrafo, pues, va destinado a establecer las condiciones necesarias y suficientes para que sea posible dar de la persona una definición acorde con los cánones aristotélicos de la «definición esencial» por género próximo y diferencia específica. La definición esencial de «persona» se compone de un género próximo, «substancia individual» y una diferencia específica, «de naturaleza racional». Con lo cual queda claro que aquí el término naturaleza tiene la connotación de diferencia específica. (Gracia Guillén, Diego. “Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Vol 11, 1984, p. 72.)

vivenciales, sucesivamente coordinados con los anteriores y poco a poco atribuidos a diversos individuos». Los torbellinos vivenciales antes mencionados van configurándose en la conciencia del niño como realidades humanas individuales, y por tanto como «otros»: para el hombre, el otro no se revela como «individuo» por ser «otro», sino que es «otro» porque ha comenzado mostrándose «individuo»²⁶³. De esta manera argumenta Laín que el ser humano como individuo “empieza viviendo más en los otros que en sí mismo”²⁶⁴. De ahí la importancia de la comunidad, ya que nos vamos construyendo individualmente puesto que la comunidad nos ayuda en esa construcción.

Laín expone que en el proceso de construcción de la persona y el individuo hay cuatro niveles distintos. En primer término, la *unificación afectiva primaria*; en él se desarrolla e integra el ser humano en su primera infancia, forma parte de la masa social. El segundo nivel es la *comunidad vital*, en el que se encuentra la relación del ser humano con su familia, la camaradería, la patria... ejemplos claros son el *zôon politicon* aristotélico o las teorías del pacto social. En el tercer nivel encontramos la que más afecta al subapartado que estamos comentando ya que es el de la *sociedad de individuos*: “El hombre es concebido como un yo desconfiada y contractualmente relacionado con los demás”²⁶⁵, propio de las sociedades occidentales burguesas. En último término la *comunidad de personas espirituales*; “Dentro de ella, «la persona y el todo existen independientemente y el uno para el otro, pero nunca *solo* el uno para el otro, sino ambos a la vez para Dios como persona; de tal modo, que únicamente *en* Dios existen uno para el otro»”²⁶⁶.

No explico ahora lo que aparecerá en los dos siguientes bloques temáticos, pero sí cabe referenciar lo que expresa Laín de Zubiri en este apartado:

“Sería ocioso reiterar aquí en manca abreviatura la precisa y fiel presentación de la teoría zubiriana de la persona (...) pero no parece inoportuno consignar que en esa teoría tienen su fundamento idóneo dos empeños absolutamente esenciales (...) la adecuada intelección de la sociedad humana y la elaboración de una doctrina filosófica (...) de la comunidad entre los hombres”. (Anexo p. 34.)

²⁶³ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 232.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 233.

²⁶⁶ *Ibid.* p. 234.

La naturaleza filética del ser humano, nuestro origen, nuestra génesis en tanto que un yo relacionado con los demás, para Zubiri se sustenta en tres dimensiones, a saber, individual, comunal e histórica. Me parece relevante aportar estas tres dimensiones, ya que Zubiri “en enero de 1974 dio un breve curso en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid sobre el tema *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Meses después publicó la última de esas lecciones bajo el título “*La dimensión histórica del ser humano*”²⁶⁷. Es el periodo de tiempo en que Laín está redactando y revisando los fragmentos escritos del texto *Persona y comunidad*, pero no únicamente él, sino también los demás autores que participan en la obra completa y algunos de ellos como Ignacio Ellacuría y Diego Gracia pertenecen al grupo más vinculado a Zubiri. No solo me parece relevante porque Laín, Ellacuría y Diego Gracia estuviesen presentes en las reuniones formales de los seminarios de Zubiri, o en otros momentos más distendidos, sino porque ellos, sumándose a Zubiri, son herederos de estas tres dimensiones que les están influyendo junto con el pensamiento de Ortega.

La propuesta de *Persona y comunidad* para Laín debe afianzar dos frentes fundamentales: “la adecuada intelección de la sociedad humana” y “la elaboración de una doctrina filosófica de la comunidad entre los hombres”. Un análisis social que en su tiempo –el de Laín– es cambiante, es dinámico, al estilo y propuesta de Zubiri. El individuo, la comunidad y la dimensión histórica de la década de los setenta –cuando escribe el documento– es uno de los períodos de cambios más radicales e ideológicos que se da en la historia de nuestra sociedad. En esta sociedad de la que nos habla Laín, la persona y el yo de cada persona –la suidad zubiriana– es a la vez comunal e histórica. La nueva comunidad que se está dinamizando es a la vez individual e histórica y evidentemente la historia que se está construyendo es, también, a la vez dinamismo individual y comunitario.

En todo este dinamismo se hace presente la estructura dinámica de la realidad que presenta Zubiri, “una realidad que comienza por estar y no hace más que cambiar, que

²⁶⁷ “La tesis que Zubiri desarrolla en estas lecciones es que el ser humano es a la vez y necesariamente individual, social e histórico, y que estas dimensiones vienen exigidas por su propia realidad específica, que es pluralizante, continuante y prospectiva. No se trata de caracteres conceptivos o culturales, sino estrictamente físicos. El *phylum* humano es pluralizante porque no está formado por la suma de individuos iguales, sino que es una unidad primaria que se pluraliza en individuos”. (http://www.zubiri.net/?page_id=590.)

entra en sí justamente haciéndose misma; que a fuerza de ser misma se abre a la suidad, que se estatuye en forma de comunidad y se estructura en la forma de un mundo”²⁶⁸.

Para Zubiri la primera y principal dimensión estructural de la personalidad humana es su dimensión individual. Una persona es persona por diferenciarse de las demás personas, porque su individualidad la caracteriza y la especifica. El ser humano es un animal de realidades, un animal individual y un animal inteligente. Esta inteligencia es una nota esencial del hombre “en sí”. Pero para que esa individualidad dinámica tenga sentido debe ponerse frente a otros individuos. No tendría sentido la individualidad si no tuviera que diferenciarme y complementarme con otros individuos semejantes a mí mismo. Esto nos lleva de nuevo a la versión filética del ser humano, la necesidad de ser a la vez individual y social; ser a la vez una realidad personal y comunitaria.

La persona en la constitución de la sociedad es individualmente esencia y a la vez esencialmente comunitaria. Ya he realizado previamente algunas referencias a la concepción de “persona” pero me parece importante y significativo detenerme un poco más en la siguiente referencia al texto:

“En cuanto miembro del cuerpo social, el individuo humano no deja de ser persona; ya se ha dicho que siempre lo es, aunque se realice como organismo embrionario o se nos presente como enfermo en coma”. (Anexo p. 34.)

La primera parte de la cita parece ser categórica. El individuo humano es persona, y lo es cuando forma parte de un cuerpo social. La segunda parte de la cita reviste una concepción moral e ideológica que dota de sentido a la primera. Considera, por tanto, que el organismo embrionario humano es persona y considera que el enfermo en coma es persona. El momento temporal de nuestro ser no incrementa o disminuye nuestro ser persona. Nuestro ser persona se manifiesta de diferentes modos a lo largo de nuestro tiempo. De hecho, en cada uno de estos modos a través de los que nos manifestamos, nos manifestamos a la sociedad. Consecuentemente el modo de nuestra individualidad es en la sociedad independientemente del tiempo en el que nos manifestemos a ella, nos relacionemos con ella y bajo qué modo nos relacionamos en ella y con ella. No podía ser de otra manera ya que nuestra realidad es dinámica.

²⁶⁸ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 327.

Laín muestra diferentes maneras de aproximarse al concepto persona, todas ellas complementarias, para mostrar ese ser persona desde lo embrionario hasta el cuerpo en coma. Ser persona desde una perspectiva racional propia del pensamiento cartesiano. Ser persona desde una perspectiva ontológica Hegeliana. Ser persona desde una perspectiva perceptiva de Dilthey o de Merleau-Ponty. En este contexto a Laín le interesa definir la persona desde lo social –materia propia de su estudio *Persona y comunidad*–. El ser común y el ser individual son posibilitadores y necesarios a la vez, tanto desde la concepción embrionaria como desde el ser en coma. El hecho por el cual somos a la vez individuos posibilitadores y necesarios radica en nuestra dimensión social. Una vez que el ser humano es engendrado y es embrionario ya es ser para quienes lo concibieron y –aunque él o ella no lo sepa– ya forma parte de una comunidad, pequeña, pero comunidad y potencialmente forma parte de la sociedad aunque aún no esté reconocido ni presente en ella, ni registrado *de facto*. Análogamente el ser en coma es ser, es ser para sí aunque no pueda pensarse a sí mismo y es ser para la comunidad que lo cuida y lo sustenta, ya sea desde la esperanza de su curación o con la esperanza de la transcendencia. En ambos casos el ser es posibilitador para sí mismo y para la sociedad, en un caso posibilita su futura existencia y en el otro posibilita su curación o su transcendencia. También es necesario para sí mismo en tanto que principio de su esencialidad y necesario para la sociedad en tanto que ya forma parte intrínseca de ella.

“¿De qué manera se actualiza la condición personal cuando uno no pasa de ser parte fungible de un conjunto, cuando en éste puede ser sustituido por otro, sin que el tal conjunto deje de ser el que era?” (Anexo p. 34.)

Atendiendo a la dinámica social, esta se nos muestra simultáneamente personalizadora y despersonalizadora. Preguntarse por la actualización de la persona en la sociedad cuando parece que las personas son seres fungibles es poco más que argumentar la prescindibilidad del ser humano en tanto que sujeto individual, ya que lo importante para la sociedad es el grupo social y no la individualidad. Ciertamente desde la positividad y fungibilidad un individuo es materialmente sustituible. Parece que las personas –socialmente– son seres fungibles. A mi entender algo fungible es algo que se consume y que necesariamente en la cadena existencial es y será sustituido. Ahora bien ser persona e individuo a la vez es algo insustituible. Otras personas podrán hacer nuestro trabajo y desarrollar funciones pero no como un “otro” concreto lo hacía. Nadie

puede substituir a una madre o a un padre o a cualquier ser querido que ya no está físicamente entre nosotros. Podemos ser substituidos en el ámbito de la sociedad, en el trabajo por ejemplo, pero la realidad que somos, en tanto que persona e individuo es insustituible.

Ser o no parte fungible de la sociedad es, en cierto modo, axiomático ya que desde nuestro nacimiento somos y dejamos de ser a la vez. Nos constituimos en ser social a la vez que crecemos en la sociedad, arraigados en ella e incardinados en un espacio social determinado. Múltiples son los espacios sociales que una persona puede ocupar en su vida y múltiples las acciones que caractericen a esa persona. Pero también es cierto que la transitoriedad de nuestra vida hace necesaria esa fungibilidad con la que la propia sociedad opera sobre el ser humano. Nuestro ser persona se actualiza en el proceso por el cual somos y dejamos de ser significativos en un espacio social. Considero necesario ejemplificar esta fungibilidad humana. En un sentido biológico es filéticamente necesario un progenitor para que exista su descendencia, luego es necesaria la actualidad de un padre y una madre para su descendencia, en cambio en un sentido social la fungibilidad humana nos lleva a la prescindibilidad de un ser humano en la sociedad en tanto que puede ser substituido por otro en su ámbito laboral.

Laín introduce en su texto una importante referencia a Zubiri para explicar que el ser humano es parte fungible de la historia. La filosofía de la sociedad de Zubiri introduce un nuevo concepto social “la impersonalización”.

“El hombre no puede ser a-personal; a-personales son el animal, la planta o la piedra. Pero el hombre puede ser persona im-personalizándose, dejando de actualizar en mayor o menor medida y con mayor o menor deliberación –a veces, sin ella– su inamisible condición de tal persona, su realidad y su ser personales; y esto, precisamente esto es lo que acontece en el comportamiento “social”. (Anexo p. 34.)

Zubiri define al ser humano como una realidad sustantiva. Un sistema cerrado, un conjunto de notas psico-orgánicas que confieren a cada persona una realidad particular. Un ser inteligente, un animal de realidades y un animal personal. “La sociedad como contradistinta de la comunión personal, es algo esencialmente impersonal, teniendo en

cuenta, claro está, que lo impersonal es un modo de las personas”²⁶⁹. Sabemos que algo impersonal, como define la RAE, es algo que no se aplica a nadie en particular, pero que se puede aplicar a muchos en general. Lo impersonal es una manera de ser y de actuar de una persona concreta. Dicho de otra manera, una cosa es el actuar humano y otra muy distinta la actuación de una persona concreta. Si lo ejemplifico considero que una cosa es la capacidad de amar del ser humano, como algo que puede hacer o no el ser humano, y otra muy distinta el amor que una persona concreta siente por alguien o por algo. Por eso argumenta Zubiri que la socialidad del ser humano es un todos impersonal. Nuestra socialidad se basa en acciones no personales que al concretarse y actualizarse en un ser humano particular lo constituyen como esa realidad capaz de ser persona en la sociedad.

Parece inevitable para Laín fundamentar la relación persona-comunidad en la sociedad, la persona y la impersonalización.

“La sociedad humana es un conjunto de personas más o menos impersonalizadas”. (Anexo p. 34.)

Hemos leído previamente que la sociedad está constituida por individuos. En el caso de nuestra especie, la humana, cada individuo es una persona. Como tales personas estamos formados, definidos y valorados por una cuantía ingente de conceptos que se aplican a nuestro ser persona particular, grupal y societario. La novedad que introduce Laín estriba en la consideración de la persona en relación a la comunidad y viceversa. En ese sentido somos más que individuos, más que personas aisladas, más que una sociedad o un grupo circunstancialmente conviviente. Para tal menester es necesario clarificar las expresiones lainianas “ser en común” y “ser común”.

El “ser en común” se hace modo auténtico de existir en la relación que se da entre dos personas. Cuando en una relación o en un diálogo cada una de ellas expone o explica a la otra persona algo de sí misma que hace que esa relación ya no sea vacía, entonces son dos seres en común²⁷⁰. De este modo las personas comparten algo de sí mismas en

²⁶⁹ www.biblio3.url.edu.gt/Libros/Zubiri/dimension.pdf

²⁷⁰ “Hay ocasiones en que el comproyecto surge en el otro y en mí desde la singularidad y la totalidad de nuestra personal existencia”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 332.)

espacio y tiempo, habla y escucha, mostrar y asimilar algo de sí y del otro en el propio ser de cada uno.

El “ser común” es un modo yuxtapuesto de la existencia humana. Tal es así, ya que son incontables los rasgos comunes que tiene un ser humano con otro, pero ello no implica compartir nada con el otro, no hay un acto deliberadamente personal por compartir nada con otro, ya sea un rasgo o una acción. Podemos tener capacidad de hablar y no decirnos nada. Por tanto tener capacidad para algo es común a todo ser humano, y ello no implica que queramos compartir vivencialmente nada con el otro. Consecuentemente no seremos “seres en común”.

La sociedad es el sumatorio de un todos impersonal, la persona en tanto que individuo único es una realidad socialmente fungible y la impersonalización es necesaria en la realidad histórica del ser humano para que este mismo sea persona.

“... el “ser en común” y el “ser común” de la persona puede realizarse con la plenaria o casi plenaria actualización de lo que ella más personalmente es, por tanto, de su intimidad propia”. (Anexo p. 34.)

Cuando el ser humano comparte su “intimidad propia” con otro ser humano entonces adquiere su dimensión comunal, de comunión personal o de comunidad. Dimensión comunal en tanto que hay algo que es compartido, podría ser incluso algo exterior a dos personas, pero cuyo beneficio recae en ambas personas y eso ya genera entre ellas un vínculo de comunidad pues hay interdependencia entre ellas. Queda claramente expresado en el siguiente fragmento de *Persona y comunidad*.

“Afirmándose uno como persona y afirmando como persona al otro, es decir, constituyendo ambos un “nosotros” no confundente y magmático, el otro y yo nos entregamos mutua y efusivamente nuestro ser”. (Anexo p. 34.)

Para Laín “yo soy yo” en tanto que hay otro. No tendría sentido hablar de un yo diferenciado de otra persona si no existiera esa otra persona; tampoco tendría sentido –y sería imposible– hablar de un otro si no existiese un yo. Es decir, yo necesito la existencia del otro para dotar de sentido a mi existencia. “El otro es un momento necesario para la plena constitución metafísica, histórica y social de la conciencia de

sí»²⁷¹. No puede exponer y no habla Laín de un ser humano solo o en solitario, no puede darse esa realidad desde el pensamiento Lainiano. El ser humano es en realidad un nosotros que se construye constantemente en el otro y con el otro. Ya que somos ontológicamente relacionales, también somos fácticamente sociales y en primer término cuando establecemos esa relación “yo-otro”, es decir, de “ser en común”, entonces, estamos fundando un nosotros que es “comunidad personal” con el otro, es comunidad²⁷².

En los textos de Laín hay numerosas aportaciones para clarificar la relación “yo-otro”, para fundamentar la realidad de “un nosotros”. Uno de los textos más claros lo encontramos en *Teoría y realidad del otro*. “Volkelt, Driesch y Becher son, como suele decirse, «figuras de transición» (...). En lo que a nuestro problema atañe, los verdaderos iniciadores de la actitud espiritual hoy vigente han sido Max Scheler, Martin Buber y José Ortega y Gasset (...). «Existencia y coexistencia» muestran la varia elaboración ontológica de esa nueva actitud ante la realidad del otro en la obra de Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (...) «Nosotros, palabra viva» permitirá contemplar panorámicamente cómo los hombres de hoy entienden y valoran el radical imperativo metafísico de su convivencia»²⁷³. Tras revisar las aportaciones de estos autores y centrándose en dos figuras fundamentales como Scheler y Zubiri, Laín expresa de manera más literaria que filosófica que la percepción del otro es “vivir amenazada i prometedoramente un nosotros inseguro e incierto a causa de un movimiento expresivo que está ante mí (...) y así sucede que ese inicial *nosotros* contiene tenue e incipientemente un *otro* y un *yo*, mi propio yo”²⁷⁴.

Cabe enfatizar que la máxima expresión de esta relación yo-otro, “un nosotros” representa la vinculación interpersonal más fuerte e intensa a través de las relaciones de amor y amistad. Estas relaciones, en tanto que fundamentan “un nosotros”, son algo mucho más intenso que un mero “co-existir” o “co-devenir”.

²⁷¹ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 134.

²⁷² “Un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo», dice Hegel del espíritu, al comienzo de su reflexión sobre la conciencia de sí” (Phanom. des Geistes, pág. 147). (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 135.)

²⁷³ Ibid. p. 220.

²⁷⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 94.

El co-existir en el pensamiento lainiano presenta diferentes influencias. Partiendo de la influencia de Heidegger explicada por Laín en *Teoría y realidad del otro*, encontramos que el ser humano es un “ser-en-el-mundo”, mas no únicamente así explicado. Somos un “ser-con” y un “co-existir”. Somos seres que viven y conviven con los demás, compartimos, concertamos. Es decir, yo soy siendo con los demás, soy en tanto que soy con los otros. No solo yo soy, yo existo, yo veo, percibo, siento el mundo, la realidad, a la vez que se da nuestra existencia así “el modo especial del «co-existir», yo soy co-existiendo; mi existencia, que radical y constitutivamente es co-existencia, se realiza óntica y concretamente como tal. Así como no puede haber un sujeto sin mundo, del mismo modo –dice Heidegger, expresamente apoyado en Scheler– no es posible a la postre la existencia de un yo aislado, un yo sin «los otros» como se puede leer en «la coexistencia de los otros y el coestar cotidiano» de *Ser y tiempo*. Lo cual nos plantea con urgencia el problema de explorar con cierto rigor lo que el «co-existir» ontológicamente sea”²⁷⁵. Laín explica que ser con el otro es genérico y coexistir con el otro es específico, por ello siguiendo a Heidegger dice que “el coexistir, el Mitdasein, es una estructura ontológica a priori de la existencia humana. Con necesidad ontológica, mi existencia es coexistencia”²⁷⁶. El coexistir y el ser con el otro implican una vinculación-relación con el prójimo, en este caso, el prójimo tiene una connotación de aceptación incondicional del otro, siendo esa aceptación una relación de amor o de amistad. Así asume su vinculación con Ortega y con Zubiri. El ser humano no únicamente existe con los demás o está yuxtapuesto a los demás. Tal ser humano como nosotros tiene una finalidad y tiende a algo. De este modo nuestro existir no es solo un existir con los demás, se convierte en un existir para los demás. El ser humano tiene una misión vital que es la propia vida, vivida con los otros y también para los otros²⁷⁷.

Concluye Laín este fragmento con tres enunciados fundamentales:

²⁷⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 303.

²⁷⁶ Ibid. p. 315.

²⁷⁷ “El hombre se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviada. Este carácter misivo, si se me permite la expresión, no es solo interior a la vida. La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino. Pero no es esta la cuestión: la cuestión afecta al supuesto mismo. No es que la vida tenga misión, sino que es misión. La vida, en su totalidad, no es un simple factum; la presunta facticidad de la existencia es solo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado a la vida no significa atado por la vida”. (Zubiri Apalategui, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1974, p. 372.)

“primero, que la comunidad, (...) es un modo, el más personal, de la relación interhumana; segundo, que la vinculación más propia de la comunidad, (...) sólo puede establecerse *en acto* entre dos personas que mutuamente son «tús»; (...) y tercero, que, pese a este carácter trans-social de la vinculación comunitaria, entre la sociedad y la comunidad existe una transición continua, (...) no son dos realizaciones contradistintas de la convivencia, sino dos polos del *continuum* en que la convivencia se realiza”. (Anexo p. 35.)

8.3.4.- La concepción genética de la sociedad

De la misma manera que previamente Laín ha fundamentado la realidad y el ser en el pensamiento de Zubiri, en el siguiente fragmento encontraremos “la concepción genética de la sociedad”. Como tal sociedad, recoge fundamento filosófico zubiriano, fundamento dinámico y genético.

“La concepción genética de la sociedad como resultado del constitutivo dinamismo de toda la realidad intramundana”. (Anexo p. 35.)

¿Qué es la realidad intramundana? Si nos lo preguntamos al estilo lainiano su respuesta se arraiga en el pensamiento de Zubiri. La realidad es un momento y un modo de ser²⁷⁸. La realidad es, es algo concreto, es algo sustantivo, es algo que se manifestará de un modo concreto. En este caso, dado que hablamos de realidad intramundana, toda realidad en el mundo, que es del mundo y es mundo en tanto que lo constituye. En este mundo se encuentra el ser humano, también, como realidad intramundana, siendo humano de manera genérica y siendo un humano concreto y particular, en un espacio y tiempo determinados. El dinamismo de la realidad, inexorable y continuo, permite la actualización de toda realidad en un nuevo espacio y tiempo. Así pues, el mundo, nuestro mundo, está en continua reinterpretación precisamente por la realidad que lo puede interpretar, en este caso el ser humano. Que el dinamismo sea constitutivo implica que sea inherente al propio mundo, es decir, la realidad intramundana no puede no ser dinámica. Consecuentemente la sociedad se actualiza en la constante herencia de

²⁷⁸ “La realidad es justamente un modo de ser, el más importante, el más decisivo, el fundamental, pero un modo de ser”. (Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 24.)

la propia realidad intramundana, por ello dice Laín que la concepción de la sociedad es genética, ya que procede de algo –una realidad– y lleva o puede llevar a otra realidad²⁷⁹.

“La realidad se actualiza “dando de sí” (...), adopta modos gradual y cualitativamente distintos, desde el que muestra las formas elementales o cuasi-elementales de la materia –la partícula, el átomo– hasta el que presenta la realidad individual y la realidad colectiva del hombre. (Anexo p. 35.)

El dinamismo es una actualización de la realidad. La expresión que en este caso utiliza Laín es “dar de sí”. Aplicable a toda la realidad como antes hemos leído. “Dar de sí” desde lo más elemental –el átomo o las partículas subatómicas– hasta lo más complejo –ya sea el universo, un ser humano particular o la comunidad por él y otros constituida–. “Dar de sí” en el sentido zubiriano implica que “una realidad sustantiva no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accidentalmente. Es, si se quiere, siendo lo que se es, y todo lo que puede dar de sí”²⁸⁰. El ser humano, por tanto, en su propio “dar de sí” en sí mismo y en la sociedad está continuamente actualizándose. Es la manera de actualizar la sociedad²⁸¹, en este caso la comunidad.

“El dinamismo del individuo humano se manifiesta en la serie de etapas que a este respecto pueden distinguirse en el desarrollo del niño, vivir en el mero “haber humano”, vivir a los demás hombres como “míos”, ver luego en ellos “otros como yo” y “otros que yo”; y el dinamismo del cuerpo social, en los varios modos de comportamiento humanamente a que conduce la convivencia en alteridad”. (Anexo p. 35.)

El ser humano es un ser para la convivencia, para la vida en común, para la vida en sociedad y para la vida en comunidad, ya lo hemos leído en diferentes fragmentos. Lo que ahora nos interesa es clarificar el dinamismo individual y el dinamismo social.

²⁷⁹ “Por tanto, me veo *a limine* obligado a tener muy en cuenta lo que acerca de mi viviente conexión con la realidad intramundana puede decirme el saber de quienes directa y temáticamente la investigan: biólogos, psicólogos, médicos y descriptores literarios del humano vivir. Mas ¿para qué tal saber? ¿Acaso para aceptar la idea del hombre y del comportamiento humano subyacente a la investigación objetiva y objetivante de los hombres de ciencia?” (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 380.)

²⁸⁰ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 61.

²⁸¹ “Quiero decir que toda vida humana se inicia con una cierta expectativa respecto de sí misma, con un aforo previo de lo que puede «dar de sí»; y esto es, en principio, anterior a las diversidades individuales, y procede de una sensación general ante la vida, colectiva, por tanto compartida inicialmente por los individuos y con la cual estos se encuentran”. (Marias Aguilera, Julián. *La estructura social, teoría y método*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1955, p. 196.)

El proceso evolutivo–dinámico del ser humano en su ser social está jalonado en diferentes niveles, periodos, etapas, estadios... como ya es conocido a través de diferentes autores de psicología evolutiva. Parece que en estas líneas Laín nos muestra una mínima clasificación evolutiva del ser humano tocante a lo social. Es como si quisiera establecer unos niveles determinados por los que el ser humano en su socialización debe pasar o debe superar: 1º. el desarrollo del niño, 2º. vivir en el mero “haber humano”, 3º. vivir a los demás hombres como “míos”, 4º. ver luego en ellos “otros como yo” y 5º. “otros que yo”. Parece que cuando se deja de ser o pensar de una manera y se pasa a otra manera de ser o pensar hay cierta evolución. La cuestión es poder clarificar y fundamentar estos diferentes niveles.

Laín establece en *Teoría y realidad del otro* una teoría evolutiva distinta a la de muchos autores. Ciertamente es que Laín conoce las diferentes teorías de los grandes de la psicología pero establece otra narrada y descrita con continuas referencias al mundo clásico y, evidentemente, respecto del proceso dinámico de socialización del ser humano; no podía ser de otra manera. No se trata ahora de describir y comparar la teoría de Laín con la de otros autores, pero sí de ofrecer las notas esenciales para su conocimiento y utilidad en el apartado en que nos encontramos. Las cuatro etapas propuestas por Laín son: Etapa ctónica, Etapa pelásgica, Etapa homérica y Etapa wertheriana.

La primera de ellas es la *Etapa ctónica* a la que otorga una duración aproximada coincidente con el primer año de vida. Nos habla de la vida del recién nacido, su vinculación con la madre, con el entorno físico-social, el periodo de lactancia, la sonrisa, la negación. En toda ella siempre hay una relación con el otro, ya sea este otro la madre o un elemento ajeno. “El suelo biológico sobre el que va a constituirse la vida social del niño –si se quiere, la «prehistoria biológica» de la vida social– es un estado que oscila lábilmente entre el placer y el desplacer vegetativos, entre la sonrisa beata de la saciedad y la caricia, y el llanto elemental del hambre o del frío”²⁸².

La segunda es nombrada por Laín como *Etapa pelásgica*, esta tiene una temporalidad excesivamente amplia, según Laín “en ella vive el niño entre el primero y el tercero o el

²⁸² Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 201.

quinto año de su edad”²⁸³. Dentro de ella establece diferentes maneras de percibir, entender y enfrentarse al otro: “«Hombre in genere», «tal hombre» y «tal expresión» son las sucesivas figuras del otro en esta segunda fase de la ontogenia psicofísica”²⁸⁴. En esta segunda etapa aprende el niño su relación con las cosas y su relación con las personas. “Dos posibilidades hay, pues, para el niño: incrementar su tendencia a la autoafirmación hasta hacerla combativa, o implicar la mismidad propia en la comunidad de los otros yos”²⁸⁵. En esta etapa aparece la necesidad de autorrealización, la percepción de yo ideal y del yo real, un yo que interactúa con los demás iguales a él, ya que, aunque no lo sepa, necesita del grupo, y así inicia una relación yo-nosotros²⁸⁶.

La tercera etapa es llamada por Laín *Etapa homérica*, su temporalidad oscila siguiendo a la anterior, “extendida cronológicamente hasta los diez o los doce años”²⁸⁷. En esta etapa predomina en el niño el sentimiento de grupo, de pertenencia a un grupo, ya sea este la propia familia o un grupo de amigos, de iguales, en la escuela o a través de cualquier otra actividad lúdica o formativa. Esta etapa aparece poco desarrollada en el texto de Laín y rápidamente da paso a la siguiente etapa.

La cuarta etapa corresponde a la adolescencia y Laín la llama *Etapa wertheriana* de la biografía. Evidentemente la cronología se extenderá más allá de los doce años de edad. En ella los adolescentes descubren su yo y la infinita posibilidad de relación de su yo consigo mismo y su yo con los demás. Descubren su soledad, frente a sí mismo y frente al mundo, y su posibilidad, de relación y encuentro entre sí mismo y el mundo. “Desde ahora hasta la muerte, ser «yo» va a ser la problemática posesión de un manojito de posibilidades de vida personal: manojito riquísimo e indeciso en la mocedad, limitado y firme en la edad adulta, exiguo e incertísimo en la senectud”²⁸⁸.

²⁸³ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 202.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 203.

²⁸⁶ “El niño es una persona cuyo sí-mismo todavía no se ha actualizado psicológicamente; el yo del niño es aún pura impulsión vital; y así, ni el ser-en-común o Mitsein del encuentro infantil es in actu exercito el ser-en-común o Mitsein del encuentro adulto, ni el primer «encuentro auténtico» del infante con su madre puede ser, ternezas aparte, el modelo de «la unidad de amor y conocimiento» que es la comprensión personal amorosa entre adulto y adulto. Percibir un adulto a otro, decía yo páginas atrás, es «vivir amenazada y prometedoramente un nosotros inseguro e incierto a causa de un movimiento expresivo que está ante mí». (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 205.)

²⁸⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 206.

²⁸⁸ Ibidem.

Por último, llegamos a una quinta etapa, la *edad adulta*, no mencionada como tal, pero es allí, dice Laín, donde desembocan las cuatro etapas precedentes: “A través de las cuatro etapas de la vida humana que sumariamente acabo de describir –ctónica, pelásgica, homérica y wertheriana–, el niño llega a ser adulto, y el encuentro, solo apetitivo al comienzo, resueltamente petitivo poco después, se hace, en el más estricto sentido de la palabra, interpersonal”²⁸⁹. Según parece, la pretensión de Laín es explicarnos cómo evoluciona el ser humano desde la perspectiva del “yo”, cómo se relaciona el ser humano desde su yo hacia el de los demás, en definitiva, cómo se manifiesta el «yo» individual-relacional con otros «yoes» con los cuales se constituye la comunidad desde una perspectiva evolutiva.

Así podremos entender cómo el yo del ser humano está sometido a esta perspectiva dinámica de la que nos habla Laín y que se fundamenta en Zubiri. Cada persona entrega a los demás una manera, un modo, de estar en la realidad. Para Zubiri no estamos ni en la realidad de otro ni en un vacío de realidad, estamos dinámicamente escogiendo y optando por la realidad que creamos. Por ello defiende Zubiri que “la historia es el suceso de los modos de estar en la realidad”²⁹⁰.

“Lo que no es lícito, contra la opinión de Augusto Comte, es concebir la historia como sociología dinámica, como dinamismo del cuerpo social; desde este punto de vista, la historia, en efecto, es el resultado de un dinamismo colectivo distinto, conducente ahora a la possibilitación de algo que para el cuerpo social era antes imposible y a la adquisición de capacidades que antes no se poseían”.
(Anexo p. 35.)

Enlazamos el comentario de los dos fragmentos anteriores, ya que ambos son dinamismo aunque expresados sobre objetos diferentes, uno sobre la evolutiva del individuo y otro desde la dimensión social. La sociedad parece ser la misma, la sociedad de un país, de una ciudad. Lo que ahora acontece en nuestra sociedad se fundamenta en el pasado, el hoy se arraiga en el pasado, las costumbres de hoy modifican las de tiempos anteriores, así sucede con las creencias y convicciones de un ser humano particular y de todo el grupo social al que pertenece. Por eso expresa que las diferentes maneras que tenemos para relacionarnos con la alteridad, son en realidad dinamismo social. Siguiendo a Julián Marías, por ejemplo, “no podemos entender una sociedad en un momento del

²⁸⁹ Ibid. p. 208.

²⁹⁰ Zubiri Apalategui, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, *De Realitas I*, 1972-1973, p. 18.

tiempo, porque su realidad –y por consiguiente su inteligibilidad– está constituida por la presencia del pasado y el futuro, es decir, por la historia”²⁹¹. La importancia de la dinámica social para Laín radica en la alteridad, no en la concepción sociológica clásica de Comte²⁹² o Durkheim, así lo expresa cuando dice: “El sociólogo, a la manera del físico y el fisiólogo, trataba de conocer y formular ciertas regularidades abstractas en la dinámica del «cuerpo social». Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo», nociones ambas de contenido netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, *sub specie communitatis*”²⁹³.

“Lo cual no obsta, como ya se ha dicho, para que el hombre sea a una individualmente social e histórico, socialmente histórico e individual e históricamente individual y social”. (Anexo p. 35.)

El ser humano es individual, social e histórico. Esta afirmación es tanto lainiana como zubiriana. Si bien es cierto que Laín, como discípulo de Zubiri, conoce el texto de la conferencia pronunciada por Zubiri el 31 de enero de 1974 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones²⁹⁴, también es cierto que en las obras de Laín se pueden leer siempre las citadas dimensiones. En el texto *Persona y comunidad* hace referencia, precisamente, a la forma concreta en que un “yo” se muestra y ofrece a los demás desde su ser social y en su contextualización histórica. También es cierto que, desde una dimensión social, esta marca y deja huella en el ser del mismo yo y en su historia, y por supuesto que el momento histórico vivido por una comunidad y por un yo concreto que hacen que este yo sea de una manera y no de otra. Zubiri argumenta en su texto, *La dimensión histórica del ser humano*, que las tres dimensiones se dan de forma independiente y sin que ninguna sea primera o anterior para que puedan darse las otras dos. En el texto de Zubiri

²⁹¹ Mariás Aguilera, Julián. *La estructura social, teoría y método*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1955, p. 21.

²⁹² “Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave yerro con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica. La sociología dinámica hace el estudio de las formas de estar en la realidad y de las formas de convivencia según aquellas formas. Estas formas, como realidades que son, pueden variar por veinte mil factores, entre ellos por la propia historia. Pero por eso mismo se trata de una producción, o modificación o destrucción de realidades. La sociología dinámica se ocupa del dinamismo de las formas sociales y de convivencia. La historia es algo completamente distinto (...) El dinamismo de la historia no es el dinamismo social, sino el dinamismo de la posibilitación”. (Zubiri Apalategui, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, *De Realitas I*, 1972-1973, p. 18.)

²⁹³ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 426.

²⁹⁴ La Sociedad de Estudios y Publicaciones (SEP) era una sociedad anónima para la investigación. Se caracterizaba por su libertad de acción y pensamiento en la España de la década de los cincuenta. Fue fundada en 1947 por el Banco Urquijo con la estrecha colaboración de la Fundación Ford.

aparecen como tres dimensiones ontológicamente distintas y diferenciadas, aunque necesariamente deben darse en un yo²⁹⁵. Mientras que en la propuesta lainiana es la persona y su personalidad concreta la que permite la manifestación personal y vivida propia de cada una de ellas y en continua interacción mutua de una en relación a las otras dos. Por ello en un yo concreto y determinado, y en palabras de Laín, el ser humano es a la vez individualmente social e histórico, socialmente histórico e individual e históricamente individual y social.

“Más aún hace el dinamismo social; obliga a quienes componen la sociedad a tomar posición operativa –y por tanto, ética– frente a los demás y frente a ella; con lo cual la vida societaria se hace, en el sentido más actual de la palabra, praxis. Vivir social e históricamente es adquirir la personalidad propia –que, como decía Goethe, sólo puede ser conquistada y forjada “en la corriente del mundo”– y contribuir a que los otros realicen mejor o realicen peor su condición humana, su radical y constitutiva personalidad”. (Anexo p. 35.)

Dentro de las estructuras sociales, en las que nos movemos y nos realizamos como seres humanos, Laín propone que debemos posicionarnos. No puede haber un “no posicionamiento”, cualquier elección dentro de la dinámica social es ya de por sí un posicionamiento. Incluso quien defendiese ideológicamente un “no posicionamiento” estaría defendiendo un posicionamiento muy concreto. Este posicionamiento humano siempre será ético, y lo será frente a cualquier persona, frente a su eticidad y su ética, y frente a la sociedad, ya sea esta representada a través de unos pocos “otros” o a través de grandes masas sociales. Concluyentemente la vida en sociedad es a la vez ética y “praxis” en el sentido más aristotélico de la palabra, puesto que la ética es uno de los saberes prácticos que facilita la convivencia del ser humano en sociedad. Cada ser humano es su espacio-tiempo determinados, forma parte de una sociedad concreta, es un ser histórico, social e individual a la vez. Es un ser social que desarrolla su personalidad y se desarrolla a sí mismo en la historia y para la historia. Es un ser que a través de sus

²⁹⁵ “Pero el Yo como afirmación absoluta en el todo de lo real es algo que está más allá de sus dimensiones individual, social e histórica. Porque individualidad, socialidad e historicidad no son justamente sino dimensiones del Yo; por tanto, algo que presupone que hay un Yo. Por eso al hablar del Yo personal debe evitarse el penoso equívoco de identificarlo con el yo individual. El yo de «cada cual» es sólo una dimensión del Yo personal. No es lo mismo «mi Yo» que el «yo individual», «el yo de cada cual». El Yo es mi Yo y es esencial y formalmente «mío» antes de ser yo individualmente, antes de ser el «yo de cada cual», y precisamente para poder serlo. La «suidad» del Yo está allende su «cadacualidad» individual. Ser Yo es ser «mi» Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmarse como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo el que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico sean sus propias dimensiones”. (Zubiri Apalategui, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, *De Realitas I*, 1972-1973, p. 11-69.)

dimensiones posibilita las dimensiones de los otros y la condición de todos los otros con los que dinámicamente se relaciona. Establece un dinamismo entre la personalidad de un yo concreto frente a la personabilidad de los otros que emana de la relación con un yo personal concreto. Así forjan a la vez persona y comunidad.

8.4.- La filosofía de Zubiri ofrece a la sociología orientaciones y conceptos

En el tercer apartado de este bloque temático, Laín concreta cómo la filosofía de Zubiri ofrece a la sociología orientaciones y conceptos. Y lo divide en dos subapartados, que son: el primero, orientaciones; y el segundo, conceptos.

“... la filosofía de la sociedad expuesta en la primera parte de este libro aparece ante nosotros como fundamento filosófico de la sociología científica”. (Anexo p. 36.)

Cuando hace referencia a la filosofía de la sociedad, nos está hablando de los fragmentos escritos por Ignacio Ellacuría y por Diego Gracia, en la primera parte del libro –que aún no ha visto la luz– y expone el problema persona-comunidad en el pensamiento filosófico, tanto desde una perspectiva histórica -la de D. Gracia- como desde el planteamiento actual que I. Ellacuría abordaba en la década de los setenta del siglo XX. Pretende dar fundamento intelectual a la sociología, concretamente a la sociología científica, y a todo tipo de sociología. Ahora bien, lo intenta aclarar presentando el nombre de diferentes autores y mostrando un amplio abanico de acción sociológica de diferentes escuelas, doctrinas o métodos sociológicos. Menciona autores como Durkheim, Weber, Merton o Parsons. El fundamento filosófico de la sociología científica debe abarcar también autores como Taylor y Tönnies, entre otros, aunque Laín no los menciona explícitamente en este fragmento.

“... cualesquiera que sean la índole y la trama de sus particulares conceptos, estos se atengan honestamente a la realidad observable”. (Anexo p. 36.)

8.4.1.- Orientaciones

El fundamento intelectual que ofrece la filosofía a la sociología es de carácter zubiriano. Nos ofrece orientaciones y conceptos. Pero, ¿de qué orientaciones estamos hablando? Por un lado, habla de orientaciones de carácter intelectual que son las que permiten entender la realidad sociológica, y por otro de orientaciones frente a “la condición operativa y experimental” que son las que permiten iniciar la investigación sociológica empírica.

“...Examinemos concisamente cómo cumple ambas posibilidades, respecto de la sociología, la filosofía zubiriana de la sociedad”, –orientaciones y conceptos–. (Anexo p. 36.)

Ya hemos visto que la realidad, para Laín y Zubiri, es anterior a todo. La realidad es la condición de la materia y de la existencia de algo para que sobre esa realidad y sobre ese algo pueda darse cualquier otra acción u operación. Así la filosofía, y concretamente la filosofía de la sociedad debe «orientar» a la sociología como ciencia, ya que la sociología es en este sentido realidad social y realidad sociológica. Estas orientaciones para Laín son en primer lugar de carácter intelectual y en segundo lugar posibilitan la experiencia. Dicho de otra manera, intelección y acción, o en palabras de Laín «ante todo entender... ante todo investigar». Entender la realidad, en este caso la realidad sociológica, e investigar lo que es propio de esa realidad sociológica, que implicará una metodología experimental. La propuesta lainiana gira en torno a dos cuestiones clave, qué investiga el sociólogo y cómo investiga el sociólogo. Para responder al cómo, propone una interrogación que necesariamente tiene una respuesta zubiriana:

“¿Cómo debe estar constituida la parcela de la realidad a que pertenecen, tanto por ser *tal realidad* como por ser *realidad a secas*?... tendrá un carácter... resueltamente filosófico. He aquí un sociólogo puro ante la filosofía zubiriana de la sociedad”. (Anexo p. 36.)

Para responder al qué, evidentemente plantea que el sociólogo debe estudiar de forma inédita y científica la realidad social, es decir, la sociedad humana. Laín propone tres líneas o ámbitos de investigación.

La primera hace referencia a una cuestión clásica ya planteada por Aristóteles, que es la diferencia entre naturaleza y cultura, y concretamente, cómo cada realidad cultural se manifiesta de forma distinta en diferentes sociedades y grupos humanos:

“...lo orgánico y animal y lo mental y personal, y puesto que en ellos predomina unas veces aquel primer momento –lo “natural” –, y otras el segundo –lo “opcional”–, cabe investigar cómo y en qué proporción se combinan uno y otro en cada grupo social”. (Anexo p. 37.)

La segunda, debe explicar el grado de personalización²⁹⁶ o de impersonalización que se da en las relaciones persona-comunidad frente a individuo-sociedad. Así entiende Laín que el grado de personalización será más elevado y plenamente satisfactorio en las relaciones persona-comunidad. Contrariamente, se dará un grado de impersonalización más elevado si la realidad que muestra el colectivo humano se funda en relaciones de individuo-sociedad. Siguiendo a Zubiri, como hemos visto previamente, cabe recordar que la persona solo es lo que es personalizándose con él mismo, con su vida con los demás, con el entorno... pero también se personaliza desde sí misma, desde su vida, desde los demás, desde el entorno... por tanto la personalización del ser humano concreto es un dinamismo que cobra sentido pleno para «con» toda la realidad que nos rodea y «desde» una realidad concreta. Esto es lo que Zubiri denomina dinamismo de posibilidad de la persona e implica el más alto grado de personalización. Por antagonismo, lo contrario sería la impersonalización. Entonces encontraríamos a personas concretas o a grupos o entidades sociales que a causa de su relación con los demás terminarían generando procesos de impersonalización o de invalidación de la persona. En ambos casos, según la propuesta de Laín, el investigador de la sociología debería analizar los grupos sociales, sus interacciones, sus dinámicas y dar explicación científica de las variadas manifestaciones de tales grupos, sobre todo si el desenlace es de carácter impersonalizador, tal y como expresa en el siguiente fragmento:

“Puesto que en la impersonalización de la vida social hay, como vimos, modos y grados, puede el sociólogo plantearse experimentalmente, ante los grupos

²⁹⁶ “La persona no puede ser suya más que no siendo jamás lo mismo, al igual que cualquier otro ser viviente, pero con una particularidad: no siendo jamás lo mismo en tanto que realidad. Por esto la persona no puede ser lo mismo sino personalizando su realidad en forma de ser de su sustantividad. Por eso el dinamismo de la persona es el dinamismo no de la mismidad sino de la suidad. El dinamismo de la suidad no es sino el dinamismo de la personalización”. (Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 312.)

sociales a su alcance, cómo la personalización y la impersonalización se manifiestan al observador y cómo varía la cuantía de esa última”. (Anexo p. 37.)

La tercera, debe explicar la relación que hay entre acción social y ética social. La propuesta es clave y muy teleológica. Toda acción social tiene consecuencias, ya que ninguna acción es neutra en sí, y toda acción humana tiene consecuencias, ya sean personalizadoras o impersonalizadoras. La propuesta de Laín es que toda acción social, en tanto que es realizada por personas concretas, desde su carácter de finalidad debe conseguir una relación con la realidad éticamente justa y socialmente buena. Sea cual fuere el ámbito de la sociedad, ya sea político, económico, educativo, ético... debe ser estudiado por el investigador de la sociología y arraigado en una estructura social determinada, pero debería ser siempre ético y personalizador, tal y como expresa en el siguiente fragmento:

“...la acción social conduce a la praxis social, y por consiguiente a la ética social”. (Anexo p. 37.)

8.4.2.- Conceptos

Tal y como he indicado en el tercer apartado, de este bloque temático Laín concreta cómo la filosofía de Zubiri ofrece a la sociología orientaciones y conceptos. Queda, por tanto, comentar el último fragmento en relación a los conceptos. Los divide en conceptos de carácter básico y general, y en conceptos de carácter presociológico, formalmente sociológico o post sociológico. Laín elabora un listado bastante amplio de conceptos que según él debe estudiar y tratar el sociólogo, ya sean de manera nueva y original o modificando las propuestas que muestra la tradición filosófica y sociológica. No repetiré aquí el listado completo que se aproxima a la cincuentena pero sí anotaré alguno a título de ejemplo:

“...-“realidad” y “ser”, “sustantividad”, “estructura”,... “especiación”, “génesis esencial”,... “individualidad”, “diversidad” y “diversalidad”, “comunicación”, “comunalidad” y “comunidad”, “ser así”, “etaneidad”...”. (Anexo p. 37.)

8.5.- Líneas conclusivas de este apartado “De la Filosofía a la Sociología”

La conclusión lainiana de este bloque temático se ciñe a las siguientes líneas clave:

- a) Es innegable que nuestra sociedad humana y nuestra socialidad es filética.
- b) El ser humano se constituye en miembro del “cuerpo social”.
- c) Socialidad y comunidad son dos polos del *continuum* en que la convivencia se realiza.
- d) Vivir social e históricamente es adquirir la personalidad propia y contribuir a que los otros realicen mejor o realicen peor su condición humana, su radical y constitutiva personabilidad.
- e) La filosofía, y concretamente la de Zubiri, ofrece a la sociología fundamento intelectual, orientaciones y conceptos.

CAPÍTULO 9: ESTUDIO CRÍTICO A “SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA”

9.1.- Introducción a “Sociología, Filosofía, Medicina”

El objetivo de este bloque temático se centra en estudiar la respuesta que la sociología, como ciencia²⁹⁷, da a la filosofía previamente mostrada y clarificar cómo la sociología puede servir de marco teórico a la medicina en tanto que subsistema social.

Está estructurado en una breve e inicial introducción para clarificar el objeto de estudio de este bloque temático y en dos grandes apartados. El primero sociología y filosofía, y el segundo sociología y medicina.

En el primer apartado, sociología y filosofía, expone de forma genérica lo que la ciencia sociológica, en este caso, puede dar a la filosofía y lo divide en cuatro momentos principales que son: lo que la ciencia impone a la filosofía, lo que le ofrece, lo que ella exige y lo que de ella postula. Ahora bien, aunque el contenido gira en torno a estos cuatro momentos principales la estructura del apartado se divide en tres subapartados:

- I. Examen de estos cuatro momentos –con cuatro puntos– (imposición, ofrecimiento, exigencia y postulación),
- II. Balance sociológico de la cuestión persona-comunidad –con cinco puntos–, y
- III. Imposición, ofrecimiento, exigencia y postulación de la actual sociología –con tres puntos–.

En el segundo apartado, sociología y medicina, Laín expone de manera más clara cómo la medicina es un subsistema social. Para ello lo divide en tres subapartados precedidos por una pequeña introducción. El primer subapartado nos explica que el hecho primario

²⁹⁷Qué considera Laín ciencia y cómo expone los momentos del saber científico contribuye a aclarar la vinculación entre la sociología como ciencia y la filosofía. “Un saber científico cualquiera, una teoría de las que hoy componen el cuerpo de la ciencia: la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, la teoría celular, el evolucionismo biológico, la doctrina psicoanalítica, la sociología del marxismo, la de Riesman o la de Talcott Parsons, la concepción bioquímica de la herencia. ¿Poseen todas ellas, más allá de su respectivo contenido, una estructura uniforme en la cual ese contenido se ordene? En cuanto teorías científicas, ¿se ajustan a una determinada formalidad? Pienso que sí. En todas ellas, en efecto, es posible, más aún, es intelectualmente necesario distinguir hasta cinco momentos o dimensiones: uno intuitivo, otro conceptivo, otro constructivo, otro interpretativo y otro, en fin, posesivo”. (Laín Entralgo, Pedro. “El saber científico y la historia”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 214, 1967, p. 28.)

de la medicina es la enfermedad, que es orgánica, psico-orgánica, filética y social. En el segundo subapartado nos hablará del tratamiento del enfermo como persona. Y en el tercer subapartado nos explicará hasta qué punto y de qué manera la relación médico paciente es social y hasta qué punto y de qué manera esa relación es personal.

9.2.- Sociología y Filosofía

“Examinemos breve y sucesivamente estos cuatro momentos de la relación entre la ciencia y la filosofía”. (Anexo p. 39.)

9.2.1.- Cuatro momentos de la relación entre ciencia y filosofía

1. Imposición

La ciencia, según Laín, impone algo a la filosofía, la pregunta de rigor es ¿qué impone la ciencia a la filosofía? Para él la respuesta es clara y se apoya en tres realidades, la primera se fundamenta en los hechos empíricamente observables, la segunda en las leyes que descubrimos en la naturaleza y la tercera en las teorías que formulamos para aglutinar la observación y las leyes descubiertas.

“Hechos, leyes y teorías deben ser rigurosamente tenidos en cuenta por quien trate de filosofar con seriedad acerca del fragmento del mundo real a que unos y otros se refieren”. (Anexo p. 39.)

Es claramente una imposición ya que la filosofía no puede no tener en cuenta lo que le muestra, enseña y demuestra la ciencia. Sería ilógico e irracional negar la evidencia científica y más aún en nuestro saber filosófico que se nutre de la evidencia y la verdad lógica.

2. Ofrecimiento

Cuando la ciencia impone, parece que es categórica y universal pero cuando la ciencia ofrece, ¿de qué estamos hablando? ¿Qué nos ofrece? ¿Por qué ofrece?

Ya sabemos que Laín es un científico-filósofo y no puede desposeerse de su método, ni del método científico, ni del método específicamente lainiano. Cuando Laín dice que la ciencia impone algo a la filosofía he comentado que debe ser algo categórico y

universal, irrefutable. Pero cuando la ciencia ofrece, en sentido laíniano, está ofreciendo,

“caminos y problemas a la filosofía” (Anexo p. 40.)

Está narrando a la vez la posibilidad de vías de investigación infructuosas, la coetaneidad de teorías –ciertas o falsas– hasta que una se acabe imponiendo como la más científica, está apelando a las revoluciones científicas y a los cambios de paradigma de Thomas Kuhn, está mostrando la teoría de la falsación de Karl Popper. Es decir la ciencia también ofrece a la filosofía la posibilidad de la incertidumbre, la probabilidad del error. En este sentido el ofrecimiento de la ciencia se materializa en la gran capacidad problematizadora que tiene la filosofía, ya que desde la filosofía es posible pensar nuevos caminos de investigación, aún sin saber su resultado final.

3. Exigencia

Parece una trivialidad plantearse qué es lo que la ciencia exige a la filosofía, pero realmente no es tan trivial. La ciencia debe ser ciencia y debe hacer ciencia, análogamente la filosofía debe ser filosofía y debe hacer filosofía; cada ámbito de estudio es lo que es en sí mismo y aplica un método específico. Afirmaciones de estas características son tan evidentes que parece casi despreciable su mención. En cambio Laín considera que debe clarificar tal exigencia. Es decir, cada parte debe hacer lo que le es propio y a la vez debe haber complementariedad entre una y la otra.

“¿Cómo tiene que estar constituida la realidad que investigo para que lo que yo sé de ella –hechos, regularidades, leyes, teorías– sea como [efectivamente] es?” (Anexo p. 41.)

Tampoco hay que olvidar que la interpretación de la realidad, para Laín, es dinámica, así lo hemos visto en apartados anteriores, fundamentándose en Zubiri. Si tanto la ciencia como la filosofía son dinámicas y cada una realiza su actividad propia, sigue teniendo sentido la vinculación entre ambas, como diferentes disciplinas del saber en general.

“...exige desde dentro de su esencial limitación la búsqueda del oculto fundamento intelectual sobre el que descansa y desde el que se levanta; fundamento que –sea una u otra filosofía preferida– ya no puede ser sino filosófico”. (Anexo p. 41.)

Simplemente la propuesta de Laín con esta exigencia de la ciencia a la filosofía se ciñe a que por un lado cada una cumpla su expectativa y sobre todo que la filosofía siga cuestionando, siga problematizando, siga siendo lo más crítica posible para hacer que la ciencia reflexione sobre aquello que no se había planteado o sobre lo que no había reflexionado. En este sentido creo que la exigencia de la ciencia a la filosofía no solo es una exigencia, sino que se convierte en un imperativo para la propia filosofía, ya que no puede dejar de ejercer su actividad propia.

4. Postulación

Para clarificar este concepto, no podía dejar de comentar la riqueza de vocabulario que muestra Laín. Nos habla de una imposición que termina siendo un ofrecimiento, y ahora nos ha propuesto una exigencia que se convierte en postulación. Muestra una especie de cortesía de la ciencia en relación a la filosofía que espero no se convierta en condescendencia.

En el cotidiano uso del lenguaje, *postulación* es la acción de postular y *postular*, en esta acepción, se define como enunciar un postulado, pero sobre todo como la acción de pedir o pretender²⁹⁸. La pregunta es ¿qué le pide la ciencia a la filosofía? Y Laín contesta diciendo: “Ante todo, rigor lógico y conceptual”. (Anexo p. 41.)

Clarificamos qué entiende Laín por rigor lógico y conceptual.

“...el rigor filosófico... puede adoptar dos formas principales: una forma lógica, cuya meta es la recta obtención y recta concatenación de las verdades conocidas, y otra conceptual, cuyo objeto es el recto establecimiento y la recta formulación de los conceptos empleados”. (Anexo p. 41.)

Cuando Laín nos habla de rigor lógico no debemos olvidar que la lógica no es únicamente una disciplina filosófica, la lógica también es una ciencia formal y como tal responde no solo a las características propias de las disciplinas filosóficas sino también a las características de las ciencias –en este caso formales–. El objetivo de la lógica –según Laín– es la recta obtención y concatenación de las verdades conocidas. La verdad es hija del tiempo²⁹⁹, para Laín. Lo que se da en el tiempo, como algo que ya ha

²⁹⁸ <https://dle.rae.es/postular?m=form> (consultado 19/07/2021)

²⁹⁹ Toda verdad -todo saber, sea científico o filosófico su contenido- es, en cuanto a su origen, ocasional, pertenece a un determinado *kairós* de la vida y la historia del hombre. En tal oportunidad o sazón, la mente humana, ocasionalizada, temporalizada, concibe y pare una verdad, un saber verdadero: *veritas*

sucedido, siempre será así y siempre ha sido así, y lo que se da en el tiempo, como presente, ahora es así ya que es el momento histórico necesario y contingente en su pensamiento o descubrimiento. Por tanto la obtención de verdades científicas y lógicas, necesariamente se debe dar en un tiempo histórico determinado pero a la vez debe ser categórico y para siempre. Hay verdades lógicas cuya obtención para el ser humano se da en un tiempo determinado, por tanto son en un ahí determinado, pero ya existían aunque no las conociésemos, en este sentido son eternas ya que son desde siempre. Así la obtención y concatenación de verdades lógicas combinan el siempre y el ahora. A partir del ahora enlazaremos una nueva verdad, ahora conocida, que en el futuro será ya conocida desde un pasado determinado.

Cuando Laín habla del rigor conceptual propone “el recto establecimiento y formulación de los conceptos empleados”. El concepto es una operación productiva en nuestra mente³⁰⁰. Un nuevo concepto³⁰¹ es un acto de creación de la mente humana, continuamente somos creadores de palabras que corresponden a cosas y a ideas, los conceptos científicos, matemáticos, lógicos, filosóficos deben encajar y definir perfectamente lo conceptuado para su correcta formulación.

9.2.2.- Balance sociológico de la cuestión persona-comunidad

El concepto comunidad adquiere un nuevo sentido explicado desde la obra de Tönnies “Comunidad y sociedad”. Para Laín no es suficiente la aportación de Tönnies al concepto comunidad ya que luego aparecerán otros autores –como Mead, Hawley y Parsons–. Para Laín el concepto comunidad adquiere sentido en relación a la persona. Por ello quiere presentar de nuevo, de manera breve, lo que la sociología como ciencia aporta a la filosofía en relación al binomio persona-comunidad.

filia temporis. (Laín Entralgo, Pedro. "El saber científico y la historia", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 214, 1967, p. 25.)

³⁰⁰ “Un acto que, como dice la psicología aristotélica, supone la acción de un intelecto agente o *nous poiétikós*.” (Laín Entralgo, Pedro. "El saber científico y la historia", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 214, 1967, p. 28.)

³⁰¹ “El momento *conceptivo* o *de objetividad*: aquel por el cual la experiencia inmediata del mundo real y las creaciones intelectuales a ella subsiguientes se elevan a conceptos. Lo que era «objetual» se convierte así en «objetivo» (Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 70-71.). Su temporalidad es el paso del «ahora» de la concepción a un «siempre» también hipotético o condicional, cuya hipótesis es la perduración de una mente equiparable a la de quien ha formulado esos conceptos.” (Laín Entralgo, Pedro. "El saber científico y la historia", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 214, 1967, p. 35.)

La comunidad para Tönnies es previa a la sociedad, en la comunidad hay vínculo necesario entre personas (esencialmente afectuosas y positivas), por ello es necesariamente previa la estructura de la comunidad³⁰² a la de la sociedad (donde las relaciones pueden ser frías, hostiles y despersonalizadas) este es para Tönnies un proceso evolutivo y a la vez irreversible.

La comunidad para Mead no es únicamente algo previo a la sociedad, podría ser que fuese previo, pero hay muchos más elementos que determinan la comunidad y no solo la temporalidad. Para Mead hay una interacción continua, hay procesos de creación lingüística, diferencia entre el yo³⁰³ particular y el otro generalizado, juegos, roles... que desde lo social posibilitan la pertenencia e integración en la comunidad.

La comunidad para Hawley está directamente relacionada con un proceso biológico y evolutivo, de hecho una de sus obras principales es *Ecología humana* de 1950. En ella describe la adaptación del ser humano al cambio y sus diferencias en relación a otros seres. Muchos de ellos viven en comunidades y muestran etologías muy características, pero las del ser humano por su adaptabilidad y los cambios acumulados que generan saltos cualitativos en el propio comportamiento humano superan a cualquier otro animal en su proceso de adaptación. Desde esta perspectiva de ecología humana la comunidad se define como una “comunidad biótica”³⁰⁴; en ella el ser humano es capaz de regular

³⁰² “Los miembros de un grupo en donde aparecen los caracteres de la comunidad, son hombres que se sienten y saben cómo perteneciéndose unos a otros, fundados en la proximidad natural de sus espíritus, bien sea una proximidad de carácter temporal o histórico, como la estirpe, el parentesco y la "sangre"; ya sea espacial, nacida de habitar en un mismo lugar: la casa, la patria chica o grande; ya, por último, la proximidad espiritual de la comunidad de pensamiento y creencia, comunes deseos, querer y esperanzas, y reverencia común por dioses o personas, vivas aún o desaparecidas. De este carácter son, además de los grupos religiosos o aquellos otros que se nutren de una determinada concepción del mundo, todas las agrupaciones que descansan en la comunidad de sangre, en la vecindad o en la cooperación, o que participan normalmente en uno de esos motivos o en varios a la vez, sobre todo en el de la proximidad espiritual, o comunidad de los modos de pensar”. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942, p. 44.)

³⁰³ “El individuo humano consciente de sí, pues, adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad dada (o de una parte de ella) a la que pertenece, hacia los problemas sociales de distintas clases que enfrentan a dicho grupo o comunidad en cualquier momento dado y que surgen en conexión con las correspondientes empresas sociales o tareas cooperativas organizadas en las que dicho grupo o comunidad, como tal, está ocupado”. (Mead, George Herbert. *Espiritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 186.)

³⁰⁴ “El desarrollo del dominio humano a través de la cultura implica una reconstrucción de la comunidad biótica. En lugar de acomodar sus actividades, como hacían los pueblos primitivos, a la asociación de la vida natural, el ser humano civilizado regula las relaciones de la comunidad biótica en función de sus necesidades. (Hawley, Amos Henry. *Ecología Humana: una teoría de la estructura comunitaria*. Madrid: Tecnos, 1972.)

necesidades, de adaptarse al medio, de generar nuevas relaciones y sistemas de vida comunitaria que en el tiempo generan un proceso evolutivo e irreversible.

En la teoría sistémica de Parsons encontramos cuatro subsistemas ya conocidos por los expertos en sociología –subsistemas Cultural, Sociológico, de Personalidad y Orgánico– La comunidad para Parsons es el entorno en el cual se da la integración del ser humano. Así la comunidad no es lo primero y original sino que forma parte de un complejo entramado estructural de sistemas y subsistemas donde sí es importante la relación entre particulares pero sin olvidar otras tantas relaciones, fines o metas que debe conseguir el ser humano en diferentes ámbitos.

Laín presenta un pequeño resumen en relación a persona-comunidad estructurado en seis puntos, en función de lo que la sociología nos dice o no nos dice del binomio persona-sociedad.

1.- Laín califica, temporalmente, a la sociología como ciencia joven, considerando que es una ciencia inmadura. Cree que a la sociología le falta “estatuto conceptual”. Laín critica las polémicas conceptuales, el método o los métodos, la fundamentación teórica... habla de tres orientaciones cardinales y una pregunta fundamental que intentaré clarificar.

“Tres orientaciones cardinales parecen, sin embargo, señalarse: el “psicologismo individualista”, el “individualismo metodológico” y el “colectivismo”. Entendida de uno u otro modo, reducida tal vez a sus más esenciales y abarcadores fundamentos, ¿logrará la “teoría de la acción” servir de base unitaria y normativa para una posible “segunda navegación” de la ciencia sociológica?” (Anexo p. 42.)

¿Qué entiende Laín por “psicologismo individualista”? Considero que la cuestión persona-comunidad debe ser solventada por teorías socialmente compartidas, sustentadas y avaladas por la comunidad científica sociológica, no solo por posibles aproximaciones que únicamente son de una persona sin contrastación científica y metodológica.

¿Qué entiende Laín por “individualismo metodológico”? En relación a la cuestión persona-comunidad este análisis se fundamenta en la dimensión individual por encima de la social, grupal u holística. Es decir, la responsabilidad y la explicación de los

hechos sociales (aunque grupales) no recae en el grupo humano sino en la individualidad en tanto que figura racional autónoma y responsable. El individualismo metodológico no únicamente defiende que el individuo es la parte esencial de la sociedad (como suma de muchos individuos) sino que el método de análisis de las acciones y fenómenos sociales, aunque grupales, dependen únicamente del individuo particular.

¿Qué entiende Laín por “colectivismo”? De forma simple pero no trivial, colectivo es algo que vincula a los individuos de un grupo, de una clase, de una sociedad o de una comunidad. Colectivo en sociología implica formar parte de algo, estar en un grupo, ser reconocido como igual a los demás. En este sentido lo colectivo es opuesto a lo individual. El colectivismo nos explica qué unifica a las personas de una sociedad, y por qué no se separan de esa sociedad a la que pertenecen.

Tal y como lo expresa Laín en el fragmento 84 parece que nos quiere dar a entender que tras diferentes argumentaciones sociológicas, anteriores a la década de los setenta del siglo XX, ninguna de ellas ha explicado con claridad el binomio persona-comunidad. Por eso plantea de manera interrogativa si la “Teoría de la acción” será el fundamento de una segunda navegación sociológica. Laín entrecomilla “Teoría de la acción” cuando en realidad quiere referirse a “la estructura de la acción social” de Parsons. En ella encontramos a la vez una propuesta científica positivista y filosóficamente hermenéutica, es decir, una interpretación subjetiva, científica y arraigada en el concepto de acción social. Laín³⁰⁵ no toma únicamente posición junto a Parsons ya que en los subsiguientes fragmentos encontraremos referencia a otros autores como Weber, Durkheim, R. K. Merton, Freud... entre otros.

2.- También critica Laín que tanto en el individualismo metodológico, como en el psicologismo individualista y en la teoría de la acción se ha olvidado el concepto “persona”. Laín es, esencialmente, un autor personalista, luego es evidente su crítica.

³⁰⁵ “En torno a ese hilo íntimo, todos los que constituyen el vínculo entre el sanador y su paciente se hallan poderosamente influidos, cuando no íntegramente constituidos, por la sociedad a que uno y otro pertenecen; ser enfermo y ser médico son, como Parsons, Merton y otros sociólogos recientes han demostrado, roles sociales, «expectativas institucionalizadas», pautas de comportamiento cuya estructura varía con el grupo humano de que se es parte; el enfermo se siente hoy titular de derechos económicos y asistenciales frente a la sociedad y frente al médico; los centros en que la asistencia médica se realiza se constituyen en minúsculos mundos susceptibles de tipificación sociológica”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 124-125.)

Las teorías sociológicas enfatizan la dimensión social y el papel de individuo, en tanto que pieza clave del entramado social, desde las diferentes escuelas sociológicas.

“El concepto de persona parece haberse perdido en la actual sociología; [y] que, no obstante esta pérdida, el adecuado empleo de ese concepto parece rigurosamente imprescindible para entender en su integridad la verdadera realidad de la sociedad humana”. (Anexo p. 42-43.)

No podemos olvidar que Laín combina la medicina, la sociología y la filosofía. No solo en el documento, que es objeto de estudio, sino también en toda su trayectoria vital, profesional y académica. En múltiples obras lainianas previas a “Persona y comunidad” su personalismo es palpable y evidente. El ser humano, sea quien fuere, de cualquier nacionalidad y profesión, y en las diferentes manifestaciones vitales que desarrolla, es un ser histórico y es un ser personal. Para Laín la mejor manera de entender la actualidad humana es: “y a él me atengo yo: el correspondiente a la visión personalista del hombre y de la historia”³⁰⁶.

3.- El concepto “comunidad” no ha sido tan olvidado en sociología. El mérito se lo debemos a las obras de Tönnies, ante todo “Comunidad y sociedad”³⁰⁷. Tönnies considera que los dos elementos fundamentales de la ciencia sociológica son la comunidad y la sociedad. Para Tönnies cobran una significatividad especial los valores de las normas sociales y los valores de los factores sociales. Tönnies, Freyer y Laín, en nuestro documento, defienden que “las estructuras comunidad y sociedad se suceden en el tiempo en este orden y solo en este orden; no son dos posibilidades de la convivencia humana, son dos etapas de la realidad social; la comunidad solo puede transformarse en sociedad, consecuentemente, la sociedad procede siempre de la comunidad; el proceso real nunca es reversible”³⁰⁸.

No voy a enumerar, como dice Laín, las noventa y cuatro variantes del concepto comunidad de Hillery, tampoco las decenas –de ellos– que expone Tönnies en “Principios de Sociología”. Pero sí considero relevante enunciar la importancia del

³⁰⁶ Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 17.

³⁰⁷ Argumenta Tönnies: "Comunidad y Sociedad" (Gemeinschaft und Gesellschaft), donde intenté mostrar la conexión que guardan con las formas de la voluntad individual y con la estructura anímica individual: la acción recíproca entre voluntad esencial y comunidad, y entre voluntad de arbitrio y sociedad. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942, p. 31.)

³⁰⁸ Ibidem.

concepto “comunidad” en nuestro siglo XXI. Es cierto que encontramos numerosa bibliografía en la que se habla de comunidad y sociedad, de diferentes tipos de comunidades, ya sean locales, familiares, de sangre, de ámbito religioso, cultural, académico... Pero hay menos literatura en la que se muestre la transición conceptual de comunidad desde mediados del siglo XX hasta nuestros días. Quizá el concepto “sociedad” se ha impuesto de tal manera que ha sofocado al de comunidad, cuando realmente ha seguido dando vida a numerosas realidades, hechos y relaciones sociales. Muy probablemente la comunidad, la importancia social de la comunidad, no ha sido ni olvidada ni omitida, únicamente ha sido pospuesta.

“¿Dice lo suficiente la literatura sociológica acerca de esas notas esenciales de la existencia comunitaria?; ¿puede la precedente reflexión filosófica ayudar en este menester a la sociología científica?” (Anexo p. 43.)

Intentaré responder a estas dos cuestiones planteadas por Laín, no solo desde su perspectiva temporal, también desde lo que hoy creo que nos exige esta investigación.

Es evidente que en la literatura sociológica hay notas suficientes sobre lo que conceptualmente es la existencia comunitaria. Algunos ya han sido mencionados a través de Tönnies o Hillery. No voy a concretar en este caso los centenares de obras de carácter religioso y teológico que hablan del concepto comunidad desde hace más de veinte siglos. Únicamente algunas referencias dada la importancia del concepto en la historia humana. Comunidad en Aristóteles ya que toda la polis es una gran organización comunitaria donde todos se necesitan mutuamente. La Ciudad de Dios de San Agustín es un claro ejemplo de vida plena y común. E. Durkheim presenta el grupo humano como un elemento de presión comunitaria pero no es su objeto central de estudio ya que utiliza los conceptos solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. M. Weber pone énfasis en los agrupamientos humanos, que no son necesariamente comunidad. C. Cooley, de manera semejante a Tönnies, categoriza grupos primarios llamados comunidad y grupos secundarios o sociedad. P. Sorokin, en su sociología describe relaciones de tipo familiar o afectivo, de tipo contractual o mecánico, y una especie de síntesis entre ambas, conocidas como de tipo mixto o idealistas. M. Scheler reconoce el valor de la comunidad a través de sus relaciones orgánicas donde cada persona es reconocida por los demás ya que participan de la misma vida. McIver vincula la vida de la persona a un ámbito territorial, la comunidad es un ámbito local

opuesto a la sociedad. J. L. Aranguren argumenta que la comunidad y la sociedad no existen realmente en estado puro, hay una relación de coexistencia y nosotros como personas –socialmente individuos– fluctuamos entre la asepsis de la sociedad y la afectividad de la comunidad. En el mismo sentido escribe S. Giner que comunidad y sociedad “rara vez se encuentran concretamente en estado puro”³⁰⁹. Por último en este fragmento marco la relevancia de E. Stein, que siguiendo la estela de Tönnies y Scheler, en relación a la dualidad comunidad-sociedad, argumenta la imposibilidad de que se den en estado puro pero sí mixtas asociaciones. Stein argumenta que “es posible una comunidad sin sociedad, pero nunca, una sociedad sin alguna forma de comunidad”³¹⁰.

4.- ¿Qué ha descuidado la sociología como ciencia? Es la cuestión que Laín se plantea en su análisis sociológico de la década de los setenta del siglo pasado. Inicialmente prescinde de los sociólogos de tendencia marxista. Postula que la sociología ha descuidado estudiar con atención suficiente dos cuestiones:

la primera “la relación entre la idea de la sociedad y la consiguiente investigación sociológica”; (Anexo p. 43.)

la segunda “la infraestructura a que esa idea se refiere y sobre que esa investigación se apoya”. (Anexo p. 43.)

Nos propone dos ejemplos para clarificar estas dos cuestiones, el primero como conjetura y el segundo como hecho. El primer ejemplo se basa en la teoría de la relación social de Durkheim. En ella el individuo está sometido a presión o coacción del grupo. Luego cabe pensar que el propio Durkheim³¹¹ que vivió en la sociedad burguesa de los siglos XIX y XX está influido por la presión social de su tiempo, por la coacción que pudieran haber ejercido sobre él. Consecuentemente si hubiese vivido en otra infraestructura social las presiones y coacciones sobre él ejercidas habrían sido diferentes, pero esto no deja de ser una conjetura. El segundo ejemplo, como hecho concreto, se fundamenta en una crítica a la metodología utilizada por la escuela de Chicago. Según Laín es un hecho probado que algunos investigadores de la sociología

³⁰⁹ Giner de San Julián, Salvador. *Sociología*. Madrid: Editorial Nexos, 1985, p. 87.

³¹⁰ Stein, Edith. *Individuo y Comunidad*. Vitoria: Editorial El Carmen, Obras Completas II, 2005. p. 341.

³¹¹ “La sociedad siempre ha sido obligante para el individuo (Durkheim nos enseñó a verlo), y un motivo circunstancial, porque en nuestro tiempo las instancias sociales han llegado a ser más copiosas e intensas que nunca”. Anexo p. 17.

han aplicado métodos de antropología cultural a la sociología, luego puede haber un sesgo metodológico en relación a la infraestructura.

Los conceptos “persona” y “comunidad” en su definición no pueden separarse de los condicionantes socioeconómicos y sociopolíticos de la infraestructura. Laín defiende la existencia de dos momentos infraestructurales que influyen en dichos conceptos. El primero hace referencia a “la varia tipificación de los grupos sociales”³¹². Luego serán condicionantes el medio y el entorno físico y ecológico en el que vivan las personas, así como las diferentes etnias del mundo. El segundo se refiere a “los varios y cambiantes motivos por los cuales los miembros de una colectividad están de veras dispuestos a sufrir y morir”³¹³. En este caso Laín menciona sentimientos de tipo cultural, religioso o nacional no dependientes de la supraestructura.

Laín considera a la infraestructura, de cualquier formación social, como algo metódico o metodológico ya que propicia un tipo de investigación y un tipo de ideas. Considera que para que la sociología sea realmente ciencia la infraestructura es un método dentro de la propia sociología. Según Laín la infraestructura no determina el tipo de pensamiento del sociólogo o el tipo de investigación que se realiza, pero la infraestructura sí condiciona las maneras o modos de investigar. No únicamente interesa qué se investiga, ya que parte importante de la investigación está en el modo, en cómo se investiga. Concluye con la siguiente argumentación:

“Condicionamiento riguroso, condicionamiento laxo, incitación, mero ofrecimiento; he aquí los [grados] ~~modos~~ con que la infraestructura de los grupos sociales puede afectar a la interpretación teórica [de quien la estudia]”.
(Anexo p. 44.)

5.- ¿De qué no se ha preocupado la sociología como ciencia? Como punto de partida sociológico, Laín considera que los pilares básicos de la sociología como ciencia son: la dinámica social en general y la dinámica social de un grupo particular –que es objeto de estudio–. Dinámica implica cambio, proceso de cambio, tránsito entre una realidad y otra, entre una estructura y otra, entre un estatus y otro... no podemos hablar de sociología desde una perspectiva estática, siempre hay un dinamismo de la realidad.

³¹² Anexo p. 44.

³¹³ Anexo p. 44.

Esto es bien conocido por Laín ya que parte de su propio pensamiento se fundamenta, precisamente, en la influencia zubiriana, en la estructura dinámica de la realidad, que Laín aplica claramente en su metodología de estudio. Laín hace referencia al mundo cambiante:

“Pienso que al pensamiento sociológico norteamericano se debe en buena medida la vigencia de la expresión *changing world*, «mundo cambiante»”.
(Anexo p. 44.)

No parece que la actual sociología científica se haya preocupado de:

- La obtención de un conjunto de relaciones válido para todos los grupos sociales, que se pueda aplicar análogamente a cualquier grupo social en cualquier espacio-tiempo.
- La doctrina general de los dinamismos de la realidad y en particular del dinamismo social.

Plantea tres cuestiones que pueden ayudar a resolver el problema, desde la sociología, y para ello parte de la teoría de Tönnies.

¿Cómo las “comunidades” tradicionales llegaron a constituirse en el seno de una sociedad feudalmente organizada?... ¿qué regularidades es posible describir? ¿Qué relación existe entre el dinamismo social que ha dado lugar a las viejas comunidades y el que luego engendra e impulsa las sociedades modernas? (Anexo p. 44.)

6.- Cabe mencionar un último descuido de la sociología. Comte, como fundador de la sociología y queriendo darle el estatus de ciencia postula ante todo “la conversión del saber sociológico en praxis, y el empleo de esta al servicio del progreso de la humanidad y de la mejora de la condición humana”³¹⁴. Comte es un científico y a través del positivismo eleva la sociología a la categoría de ciencia. Tendrá, por tanto, las características de todas las ciencias, Una dimensión teórica y otra práctica, un método de estudio, establecerá leyes y teorías, tendrá un elenco conceptual propio de su disciplina, y sus objetos de estudio material y formal quedaran delimitados y acotados. “El sociólogo, a la manera del físico y el fisiólogo, trataba de conocer y formular ciertas regularidades abstractas en la dinámica del «cuerpo social». Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo»,

³¹⁴ Anexo p. 45.

nociones ambas de contenido netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, sub specie communitatis”³¹⁵ como en varias ocasiones nos ha recordado a través de Tönnies.

Laín utiliza dos aportaciones de autor para validar por un lado la dimensión teórica de la sociología y por otro la vertiente práctica.

Se atribuye a Comte: “ver para prever y prever para poder” (Anexo p. 45.)

Se atribuye a Marx: “conocer el mundo para transformarlo” (Anexo p. 45.)

Pero, ¿cuál es el último descuido, según Laín?³¹⁶ Se cuestiona si algunos sociólogos no han caído en la red de la teoría y han olvidado la aplicación práctica. Como es habitual en él, lo materializa a través de una cuestión que deja sin contestar:

“¿hasta qué punto la sociología contemporánea no ha seguido más la «vía del logos» que la «vía de la *physis*»?” (Anexo p. 45.)

9.2.3.- Imposición, ofrecimiento, exigencia y postulación de la actual sociología

Habiendo visto lo que la sociología como ciencia nos dice en relación al binomio persona-sociedad, veamos ahora qué impone y ofrece, y qué exige y postula la sociología como ciencia a la filosofía. Intentaré clarificar la estructura presentada por Laín en este tercer subapartado. Aunque considero que no es sistemáticamente riguroso, puesto que hay cuestiones que enuncia y luego no desarrolla y otras que simplemente las menciona sin explicar.

³¹⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 426.

³¹⁶ “El positivismo de Augusto Comte. En él, la idea queda sustituida por el hecho, y el advenimiento de la «conciencia de sí general» se trueca en triunfo social del «espíritu positivo» e instauración de la «religión de la Humanidad». De aquí el carácter jánico que la actitud frente al problema del otro adquiere dentro de la mentalidad positivista. Desde un punto de vista práctico, predomina la visión sacral, pseudo religiosa, de la humanidad, y la relación con el otro viene programáticamente regida por estas dos máximas cardinales del positivismo: *l'Amour pour principe —l'amour sans tête*, apostilla Maritain— y *vivre pour autrui*. Y desde un punto de vista teórico —al cual quedarán adheridos, ya sin mesianismos pseudorreligiosos, los positivistas de la ciencia o «positivistas incompletos», según el epíteto del propio Augusto Comte—, un precario acceso «científico» a la realidad del otro mediante el razonamiento por analogía. Postúlase, pues, un amor en y por la Humanidad —*le Grand-Être*— a un «otro» que no puede ser conocido de un modo satisfactorio. El positivismo no ha logrado pasar de ahí”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 140.)

1.- Imposición y ofrecimiento de la sociología a la filosofía. En este caso Laín enumera cuatro conceptos: hechos, regularidades, leyes y teorías; en cambio en el precedente subapartado primero no ha mencionado las regularidades. Clarifica “no como hechos brutos”, sino como “hechos conceptualmente tratados en redes de regularidades, acaso de leyes científicas”. Considero que la precisión conceptual debería ser algo más explícita y diferenciada, ya que no es lo mismo un hecho, una regularidad o una ley. Sea como fuere, este es el estilo de redacción lainiano. Volvamos al texto y clarifiquemos algunos de los “hechos” incuestionables que la sociología impone y ofrece a la filosofía, en el apartado a) en relación a la comunidad, y en el apartado b) en relación a persona – individuo.

a) La realidad social de la comunidad es un hecho. La vida comunitaria es un hecho. Para explicar la existencia de estos hechos sociales, Laín recurre a los argumentos de diferentes autores. Es evidente que el punto de partida lo sitúa en Tönnies, donde queda claro, como ya se ha visto anteriormente, que la comunidad es previa a la sociedad, ya que es la forma de vida más antigua dentro de diferentes grupos culturales y de diferentes manifestaciones sociales. Esta comunidad suele ser poco numerosa, con una lengua y una idiosincrasia común. Tönnies ha influido en autores como MacIver que presenta una teoría sociológico-política centrada en grupos primarios y pequeñas comunidades; Cooley desarrolla la teoría de los grupos primarios que considera fundamental en el desarrollo personal del individuo dentro de la sociedad; Mead como uno de los importantes representantes de la escuela de Chicago, o los teóricos de la “ecología humana” como Hawley.

Junto a estos dos hechos iniciales, Laín expone tres realidades factuales que debe tener presentes el filósofo de la sociedad.

1.- El término comunidad: Etimológicamente Koinonia –aplicado a quienes participan de lo mismo–, communitas, communitatis –cualidad de lo que es común, que pertenece o se extiende a varios–. Ya sea como conjunto de todos los seres humanos o como una pequeña agrupación de ellos. Con el concepto

comunidad se designa: “una realidad social tan precisa como incuestionable, diversamente modulada por la situación histórica a la que pertenece”³¹⁷.

2.- Los sociólogos han redescubierto el concepto comunidad como realidad social después de que la revolución industrial lo hubiese, prácticamente, aniquilado.

3.- Laín critica a los sociólogos y a las teorías sociológicas que han estudiado comunidad-sociedad como elementos estructuralmente dicotómicos o contrapuestos. Realmente Laín propone el reto de redescubrir la importancia de la comunidad como realidad social incuestionable.

Después de clarificar estos hechos, Laín muestra algunos autores que describen y tienen en cuenta el papel fundamental de la comunidad como realidad social:

- Émile Durkheim considera la importancia de la presión del grupo sobre el individuo. El grupo social y la conciencia colectiva marcan el proceso de socialización de cada individuo. Pero ello no invalida la conciencia que tiene cada persona por la que pertenece a un grupo pequeño, familiar, geográfico... que denotan la pertenencia a una comunidad con intereses comunes.

- Gabriel Tarde, en cambio, en lugar de hablar de la presión del grupo propone una teoría imitativa que lleva al individuo a la repetición de hechos, actitudes, normas... ya sea consciente o inconscientemente. En este sentido la comunidad como hecho social en el que vive y se desarrolla la persona también es objeto de imitación por cada sujeto en particular.

Véase la nota a pie en la que Laín expresa por un lado la importancia que tiene la sociología para crear sus propias leyes (de carácter científico), y por otro, esa relación sociología-comunidad, citando la relevancia de autores como Comte, Durkheim y Tarde³¹⁸.

³¹⁷ Anexo p. 46.

³¹⁸ “Si el espíritu comunitario de nuestro tiempo tan copiosamente se ha hecho letra impresa en la actual literatura filosófica, religiosa, psicológica, biológica y médica, ¿podía no expresarse en el pensamiento sociológico, esto es, en la descripción y la teoría de la vida humana en sociedad? Muy profano soy en Sociología. Muy alejado estoy, por tanto, de cualquier pretensión de hablar ex cathedra en lo que a Sociología se refiere. Pero no me parece ilícito afirmar que esta disciplina científica, instituida por Augusto Comte como simple «física social», ha venido a ser, harto más discretamente, teoría de la convivencia humana. Mientras el pensamiento sociológico vivió bajo el imperio de la mentalidad positivista —la época de Comte, Durkheim y Tarde—, su concepto fundamental fue el de «ley», la *loi sociologique*. El sociólogo, a la manera del físico y el fisiólogo, trataba de conocer y formular ciertas regularidades abstractas en la dinámica del «cuerpo social». Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo», nociones ambas de contenido

- Georg Simmel siguiendo a Theodor Litt expone la reciprocidad entre personas, dualización o díada, por la cual hay una aprehensión del otro desde el punto de vista del yo. Si una persona entra en relación con dos personas diferentes ya no hay reciprocidad o díada, se establece entonces una relación grupal. De este modo “la «comunidad» llegaría a ser la categoría fundamental para una «aprehensión objetiva de las conexiones vitales de carácter social»”³¹⁹.

- Robert MacIver sigue la teoría de la acción social, para él lo más importante es el individuo. Este forma parte de una comunidad y de una sociedad, es persona en relación con otros y frente a un estado, argumentan “MacIver y Page, «en nuestra actual civilización la nación continúa siendo la más efectiva de las comunidades»”³²⁰. Es un autor de perfil muy liberal que aboga por la pertenencia de cada persona, en tanto que individuo, a diferentes grupos sociales u organizacionales.

Es de capital importancia para MacIver que la sociedad se entienda como tal porque previamente se entiende qué es la comunidad, es decir, la sociología es la ciencia de la comunidad. “Dondequiera que los miembros de un grupo, pequeño o grande, vivan juntos, de tal forma que todos ellos participen, no de este o aquel interés particular, sino de las condiciones básicas de una vida en común, podremos llamar a dicho grupo comunidad”³²¹.

- Max Weber planteó la necesidad de limitar el concepto “comunidad” frente al concepto “sociedad”. La sociología para Weber implica la intelección y explicación de las acciones sociales³²². Weber diferenciaba cuatro tipos o formas de acciones sociales, a saber, 1) racional con arreglo a fines –para conseguir algo determinado–; 2) racional con arreglo a valores –para aplicar una moralidad concreta–; 3) afectiva - emotiva –esencialmente subjetiva–, y 4) tradicional –donde se reproducen las

netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, *sub specie communitatis*”. (Lain Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 426.)

³¹⁹ Ibid. p. 398.

³²⁰ Ibid. p. 395.

³²¹ MacIver, R. M. y Page, Ch. H.: Sociología, págs. 310-318. En Lain Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 427.

³²² Max Weber define la Sociología como una ciencia que se propone comprender la acción social mediante la interpretación de su sentido, y explicarla, de ese modo, casualmente en su desarrollo y efectos. Acción, es toda conducta humana -bien consista en un hacer exterior o interior, ya en un dejar de hacer o tolerar- en tanto que el sujeto o los sujetos de esa acción unan a ella un sentido subjetivo. Ahora bien: será acción social toda acción cuyo sentido puesto por el sujeto o los sujetos de la misma, esté referido a conductas ajenas, orientándola hacia ellas en el proceso de su desarrollo. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942. p. 22.)

costumbres del individuo y el grupo. Así una comunidad se fundamenta en un sentimiento meramente subjetivo de unos individuos en relación a otros.

- Talcott Parsons, como indica Laín, denota “las «pautas variables» de la convivencia, cuando estas se realizan en una agrupación comunitaria”³²³. En la agrupación comunitaria cada persona desarrollara un rol y adquiere un estatus determinado. La comunidad como entidad social es dinámica y se adapta a su entorno, tiene o genera unas metas a conseguir, posibilita internamente la integración de cada una de sus partes ya sean personas o subgrupos relacionales, en último término la comunidad debe posibilitar la motivación –intrínseca y extrínseca– de todos los miembros pertenecientes a esa comunidad.
- La investigación conductista para Laín no es una realidad aislada. La conducta es siempre personal, es psicoorgánica, es la conducta de una persona en relación a otras. La comunidad recibe la conducta individual y el individuo recibe la influencia de la comunidad. Luego la comunidad es el lugar en el que se desarrolla un psiquismo humano concreto, consecuentemente la comunidad, la cultura, el grupo humano ejercen sobre cada persona ciertos condicionantes e influencias, para Laín no determinan.

b) ¿Qué impone y qué ofrece la sociología a la filosofía en relación a eso que llamamos “individualidad personal”? Laín destaca cuatro perspectivas:

1. El concepto “individuo humano” en abstracto se explica de diferentes maneras, esto es un hecho. Este concepto se da cuando tal “individuo humano” pertenece a uno o varios grupos sociales.

Es un hecho social que el individuo existe y es en grupo. Laín se sustenta en varias aportaciones clásicas: para Aristóteles somos un animal político, para los estoicos somos un animal comunitario, para las teorías más recientes somos seres sociales, para Kant soy manifestación de un imperativo categórico que solo tiene sentido en relación con los demás, por último durante los siglos XIX y XX psicólogos y sociólogos se ha encargado de mostrar cómo ese “individuo humano” conceptualizado en abstracto por autores anteriores es una realidad empírica, es observable, es objeto de estudio, es cambiante, es dinámico.

³²³ Anexo p. 47.

2. Los datos y conceptos relativos al modo –es decir, el cómo o la manifestación– social de la alteridad humana. El otro puede ser, según Laín, cuantificable, fungible, reductible, peculiar... así lo muestra en “Persona y comunidad”. Profundizando en su obra podemos leer semejante y complementarios modos, en relación al otro como individuo, en *Teoría y realidad del otro* (1961). La relación con el individuo desde un sentido estrictamente sociológico y no como persona en sentido metafísico. Tratamos al individuo como objeto. Los modos de relación en este caso son:

- La abarcabilidad: el otro es un conjunto de características abarcables por mi percepción, tales como altura, color, inteligencia, presencia... son datos que me permiten definir al individuo.
- El acabamiento: percibo al individuo como lo que ahora es y hace. Eso me permite valorarlo. No lo considero como una potencialidad, solo como un ser humano finito.
- La patencia: denota que está presente, lo percibo como se puede percibir un cuadro o un jarrón. Puedo percibirlo desde otro punto de vista, es una cuestión meramente espacial.
- La numerabilidad: aclaro la precisión que hace Laín entre nombrable y numerable. Cuando la persona es un “otro” significativo para mí, entonces es nombrable, pero cuando el individuo es un “otro” no significativo para mí entonces es numerable.
- La cuantificación: ya que el individuo es numerable, consecuentemente la comparación entre individuos es cuantificable. Por ejemplo cuantificamos que un individuo sea más alto que otro, o más veloz.
- La distancia: implica situar al otro como un objeto ajeno a mí. El individuo es una realidad circunstancial, lo observo.
- La probabilidad: “todo lo que no es mío, aunque sea en mí, es para mí realidad probable, no realidad cierta; y así el otro-objeto, en cuanto tal objeto, no puede pasar de ser un ente probablemente expresivo y probablemente intencional y humano”³²⁴.

³²⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 235.

- La indiferencia: la ausencia del otro como objeto nos resulta totalmente indiferente. Cuando un individuo no genera ningún afecto en nosotros su ausencia nos resulta totalmente indiferente.

3. Las descripciones del proceso de socialización del individuo.

Laín menciona: “la necesidad biológica, el lenguaje, la caricia, el binomio premio-castigo, la competición vital y el trabajo... el juego y el deporte. Dentro de la sociedad moderna uno y otro actúan con gran eficacia en la génesis de la noción de “rol”, y por tanto en la adquisición efectiva de la propia socialidad”. (Anexo p. 48.)

Aunque podemos entrever a qué hace referencia, creo que en este caso Laín podría haber sido más explícito y haber, al menos, mencionado las diferencias entre los tipos de socialización primaria y secundaria, y haber matizado los modos diversos entre los diferentes agentes de socialización –familia, grupo de iguales, escuela, trabajo, religión, ejército...– En relación a la familia pone de manifiesto “la necesidad biológica, el lenguaje, la caricia, el binomio premio-castigo”. El individuo adquiere su socialidad y socialización desempeñando un “rol” entorno al que pivota su integración social, ya sea esta académica, laboral o de cualquier otro tipo.

4. ¿Qué relación hay entre “expectativa social” y “acción individual” dentro de la dinámica de las agrupaciones sociales? En este fragmento Laín, no profundiza, únicamente dice qué debería estudiar el filósofo de la sociedad. Considerando la relación individuo-sociedad, la “acción social” o la “acción individual en la sociedad” depende solo del individuo, secuencialmente la “expectativa social” depende del grupo, así mismo, la relación entre ambas genera unas expectativas del grupo frente al individuo y del individuo frente al grupo. En el fondo, la sociología impone y ofrece a la filosofía un conjunto de conceptos y teorías, como la “teoría de la acción social” y el sistema sociológico de Parsons, que deben ser tenidas en cuenta en la reflexión realizada por filósofo de la sociedad.

2.- Exigencia y postulación de la sociología a la filosofía El saber sociológico, en relación al problema persona-comunidad, exige y postula meditación filosófica, ya que la filosofía, desde sus orígenes, ha dado orientaciones a la sociología, aun cuando esta no existía como ciencia, que afectan a su estatuto conceptual y metodológico. Así pues, parece esencial que la filosofía profundice en los estatutos conceptuales y metodológicos de “persona” y “comunidad”.

a) La primera exigencia es la reflexión filosófica en torno a los conceptos “individuo” y “persona”. En este punto creo importante distinguir dos maneras de enfocarlo. La primera es la distinción individuo-persona. La segunda la relación individuo-sociedad. En relación a la primera, Laín realiza un amplio análisis del concepto individuo dentro del primer volumen de *Teoría y realidad del otro*, y de forma sintética explica los modos en relación al otro como individuo, que hemos visto páginas atrás. Ahora se trata de ver los modos de ser persona, que son:

- La inabarcabilidad: cada ser humano particular es incapaz de abarcar la realidad del otro como persona.
- El inacabamiento: la persona no es una realidad con punto final, la persona es una continua creación de posibilidades.
- La inaccesibilidad: no se trata de un acceso cuantitativo, la persona es invisible, inabarcable, insondable... no se puede acceder a ella plenamente.
- La innumerabilidad: la persona es significativa en tanto que la reconozco por su nombre.
- La no susceptibilidad de cuantificación: la persona es esencialmente una y única.
- La no exterioridad: la persona es significativa para mí como persona ya que se revela en mi interioridad.
- La no probabilidad: mi certidumbre en relación a la otra persona es tan evidente como la certidumbre de mi propia realidad.
- La no indiferencia: un individuo es ajeno a mi realidad, me es indiferente. La persona cuya realidad está ligada a la mía y mi realidad ligada a la suya, no me resulta indiferente, ya que hay una vinculación efectiva y afectiva.

Laín toma la “teoría de ser persona” de Zubiri y, junto con las características, distingue las propiedades del ser personal³²⁵.

En segundo lugar, la relación individuo sociedad es analizada desde varios enfoques que Laín enumera en la siguiente secuencia:

1. Si la sociología debe priorizar genética y categorialmente al individuo o a la sociedad.
2. Una sociedad no es un individuo colectivo, tampoco un sumatorio de individuos es una sociedad. Cabe ampliar conceptualmente qué es sociedad y qué es comunidad, teniendo en cuenta la dimensión personal del individuo.
3. Clarificar las aportaciones de Mead en relación a “el *me*, el *I* y el *self*.”
4. La diferenciación entre individuos animales e individuos humanos.
5. La socialización efectiva del individuo personal, propuesta por Parsons.

b) La segunda exigencia es una teoría antropológica y filosófica que otorgue fundamento a la “concepción sociológica de la comunidad”. En ella deben aparecer las siguientes cuestiones fundamentales:

“1ª. Una distinción rigurosa y convincente entre el modo social y el modo comunitario de la relación interhumana, y la consecutiva discusión acerca de si una y otra son mutuamente contradictorias y excluyentes, o sólo constituyen dos polos ideales de un *continuum* real”. (Anexo p. 49.)

Como hemos visto en autores anteriores, en especial, en Tönnies, la relación interhumana tiene un modo comunitario, hay autores como Tönnies que han dado prueba de ello. La dimensión comunal, comunitaria, del ser humano implica necesariamente poseer elementos comunes con otros diferentes a él mismo, ya sea la tierra que se comparte, el río que los limita, o el lenguaje que los comunica. Secuencialmente en el tiempo, hemos visto la importancia del modo social de relación

³²⁵ “1ª La intimidad, una intimidad a la vez psicológica y metafísica, vivencial y transvivencial: el secreto centro de apropiación desde el cual y por el cual puedo legítimamente decir «Yo soy mí mismo» y «Yo soy mío». 2ª La libertad, una libertad a la vez optativa, decisiva, proyectiva, creadora, apropiadora e imperativa; y, por tanto, la responsabilidad. 3ª La inteligencia, una inteligencia más o menos «racional»: muy poco en el hombre primitivo y en el niño, bastante más en el hombre civilizado actual. 4ª La vida, una vida a la vez corporal-orgánica, sentimental, consciente e inconsciente, radicalmente ejecutiva y futurizadora. 5ª La abertura a la realidad de las cosas, de las restantes personas y –bajo forma de religión– a la realidad fundamentante, a Dios”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 271.)

interhumana, sin duda mucho más amplia y menos personalizada, pero no por ello menos significativa en esa relación interhumana; si se quiere, menos personal y más despersonalizada, pero intrínsecamente necesaria para la socialidad humana. Cabe recordar también la aportación de C. Cooley en relación a los grupos primarios y secundarios, comunidad y sociedad respectivamente. No siendo ni contradictorias, ni excluyentes, ni polos ideales, ya que en nuestras sociedades hay diferentes tipos de comunidades y en nuestras comunidades hay diferentes tipos de relaciones sociales. Así pueden ser convergentes, inclusivas y, antes que polos distantes, relación de reciprocidad y circularidad. Así lo expresa Laín: “«Entendemos por grupo una reunión de seres sociales que entablan entre sí relaciones sociales características. Tal y como lo concebimos, un grupo supone reciprocidad entre sus miembros»; «Dondequiera que los miembros de un grupo, pequeño o grande, vivan juntos, de tal forma que todos ellos participen, no de este o aquel interés particular, sino de las condiciones básicas de una vida en común, podremos llamar a dicho grupo comunidad»”³²⁶.

“2ª. Cómo el hombre sigue siendo hombre –si se quiere: de cómo el individuo humano sigue siendo persona– en cada uno de los modos concretos de la actualización de aquella;... cómo en la vida social se funden entre sí lo animal y natural y lo personal y opcional, las determinaciones biológicas de la hominidad, por un lado, y la inteligencia, la libertad y la capacidad de apropiación, por otro”. (Anexo p. 50.)

No son pocos los autores que desde la antropología y la filosofía explican al ser humano como lo que es, un animal, un ser de la naturaleza y en la naturaleza. Nos recuerda Laín que el egoísmo y la simpatía son determinaciones radicales del yo instintivo y sentimental³²⁷. Somos animales gregarios, vivimos en grupo y necesitamos al grupo. Somos esencialmente egoístas y peligrosos para el propio ser humano, como explica T. Hobbes. Estamos determinados biológicamente, físicamente, químicamente a ser lo que como animales somos. Huimos del dolor y buscamos el placer, somos utilitaristas como defiende J. Bentham. Pero a la vez explican la especificidad humana aquellos elementos que lo hacen ser racional, personal, capaz de elegir, inteligente, libre... luego en cierto modo también hay una determinación a ser racional y moral. Aun así podría escoger no serlo, hay una determinación por la cual desde nuestra socialidad no podemos dejar de ser lo que esencialmente somos. Laín nos muestra dos referencias donde la

³²⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 427.

³²⁷ *Ibid.* p. 66.

determinación va más allá de lo material: “Kant veía en la determinación del deber el lado «práctico» de nuestra vida racional, a cuyo lado especulativo o «teórico» pertenecería el conocimiento del mundo. Más radical en cuanto a la función constitutiva de la moralidad, Fichte ve en aquella determinación la condición fundamental de toda conciencia”³²⁸.

“3ª. Una bien razonada explicación de los caracteres propios de la conexión meramente social: numerabilidad estadística, fungibilidad, peculiaridades de lenguaje socializado, modos estrictamente “sociales” en la realización de las pautas de Parsons, juego recíproco de la acción y de la expectativa, modulación del “nosotros” como “otro generalizado”, etc.”. (Anexo p. 50.)

Laín se propone explicar la relación yo-otro, que se convierte en un nosotros y, a posteriori, en una concepción del “otro generalizado”. La relación yo-otro, desde una conexión meramente social ya la ha comentado Laín a través de las diferentes características bajo las que se da esa relación de alteridad (recordemos: numerabilidad, fungibilidad, abarcabilidad, patencia, acabamiento...) Realmente Laín expone, no solo características, sino tres modos de relación con el otro: el otro como objeto, como persona y como prójimo. También hemos visto que no es lo mismo caracterizar al otro como mero objeto que como persona. Lo que parece verosímil es que para Laín, ya sea en estos tres modos y a través de diferentes caracterizaciones, de fondo está presente la teoría de la acción (de Parsons) que debería “servir de base unitaria y normativa para una segunda navegación de la ciencia sociológica” (anexo p. 39). A través de la teoría de la acción Parsons presenta pautas de acción entre individuos: actor o actores de una situación, una situación concreta y unas orientaciones del actor en tal situación. Para Laín la relación yo-otro muestra la relación entre un actor y otro actor. Contextualmente se da una situación en la que se genera un nosotros. Y consecuentemente se desarrolla una concepción del “otro generalizado” que permite al yo (el actor) extraer orientaciones para su relación con la colectividad. Sea cual fuere el modo de relación social –según Laín– el otro como objeto, como persona y como prójimo, siempre estará sometido a las pautas³²⁹ de acción que propone Parsons.

³²⁸ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I. p. 104.

³²⁹ “El sistema social es una trama de roles institucionalizados, esto es, un conjunto de pautas reguladoras, normativamente significativas para el actor, coherentemente con el sistema cultural vigente”. (García Ruíz, Pablo y Plaza de la Hoz, Jesús. “Talcott Parsons. Elementos para una teoría de la acción social”, *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Clásicos de la Sociología*, nº 3, 2001, p. 34.)

4ª. Una precisa conceptualización de las nociones de “estructura social”, “orden social”, “conflicto social”, etc. (Anexo p. 50.)

Laín no es un sociólogo, ni un experto en sociología, como él mismo reconoce en algunos de sus fragmentos de *Teoría y realidad del otro*. Aun así, profundizando en esta obra encontramos algunas de las referencias que él utiliza para clarificar los conceptos que ahora nos ocupan: “estructura social”, “orden social”, “conflicto social”. La relación con el otro se ha explicado de formas diferentes a lo largo de la historia. Nada tiene que ver una estructura social de la Edad Media con las exposiciones lainianas y menos aún con los inicios de siglo XXI. Laín considera que debemos realizar un giro, un cambio de perspectiva, cabe dar una interpretación intelectual a la relación del yo con otro yo. De esta manera podremos pasar de un yo-tú a un nosotros y “construir en ella una visión a la vez personal y comprensiva de este hondo problema metafísico, antropológico y sociológico que es la convivencia de los hombres entre sí”³³⁰. Creo que la triada escogida por Laín responde a un equilibrio tanto conceptual como social. Estructura, orden y conflicto están necesariamente secuenciados puesto que, como veremos a continuación, una sociedad es menesterosa de estructuras –sistemas y subsistemas– que permiten los procesos relacionales y de desarrollo humano. A la vez, e internamente, esa estructura debe tener un orden –no un caos– dentro de cada subsistema o de cada subgrupo; también debe haber orden en una díada formada por dos seres humanos, por ejemplo. Y por descontado, el conflicto social puede aparecer y desarrollarse en cualesquiera circunstancias y relaciones entre diferentes individuos sociales –personas y díadas– o grupos sociales –un subgrupo de personas en relación a otro subgrupo de personas–.

Una de las primeras referencias que utiliza Laín para explicar “estructura social” la extrae de E. Gómez Arboleya en la obra *Historia de la estructura y el pensamiento social*, de 1957, pero sobre todo hace referencia a Julián Marías en su obra *La estructura social*, de 1955. “La vida en sociedad hace posible el efectivo advenimiento del encuentro... La educación infantil, la clase y el grupo social a que pertenecen los individuos que se encuentran y la situación histórica en que se hallan inmersos, harán

³³⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 34.

infinitamente varia la figura de su inicial relación mutua”³³¹. Para Julián Marías una “estructura social” se da dentro de una sociedad, en un espacio y tiempo determinados, con un número de personas también determinado y un conjunto de relaciones individuo-sociedad³³². Anteriormente, Tönnies en *Comunidad y sociedad* analiza el mecanicismo de Comte y el organicismo de Spencer. Analiza el tránsito histórico entre la comunidad y la sociedad, apela a las estructuras primarias de parentesco y vecindad, sustentadas en sentimientos, inclinaciones, tendencias que posteriormente darán paso a relaciones mecánicas, de corte individual y artificiales que determinan una sociedad. En la obra *Principios de sociología*, Tönnies no deja de hacer continuas referencias a diferentes tipos de estructura, desde la individual hasta la supraestructura económica. “Las estructuras comunidad y sociedad se suceden en el tiempo en este orden y solo en este; no son únicamente dos posibilidades de la convivencia humana, sino dos etapas de la realidad social”³³³.

Tampoco podemos olvidar la importante obra de referencia, *El sistema social*, de Talcott Parsons, en ella encontramos un minucioso análisis, conceptualización y desarrollo de todos los tipos de estructuras y de sistemas sociales, de los subsistemas, de los roles y el control social, así como una “formulación de la teoría sociológica general, interpretada aquí como parte de la teoría del sistema social que se centra en los fenómenos de la institucionalización de las pautas de orientación de valor de los roles”³³⁴.

Mostraré alguna referencia, que encontramos en Laín, para explicar “orden social”. Vivir en sociedad implica la relación de una persona con otra, o en sentido más social y despersonalizado, de un individuo con otro. Así el otro puede resultarme ajeno, próximo, más cercano, prójimo... pero ya que está ahí nunca será algo neutro. Cuando Laín habla de orden social, lo hace dentro de un sistema o dentro de una estructura

³³¹ Sobre las ordenaciones sociales que condicionan la forma del encuentro, véase, J. Marías, *La estructura social* (Madrid, 1955). (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 54.)

³³² “La única realidad efectiva en una sociedad es la de las vidas individuales, pero a estas les pasa necesariamente la sociedad, esto es, son constitutiva e intrínsecamente sociales. Las interpretaciones de las cosas, su articulación en una figura de mundo, el lenguaje, los usos, creencias e ideas que me constituyen en mi realidad personal son ingredientes sociales de ella, cuya razón se encuentra sólo en la vida colectiva”. (Marías Aguilera, Julián. *La estructura social, teoría y método*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1955, p. 20.)

³³³ Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942, p. 31.

³³⁴ Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 11.

social. En Laín es muy importante la conexión con el otro en sentido moral. La aproximación de un yo a otro yo, es decir, entre individuo e individuo, o como diría Parsons entre deferentes actores, siempre necesita de un orden, un orden social. “En el amor tendría su fundamento el orden social: así como la gravitación universal de Newton causa y regula mecánicamente el orden físico del universo, del mismo modo el amor entre hombre y hombre daría consistencia y forma a la sociedad humana”³³⁵.

También nos recuerda que el orden social es fruto de una necesidad humana por la cual establecemos pactos, convenios, establecemos normas y leyes a las que nos sujetamos, ya sea por voluntad propia, por un orden jurídico o por obligación³³⁶. Siguiendo las tesis de K. Jaspers, en una sociedad no hay conjunción entre “la objetividad de las estructuras y la subjetividad de las personas que la componen”³³⁷.

Tönnies en su análisis sociológico realiza una mirada retrospectiva y expresa distintos tipos de orden social. Durante un periodo histórico el orden social dependía de la tierra, de la cual todos eran partícipes y de ella se alimentaban, entre todos la cuidaban como bien común. En otro tiempo el orden social era fundamentalmente teocrático. Con el liberalismo y el capitalismo frente a la antigua comunidad, claramente vemos que son muy distintos los órdenes sociales de la antigua comunidad frente a la nueva sociedad. Así, el orden social en el campesinado y el orden social del capitalismo son radicalmente opuestos. El campesinado se fundamenta en la propiedad comunitaria de la tierra mientras que el capital se sustenta en la acumulación pecuniaria individual³³⁸. Así aparece en cada periodo histórico y social un tipo distinto de orden social, ya sea comunal, teocrático, liberal, capitalista, socialista... entre otros.

³³⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 67.

³³⁶ “La ordenación de la sociedad adviene en virtud de un convenio basado sobre la conciencia general del interés común de todos los hombres que componen aquella, y desprovisto, por tanto, de todo carácter de promesa. De este convenio nacerían las ideas de propiedad, derecho y obligación, fundamentales para la constitución de un orden social estable”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 69.)

³³⁷ “El orden social otorga al individuo apoyo y savia, no plenitud vital; y así, esa irreductible tensión polar entre la subjetividad y la objetividad debe al fin ser vivida como fracaso y obliga al hombre a afirmarse —lúcida o turbiamente, según los casos— como libertad personal e incondicionada; esto es, como sí-mismo”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 335.)

³³⁸ “La situación jurídica actual señala una nueva y muy diferente contradicción entre el derecho privado vigente y las aspiraciones de una gran masa que sufre y pide equidad; aspiraciones que sólo pueden ser satisfechas por una nueva y sistemática legislación orientada hacia un orden social de formas sociales”. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942. p. 278.)

En el *Sistema social* de Parsons, el orden social estará en relación a –al menos– dos actores y una situación. Así, el orden social viene determinado por los términos de intercambio que establecen los actores, es decir, las personas. Ese orden social se da en relación a lo que es intercambiable, ya sean bienes, posesiones, mercancías, productos, servicios... o cualquier otra realidad. Cabe recordar, por ejemplo, algún autor de las teorías del pacto social, como T. Hobbes o J. Locke. En palabras de Parsons el orden social viene determinado por “la institucionalización de los derechos a esas posesiones, es decir la institución de la propiedad”³³⁹ privada sobre un bien.

Mostraré alguna referencia, que encontramos en Laín, para explicar “conflicto social”. El conflicto parece algo inherente al ser humano. Tal es así que parte de la historia de la humanidad se explica en relación a los conflictos que se han desarrollado en los diversos grupos humanos a lo largo del tiempo. Existen conflictos entre grupos distintos, en diferentes espacios y tiempos históricos, en estados, naciones y culturas muy diferentes, conflictos ideológicos, políticos, económicos, religiosos, por el poder, por el territorio, por recursos, por personas... en definitiva, todos ellos, conflictos sociales. El conflicto puede estar encarnado en una estructura social, en un sistema, en un subsistema, en una clase social, entre clases, intra clases o en una diada.

Algunos autores muestran el conflicto como una necesidad social, algo que hace crecer y evolucionar a la propia sociedad y las personas que en ella viven. Por recordar un ejemplo clásico, cabe mencionar a Marx y Engels, por quienes la lucha de clases es el motor de la historia. Luego el conflicto social generado por personas sobre otras personas ha posibilitado la mejora social, la reducción de la conflictividad, pero no la desaparición del conflicto, ya que de manera distinta y mejorando tiempos pasados siguen existiendo en nuestros días conflictos sociales.

Tönnies recuerda que el conflicto es algo que aparece en el ser humano desde la infancia³⁴⁰ y suele alargarse y proyectarse en la vida adulta a través de la propiedad y la

³³⁹ Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 78.

³⁴⁰ “Ya en la vida infantil observamos fácilmente el contraste entre la amistosa posesión y goce de valores comunes, y el “querer solo para sí” o el “querer más”, que se convierte a menudo en motivo de disputa y gritería. En tales casos el conflicto suele resolverlo, aunque sólo sea por poco tiempo, el poder superior y la autoridad de la madre, del padre o de otra persona mayor respetada y temida por los niños. En el fondo, no ocurre otra cosa en la vida de los humanos adultos”. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942, p. 165.)

pertenencia. Parsons recuerda que en un sistema social el conflicto suele aparecer por un problema clave, el poder. “La propia definición de poder, de Hobbes, dice: «los medios presentes de un hombre para conseguir cualquier bien futuro»”³⁴¹. Dentro de un sistema social, el conflicto suele darse, frecuentemente, por la posesión del poder, ya sea este económico o político. Los conflictos sociales pueden solventarse, permanecer latentes, estancados, generar nuevas situaciones; pueden darse de forma grupal o personal, pueden tener diferentes objetos de discusión y diferentes aspiraciones. Parece que la historia nos ha mostrado miles de conflictos que se suceden y superan. Creo no equivocarme al afirmar que en la continuada relación interhumana la superación de un conflicto, sea por cualquier mediación, genera una especie de dialéctica en la superación de los conflictos. Dentro del subsistema social de la atención sanitaria, Laín comenta diferentes formas de conflicto social que pueden darse en la relación médico-enfermo. Plantea la pregunta inicial ¿Puede acaso ser procurado sin conflicto el bien de una persona, en cuanto tal «persona»?³⁴². Laín considera diferentes conflictos: el posible conflicto entre la persona y la sociedad, cuando la persona no quiere reincorporarse a su tarea social; conflicto entre objetividad y subjetividad médico-enfermo; conflicto entre la declaración y la ocultación de la enfermedad, entre otros.

Dentro del subsistema que está tratando, la sanidad como subsistema social, Laín hace una referencia a Parsons, quien intenta aclarar la relación médico-paciente: “la relación médica será en principio el resultado del mutuo engarce entre las expectativas institucionalizadas del enfermo y las del médico. Si ambas son las vigentes en la sociedad a que uno y otro pertenecen, la relación entre ellos será sociológicamente correcta; en otro caso, se constituirá en fuente de conflictos sociales”³⁴³.

5ª. En [complementario] contraste... una doctrina acerca de la realización de la comunidad, sea ésta modo de convivir o grupo humano dotado de circunscripción espacial. Enunciaré algunos de sus temas: diversa personalización de los miembros individuales en la convivencia comunitaria; forma del “nosotros” en ella (yo-tú actual o yo-tú potencia); características del lenguaje; tipos de la espacialidad del grupo; especificación de la “estructura relacional”, del “orden” y del “conflicto”, cuando tienen un grupo comunitario como sustrato; versión “comunal” del juego acción-expectativa y de las pautas de Parsons, etc. (Anexo p. 50.)

³⁴¹ Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 122.

³⁴² Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 209.

³⁴³ *Ibid.* p. 219.

En este fragmento me interesa resaltar la díada de palabras personalización-comunitaria. En este caso es nuclear mostrar a través de diferentes mecanismos sociales que la clave es personalizadora y comunitaria. El individuo en tanto que una entidad social es impersonal, la relación con el otro como mero objeto es cuantificable, numerable... Laín, como personalista, remarca la dimensión personalizadora de la sociedad y previamente de la comunidad. Nuestra vida es comunitaria y consecuente y recíprocamente personalizadora. Todos los medios establecidos entre una y otra serán fuente, tránsito y fin de personalización y vida comunitaria. Todas las situaciones mencionadas por Laín serán situaciones de personalización, la construcción de la relación yo-tú³⁴⁴ o yo-él³⁴⁵ implica la personalización mutua y recíproca en esa díada. El nosotros se convierte en un yo y tú, o en un tú ante mí y yo ante ti. En esta relación cabe marcar la diferencia entre presencia y significatividad; ya que la presencia de uno ante otro implica la presencia de otro ante uno, pero la significatividad no requiere necesariamente de la presencia física, podría ser solo una presencia mental o intelectual, es decir, algún él puede ser significativo para mí, aunque ese él no lo sepa y no esté presente.

Laín desarrolla ampliamente la relación yo-tú, yo-él, “nosotros” (yo-tú actual o yo-tú potencia), en su obra *Teoría y realidad del otro*. Realiza un amplio análisis a través de las aportaciones de diferentes autores relevantes tanto en el saber filosófico como en la ciencia sociológica. Mostraré algunas de las aportaciones más significativas.

Martin Buber realiza una gran aportación a través de su obra *Yo y Tú*, publicada en Buenos Aires en 1956. En ella distingue la relación yo-tú y la relación yo-ello; lo genuino de la relación yo-tú no es la contemplación del otro, sino el conocimiento íntimo, que del otro, yo pueda tener, es decir, me dice algo a mí; lo genuino de la

³⁴⁴ “Siendo «yo» el uno y «tú» el otro, ambos nos pertenecemos inmediatamente «uno-a-otro». Solo «tú» puedes ser el «mío», como solo «yo» puedo ser el «tuyo». La relación yo-tú es una relación singular; lo cual no quiere decir que para cada yo haya un único tú. Ni «nosotros» estamos auténticamente uno-con-otro, ni, por supuesto, «se» está uno-con-otro; sólo «nosotros dos», «tú y yo», podemos estar uno-con-otro”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 362.)

³⁴⁵ “Recordemos las vigorosas palabras de Ortega: «El yo nace después del tú y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, que tiene la insolencia de ser el otro» (O. C, VI, 380). Heme aquí ante el otro, ante un «otro» que puede serme tú o él, que todavía es, si vale decirlo así, un tú-él. Yo me soy yo, y el otro me es tú-él, una realidad intencionalmente expresiva que es pudiendo serme tú y pudiendo serme él. Algo está pidiendo de mí esta realidad: ya he dicho que el encuentro interhumano es por esencia petitivo”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol II, p. 117.)

relación yo-ello únicamente hace referencia a un objeto dotado de cualidades meramente objetuales, concretas y específicas. Así en la relación yo-tú habrá personalización –libertad y originalidad– en cambio en la relación yo-ello solo se trata al individuo como objeto³⁴⁶.

Max Scheler expresa que ya desde niños la relación yo-tú consiste en la integración de esa otra persona en un nosotros. Así lo referencia Laín: «aprehendemos nuestro propio yo sobre el fondo de una conciencia omnicomprendiva que se va atenuando cada vez más, y en la cual se dan como contenidos suyos, en principio simultáneamente, el ser del yo y la vivencia de todos los otros»³⁴⁷. La afectividad inicial, la vida, el pensamiento... llevan al ser concreto, un yo, a constituirse y constituir su vida completa como una comunidad, como un nosotros integrado.

Gabriel Marcel escribió *Homo viator* en 1944, donde plantea la relación con el otro, con un tú, argumenta que nuestra relación es la de disponibilidad. Estar disponible en el otro, para el otro, para ese tú, implica una actitud de donación al otro. Es una apertura a la transcendencia del otro que se hace significativo en mí. Esa apertura al otro es lo que Marcel llamaba “alma disponible”³⁴⁸.

Para Jean Paul Sartre el ser del hombre, el ser humano, es un ser-para-sí y también un ser-para-otro. Laín comentando a Sartre lo expresa de la siguiente manera: “yo tengo necesidad de otro para aprehender todas las estructuras de mi ser, el *para-sí* remite al *para-otro*. El ser del hombre es «ser-para-otro», además de «ser-para-sí»³⁴⁹. Ya sea desde una perspectiva realista o desde otra idealista, la real existencia de un “otro” ajeno a mí, no es más que la constatación de que existe algo que no soy yo. Esta realidad no implica darle importancia a la persona, solo implica constatar que existe otro ser que no soy yo, como podría constatar que existe otro ser, por ejemplo, una piedra, que tampoco soy yo, y que es totalmente ajena a mí mismo. “Pero acontece que el hombre es hombre

³⁴⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 261.

³⁴⁷ Ibid. p. 232.

³⁴⁸ Ibid. p. 327.

³⁴⁹ Ibid. p. 348.

«en acto» no siendo según su propio en-sí, rebasándolo, trascendiéndolo; lo cual nos indica que el ser del hombre consiste, por lo pronto, en un anonadamiento^{350»351}.

Martin Heidegger también nos habla de la realidad existencial yo-tú. Se da la vinculación entre dos personas, dos seres que existen y co-existen, ambas personas son realmente y ontológicamente distintas, así matiza Heidegger el valor del concepto «entre»³⁵², pero ello no implica una relación de personalización. La vinculación entre un ser y otro puede ser colateral, puede ser temporal pero no necesariamente implica un nosotros. Puesto que conocer que hay otro –re-conocer al otro– no requiere tratarlo como un tú, que deriva en un nosotros.

En lo que estamos tratando, la relación yo-tú, explica Laín que hay dos maneras de expresar: la primera implica una dimensión personal y espiritual propia de autores como Scheler y Buber; la segunda reconoce la existencia y co-existencia propia de Marcel, Sartre y Heidegger, entre otros.

Un segundo elemento importantísimo en la personalización comunitaria es el uso del lenguaje³⁵³. Partimos de un yo que tiene capacidad para pensar, y de un tú que también tiene la misma capacidad. Cabe reconocer la misma capacidad de un ser y del otro. Ahora es necesaria la acción recíproca de la comunicación entre un ser y el otro. Es la relación entre un yo-tú que se comunican y utilizan un lenguaje común, es una comunicación, es una común acción entre los dos. El lenguaje no solo intercambia sonidos, palabras, conceptos, significados... sino que es la condición de posibilidad de

³⁵⁰ “Anonadamiento para Sartre significa que el sujeto humano es el anonadante-anonadado, porque «surge de un anonadamiento del en-sí que él es (su realidad psicofísica) y como negación interna del en-sí que él no es (el mundo en torno)»”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 351.)

³⁵¹ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 350.

³⁵² Ibid. p. 272.

³⁵³ “Lipps aplica muy cuidadosamente su doctrina al análisis de la comunicación verbal. Operan en nosotros, según él, dos tendencias instintivas complementarias: la que nos mueve a expresar mediante sonidos nuestras vivencias y la que nos impulsa a imitar elocutivamente los sonidos verbales percibidos. El mutuo juego de estos dos instintos permitiría explicar psicológicamente el origen del lenguaje y la estructura interna de la relación coloquial. Desde el punto de vista de mi yo, y en cuanto a su mecanismo psicológico, el diálogo queda reducido a ser expresión sonora de una impatía a la vez intelectual, perceptiva, afectiva y volitiva. La lógica no sería sino la forma racional y abstracta de una interior dinámica de instintos y vivencias elementales. «En la palabra que oigo –escribe Lipps– no vivo una necesidad lógica, sino una coacción psicológica de representarme, juzgar, querer o sentir algo; y no una exigencia lógica, sino... un requerimiento que me propone el uso del lenguaje». Leitfaden der Psychologie, 2.” ed., pág. 205”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, Vol I, p. 172.)

una relación personal y comunitaria a la vez. La importancia del lenguaje no radica en identificar objetos, hechos o situaciones, sino en posibilitar relaciones. Esa es la clave de la acción humana entre un yo y un tú, la relación que se establece a través de la comunicación.

El lenguaje es un signo convivencial de todos los pueblos, culturas y naciones; más aún lo será de la comunidad. El lenguaje en la relación yo-tú o yo-ello se transforma en dialogo –que es una forma de encuentro– y la relación socializadora de ese diálogo entre dos individuos desconocidos –que se encuentran– los convierte en una comunidad de hablantes. El uso del lenguaje en una relación personal y comunitaria implica un proceso de personalización. La filosofía del lenguaje, la teoría de conocimiento y los enunciados éticos han dotado a la antropología filosófica de una poderosa herramienta epistemológica, “en el sentido de aguzar las actitudes y exigencias ante la formulación de la verdad... a través de ella se impone a todo lo más serio de la actual filosofía del hombre. Aunque no se llegue a aceptar que el único terreno firme del conocimiento humano hay que buscarlo en su realidad sólida, designable en el espacio y el tiempo, esta apreciación de los analistas del lenguaje habrá de marcar profundamente cualquier trabajo actual sobre filosofía del hombre que aspire a ser reconocido como válido”³⁵⁴.

Este listado, que he secuenciado y comentado, refleja algunas de las exigencias más importantes que desde la filosofía cabe ampliar en relación al concepto comunidad.

c) La tercera exigencia filosófica es una teoría del dinamismo general de la realidad, que pueda aplicarse a las personas que viven en sociedad y a los grupos y subgrupos que se forman en las distintas estructuras sociales. Para conseguir dar explicación verosímil, Laín vuelve a anclarse en uno de sus maestros fundamentales, Zubiri.

“...sólo podrá dar respuesta suficiente una teoría del dinamismo general de la realidad y de sus diversas modalidades, según los distintos niveles y modos de operación de la realidad misma... podrán ser satisfactoriamente explicadas cuestiones como las siguientes: diferencia y correlación entre la “vida social” y la “vida histórica”, nexos entre la acción social del individuo y la del grupo, índole propia de la competición en las sociedades humanas, dinámica de la relación ecológica, etc. (Anexo p. 50.)

³⁵⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Historia universal de la medicina*. Barcelona: Salvat editores, 1972, Tomo VII, p. 107.

Clarifico a continuación algunas posiciones zubirianas que desde *Estructura dinámica de la realidad* pueden orientar algunos conceptos fundamentales presentados por Laín en este fragmento.

La vida social cobra sentido en sociedad y cobra sentido en tanto que cada ser humano es un yo concreto en esa sociedad. Cada yo es un yo concreto y determinado, es una realidad distinta a cualquier otro yo, pero cobra sentido no solo por su ser particular, sino por su realidad con el otro, con otro yo, en una relación comunal y etérea. Por otro lado, la vida histórica no es la de un sujeto particular, o la de un individuo aislado del grupo. La vida histórica de todo un grupo humano, sea de la dimensión que fuere, es a la vez una vida psicoorgánica, una vida genética, una vida evolutiva, una tradición comunal; una transmisión de todos los momentos estructurales, socioculturales, particulares y de carácter formal que definen a toda una comunidad en un momento de la historia y en su historia. La vida social y la vida histórica son ontológicamente dos realidades distintas, aunque ambas son dinámicas y ambas tienen una correlación de interdependencia bidireccional y recíproca, donde, por ejemplo, un yo concreto y particular hace historia desde su realidad particular y social, y la vida histórica modela a ese yo particular.

La acción social del individuo es de suyo la acción de una persona concreta, de una biografía concreta que afecta e influye a otras personas. La acción de un individuo en una sociedad es una historia biográfica que influye en otras biografías. En cambio, la acción social del grupo no es una cuestión personal sino, todo lo contrario, es impersonal. Así se puede establecer, aunque parezca extraño, un nexo entre la personalización de un yo biográfico y la impersonalización de ese mismo yo en un momento histórico de un grupo social³⁵⁵.

La competición entre las sociedades humanas no tiene nada que ver con la pugna o rivalidad entre grupos humanos. En este sentido el origen del concepto, lo que compete a, o la competencia de, hace referencia a la capacidad que tiene la propia sociedad para

³⁵⁵ “Modalmente, la biografía personal se opone a la historia tanto social como biográfica. Pero dimensionalmente, la biografía personal es tan historia como la historia social y la biográfica. Recíprocamente, biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia”. (Zubiri Apalategui, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, *De Realitas I*, 1972-1973, p. 33.)

desarrollar la función o las funciones que le son específicamente propias. Laín sigue la terminología zubiriana para fundamentar la sociedad en un *phylum* original al que pertenece un individuo; la transmisión entre individuos se convierte en algo genético como engendrados de vida particular, llegando así a lo que es más social, es decir, la convivencia entre diferentes individuos. Aunque desde la propuesta lainiana sería más acorde hablar de comunidad que no de sociedad, y atendiendo a que Zubiri establece la misma diferencia en *Estructura dinámica de la realidad*³⁵⁶, ambos sostienen que lo propio y característico de la sociedad es su dimensión estructural. Por tanto, la estructura social permite a la persona ir de sí misma hacia los demás y que la relación con los demás influya en la persona particular, como un individuo social. Luego lo substancial es la persona y lo estructural es la sociedad.

En este fragmento la última referencia es para la dinámica de la relación ecológica. El fundamento lo hayamos en Zubiri. El dinamismo implica cambio, devenir, diferencia espacio temporal; la relación establece vínculos de acción entre unos seres y otros, en este caso uno de esos seres es el ser humano; y ecología hace referencia explícita al origen etimológico de la palabra, ya que ecología procede de “oikos” *οἶκος*, que se traduce por casa, casa donde se vive, o casa común. “Eso es lo que permite la asociación de vivientes entre sí, pero además el aislamiento de unos grupos de vivientes respecto de otros”³⁵⁷. Aplicable no solo a todos los vivientes y a todas las especies de seres del mundo, sino aplicable también a grupos humanos en relación o no relación con otros grupos humanos.

3.- Algo impone y ofrece la sociología a la reflexión filosófica, y algo exige y postula la sociología a la filosofía. Este fragmento es una especie de recopilatorio de lo que ya ha sido tratado en el punto 9.2. Sociología y Filosofía. Mencionare únicamente lo esencial ya sea como comentario o como referencia.

a) La filosofía de Zubiri nos explica cómo el ser humano es individuo y persona. Es una realidad individual y social; forma parte de una comunidad y atiende al prójimo.

³⁵⁶ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 254.

³⁵⁷ Ibid. p. 170.

b) De las múltiples escuelas sociológicas mencionadas y que explican la realidad social del ser humano, Laín concibe la relación social del ser humano como “vinculación y habitud de la alteridad” siguiendo a su maestro Zubiri³⁵⁸.

c) Cuando afirmamos que el ser humano vive socialmente impersonalizándose, no se quiere decir que sea impersonal o despersonalizado. Desde la filosofía de Zubiri, impersonal es un modo de ser, de actuar personal, reducido a un ser y un actuar de la persona³⁵⁹. La impersonalización es una manera de explicar la convivencia entre diferentes personas en el seno de una comunidad.

d) Así el conjunto de personas que se personaliza o impersonaliza frente a los demás en una relación social o de comunidad, si además está enmarcada dentro de un área determinada, entonces poseen una “vida en común”. La vida en común es la base y fundamento de la comunidad en la que personas, seres humanos, establecen una relación yo-tú. Se personalizan e impersonalizan continua y dinámicamente, ya sea esta relación en una parte de una ciudad, en un pequeño municipio o en una comunidad convivencial siempre se establecerán estos dinamismos.

e) El dinamismo de lo real establecido por Zubiri ayuda a la historia y a la sociedad. No únicamente en su referencia a lo humano y personal o desde lo social y comunitario. Cabe recordar que lo social en sentido amplio es impersonal y lo comunitario es personal, sino también en la dimensión ética pues la sociología tiene como deberes, en primer lugar, conocer científicamente a la sociedad y en segundo lugar, ayudarla en su perfección y progreso.

³⁵⁸ “La habitud -esta voz es un latinismo-, en griego se dice ἔξις. Hay una habitud. Habitud no es costumbre o hábito. Una habitud es un modo de habérselas con las cosas. Un modo primario de habérselas con ellas, ὅπως ἔχει, diría un griego. Y este modo de habérselas con ellas es aquello dentro de lo cual se inscriben todos los mecanismos de suscitaciones y de respuestas de un ser vivo”. (Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 173.)

³⁵⁹ “Son, según vimos, dos puntos de vista esencialmente distintos. Por un lado, la acción es un momento de la vida personal, esto es, un momento de la autoposesión de la realidad física «mía», en el todo de lo real. Entonces es una acción *personal*. Pero puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. Entonces ya no es una acción personal, sino tan sólo una acción *de la persona*; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción de «ser-personal» a «ser-de-la-persona» Por esta reducción, como vimos, la acción es impersonal. La acción continúa siendo «de la persona», pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad. La impersonalidad no consiste, repito, en una supresión del carácter de persona, sino que es una modalidad de ella. Por eso es por lo que los animales, como dije, no son impersonales; son sólo apersonales”. (Zubiri Apalategui, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, *De Realitas I*, 1972-1973, p. 30.)

9.3.- Sociología y Medicina

Este subapartado, Sociología y Medicina, lo inicia Laín con una suerte de introducción estructurada en tres párrafos no exactamente coincidentes con los tres puntos que luego se desarrollan en el propio subapartado. En el primer párrafo intenta definir qué se entiende por medicina y más concretamente por medicina como subsistema social.

“El término “medicina” no es unívoco. Aparte su popular sinonimia con “medicamento”, significa... dos cosas: el arte de curar y prevenir las enfermedades... y la amplia y compleja institución social en que la práctica de ese arte y el cultivo de esta ciencia cobran realidad. Tan amplia y compleja es dicha institución, que para nombrarla sería más exacto hablar de un “subsistema social”. (Anexo p. 53.)

En el segundo párrafo retoma la idea de que la sociología es una ciencia joven a mediados del siglo XX. Pero serán de mayor calado argumentos por los que la historia y concretamente la historia de la medicina no se han ocupado con suficiente rigor de la relación sociología-medicina. Solo a mediados de siglo XIX se inician estudios serios sobre temas medico-sociales.

“...sólo bien entrado el siglo XIX comenzarán a aparecer estudios medico-sociales metódicamente realizados (Turner Thackrah, Chadwick, Villermé) y será considerada la medicina como una verdadera “ciencia social” (Virchow, Salomon). Por tanto, sólo desde entonces comenzará a descubrirse en medicina la importancia y la consistencia de los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad”. (Anexo p. 53.)

Y en el tercer párrafo explica que en la tercera parte del libro *Persona y comunidad* se abordará ampliamente la medicina como ciencia social. En este trabajo será abordado en el capítulo 10.

“En la Tercera Parte de este libro será examinada... la presencia de esos problemas en el pensamiento y en la praxis de la medicina contemporánea. A continuación, se intentará situar lo que de tal examen resulte dentro del sistema filosófico-sociológico... Ahora voy a mostrar cómo por sí misma... es y no puede no ser ciencia social la medicina”. (Anexo p. 53.)

9.3.1.- El hecho primario de la medicina es la enfermedad

Argumentar, como indica el título precedente, que “el hecho primario de la medicina es la enfermedad” parece a simple vista una perogrullada. ¿Qué pasaría si no hubiese enfermedad, si no hubiese medicina o ciencia del cuidar y sanar? Evidentemente si no hubiese enfermedad no tendría sentido que existiese la medicina como arte para solucionar algo que no existe. Pero algo muy distinto sería lo contrario, podría haber enfermedad y que no existiese la medicina como arte del cuidar y curar; esto sería dramático. Ahora bien, el ser humano en su evolución y capacidad ha observado la dolencia, la fractura, la patología, el malestar... y como individuo y grupo, ávido de conocimiento, ha sido capaz de generar progresivamente recursos para solventar o mitigar las dolencias que aquejan a nuestra especie y consecuentemente a otras.

La enfermedad, el desorden psico-orgánico, la dolencia es personal, es intransferible, es individual. Únicamente se convierte en algo social cuando requiere de otra persona, en este caso el médico. Así por ejemplo dice Laín:

“...en tanto que orgánica, la enfermedad es individual... los dos momentos de su realidad que ante todo importan al médico, la estructura de su génesis y la configuración de su cuadro sintomático”. (Anexo p. 54.)

Ya que el hecho primario de la medicina es la enfermedad, igual de primaria y necesaria es la relación médico-enfermo. “Nada hay más fundamental y elemental en el quehacer del médico que su relación inmediata con el enfermo; nada en ese quehacer parece ser más permanente”³⁶⁰.

Laín realiza un breve análisis de la enfermedad en tanto que esta primero se da en forma orgánica, a la vez que se concreta en un individuo particular a través de un modo psico-orgánico y finalmente se manifiesta en una realidad social incardinada por ese individuo. Para ello vamos a diferenciar estos tres momentos de la enfermedad con tres expresiones clave que utiliza Laín, a saber: Phylum, Psico-orgánica, y Relación cuadro clínico y clase social.

³⁶⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 13.

Con la expresión “Phylum” en su origen zubiriano: “El hombre, el phylum humano, es una evolución rigurosa y formal del homínido, como el homínido es una rama rigurosa y formalmente evolutiva de todos los antropomorfos”³⁶¹, Laín engloba a todos los individuos de una misma especie que pueden padecer y desarrollar una patología. Cualquier ser humano independientemente de su lugar de origen, sexo, edad o condición puede desarrollar cualquier patología común a todos los seres humanos, ya que formamos parte del mismo tronco común en nuestro proceso evolutivo. En un sentido más amplio también podemos compartir patologías con seres de otras especies, haciendo así patente la animalidad del ser humano y las endemias compartidas. Así lo muestra en el siguiente fragmento:

“...todos los individuos de la especie pueden padecer la enfermedad en cuestión; por lo tanto, una esencial referencia al *phylum* humano”. (Anexo p. 54.)

Con la expresión “Psico-orgánico”, Laín denota que somos algo más que un ser únicamente orgánico. El ser humano es materia orgánica, como puede ser orgánica una conífera o un gato, pero nuestro psiquismo³⁶², un psiquismo sensitivo, permite a ese ser humano que somos analizar y sentir el mundo que le rodea de forma diferente a como lo hacen otros seres.

“...en el estado psico-orgánico sano opera una determinada causa dispositiva, integrada a su vez por un momento génico, otro gestativo y otro educacional a que la persona en cuestión se haya visto sometida. (Anexo p. 54.)

Mi génesis como perteneciente a un *phylum* particular, mi génesis en tanto que humano particular y el conocimiento que tengo desde mi ser orgánico y psico-orgánico generan una cantidad de conocimiento que permite mi intelección frente a un cambio de estado. Es decir, pasar de un estado de ser sano a un estado de ser enfermo. Todo este proceso,

³⁶¹ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 212.

³⁶² “Queda ahora el otro aspecto del psiquismo. Toda evolución es innovación en algún sentido. Y la innovación (que innegablemente lo es) de la inteligencia en la escala zoológica está unívocamente determinada por las transformaciones de toda la serie. Porque, efectivamente, la inteligencia no sólo no entra en juego, sino que no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie. Una especie de idiotas sería inviable. La inteligencia es un factor biológico de estabilización de la especie, como es un factor biológico de respuesta adecuada en cada uno de los individuos”. (Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 213.)

en palabras de Laín, no solo es psico-orgánico, también es genético y más específicamente gnosogenético. Esta expresión es más amplia y globaliza a las anteriores. Laín dedica la lección cuarta de su libro *El estado de enfermedad* a describir y analizar la nosogénesis³⁶³.

En tercer lugar, con la expresión “Relación cuadro clínico y clase social”, entrecruza Laín el modo de responder un enfermo ante su dolencia y el modo en que su proceso de socialización le ha hecho sentir y manifestar la propia dolencia. Laín entra en una interpretación sociológica. El enfermo no solo es una persona que tiene una dolencia, sino que esa dolencia es orgánica, psico-orgánica, phylética, genética, gnosogenética y además modelada por el entorno social en el que se desarrolla el enfermo. Laín nos propone que el sentir la enfermedad es algo que se aprende en sociedad, que se transmite en los grupos sociales, urbanos, comunitarios y familiares.

Laín define el cuadro clínico de una enfermedad como:

“la particular vivencia de ésta y el modo de responder el paciente al hecho de sentirla”. (Anexo p. 55.)

En este modo de entender la enfermedad la transmisión social hace que vivamos de manera distinta una patología en función de cómo se nos ha transmitido no solo la patología sino también la manera de sentirla. Así, por ejemplo, no es lo mismo hablar de la muerte con naturalidad y cotidianidad en la familia que tratarla como un tema tabú. También sociológicamente nos dice Laín que hay patologías que se dan en unos grupos humanos y en unas clases sociales con mayores proporciones que en otras, por ejemplo:

“La investigación estadística (Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Noruega, África del Sur, Indonesia) ha demostrado la existencia de cierta relación entre la frecuencia de la morbilidad tumoral y la clase social de que el enfermo es parte: el cáncer de estómago es más frecuente en las clases económicamente bajas; los cánceres de colon y de recto, en las clases económicamente elevadas; el cáncer de pulmón y el de cuello uterino, en las clases inferiores; el de mama, en las

³⁶³ “Dentro del marco de una Antropología médica –cuyo tema es, lo repetiré una vez más, el conocimiento científico del hombre en cuanto sujeto enfermable y sanable–, el problema de la nosogénesis debe desplegarse en dos cuestiones sucesivas: 1.ª ¿Cómo tiene que estar constituida la realidad del hombre para que en ella pueda producirse el cambio de estado que llamamos «enfermedad»? Es el problema de la relación entre la salud y la enfermabilidad del hombre. 2.ª ¿Qué es lo que pasa en la realidad del hombre cuando lo que en ella pasa es la vicisitud que llamamos «enfermar»? Es el problema antropológico de la nosogénesis. A él vamos a consagrar esta lección”. (Laín Entralgo, Pedro. *El estado de enfermedad*. Madrid: Editorial moneda y crédito, 1968, p. 83-84.)

altas. No cabe la duda: en la causa dispositiva y en la causa externa de las enfermedades existe siempre un momento de carácter social”. (Anexo p. 55.)

9.3.2.- El enfermo como persona

En el punto anterior Laín ha tratado a la persona enferma en relación a un cuadro clínico, a una clase o grupo social y desde una perspectiva psico-orgánica. Todo ello ha sido desarrollado a lo largo de la historia desde las técnicas concretas de cada época y con los estigmas que la sociedad ha proyectado sobre las personas enfermas, es decir, como sujetos enfermos, o como individuos enfermos, pero no como personas enfermas. Recordemos cómo en algunos momentos de la historia la enfermedad era sinónimo de marginación social o de castigo sobrehumano. Así escribe Laín:

“Antes hemos de considerar otro hecho: que, si por su esencial condición de hombre siempre el enfermo ha sido “persona”, sólo en nuestro siglo se ha comenzado a verle y a tratarle técnica y científicamente como tal”. (Anexo p. 56.)

El ser humano es esencialmente persona³⁶⁴, pero para ello debemos partir de un presupuesto personalista. Para ello, tanto el colectivo médico como los pacientes deben coincidir ontológicamente en su ser, en tanto que persona individual, y en el mismo tratamiento del ser del otro, en tanto que también es persona. Laín propone que esta “nueva” manera de conceptualizar al enfermo como persona empieza a cobrar relevancia a finales del siglo XIX.

“Todo se concitaba entre 1880 y 1900 para que el enfermo, precisamente en tanto que tal enfermo, fuese considerado como [“persona”, y no sólo como] “objeto menesteroso de diagnóstico y tratamiento”; [y] en esto tendrán uno de sus más arduos escollos los nuevos modos de la asistencia médica. Lo cual nos lleva a contemplar cómo los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad se plantean hoy en la más central actividad de la medicina: el diagnóstico y el tratamiento del enfermo”. (Anexo p. 57-58.)

Para Laín tiene sentido tratar al individuo enfermo como persona. Una persona es un ser autónomo que habla de sí mismo; es, según la clásica definición, un ser a la vez

³⁶⁴ “El hombre es por esencia persona. Ser persona existente es la esencia del hombre. Objetivando al otro, relacionándome con él. Si yo quiero, por tanto, tratar a otro hombre conforme a lo que él en sí mismo es, habré de entablar con él una relación interpersonal”. (Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 237.)

substancial, individual y racional; es un ser con dignidad y no un medio. Laín es un personalista, personaliza al enfermo que tiene ante sí, ya que la única manera de entender y ayudar al doliente es entender su personalidad. Una personalidad inserta en una persona concreta en su situación social, en su grupo conviviente.

9.3.3.- La relación médico-paciente

Es innegable que desde el momento en que dos personas interactúan, ahí se da una relación. En el documento objeto de nuestro estudio, la relación se da entre una persona enferma y una persona sana (su médico), que pretende sanar a la persona enferma, que debe conocer a la persona enferma y debe posibilitar diagnóstico y recuperación. Sea como fuere hay relación; lo que ahora interesa es la naturaleza de esa relación. Para ello Laín plantea dos interrogantes:

“¿hasta qué punto y de qué manera es social la relación entre uno y otro?; ¿hasta qué punto y de qué manera es personal esa relación?” (Anexo p. 58.)

Ya he comentado que la medicina en sentido amplio es un subsistema social, por tanto, preguntarse por la socialidad de la relación médico-paciente, en tanto que se dan dentro de ese subsistema, es una obviedad. A priori digo que sí es una relación social. Pero intentaré desgranar los argumentos y ejemplos que utiliza Laín para clarificar esta relación social. Laín recurre a dos argumentos de autoridad, Ernst Schweningen y Rudolf Virchow.

Ernst Schweningen nace justo a mitad del siglo XIX y muere en 1924. Además de ser el médico del canciller Otto von Bismarck, se dedica a la burguesía berlinesa. Pero lo más relevante para Laín son los estudios en los que Schweningen trata de explicar la relación social que se da entre el médico y su paciente. Rudolf Virchow vivió entre 1821 y 1902 y entre otras aportaciones médicas, patológicas, antropológicas o políticas, la que ahora nos interesa y considera Laín más relevante se centra en la medicina social.

Laín como historiador de la medicina conoce el desarrollo social de la medicina que se inicia a partir de la revolución industrial, varias muestras de ello las encontramos en tres obras clave, *La relación medico enfermo*, de 1966, *El médico y el enfermo*, de 1969 y

La medicina actual, de 1973, y en una cuarta obra de la que Laín es coordinador, la *Historia universal de la medicina*, entre 1972 y 1975. Todas ellas son anteriores al texto de *Persona y comunidad* que es objeto de estudio en este trabajo.

Mostraré a continuación algunas referencias que utiliza Laín sobre las propuestas de Ernst Schweninger: “«Cuando veo a un enfermo, él y yo estamos como en una isla desierta», solía decir Schweninger, el médico de Bismarck. Nada más falso, porque la enfermedad y el tratamiento del paciente se hallan *nolens volens* incardinados en la sociedad a que pertenecen”³⁶⁵. La misma referencia es utilizada en *El médico y el enfermo*, de 1969, página 211, y también en *La medicina actual*, de 1973, página 88. ¿Sería posible que la relación médica dejase de ser social? Antes bien todo lo contrario:

“esos dos hombres en el interior de su “isla” poseía, bajo la aparente socialidad de su aislamiento y su secreto, un indudable carácter social”. (Anexo p. 58.)

Es una relación social ya que ambas personas llevan la socialidad dentro de sí, también lo es ya que la medicina es un subsistema social que no puede no ser social, y porque también es social el vínculo contractual-laboral que se establece entre médico y paciente. Por tanto, argumente como quiera Schweninger, la relación médico-paciente siempre es social.

Análogamente mostraré a continuación algunas referencias que utiliza Laín sobre las propuestas de Rudolf Virchow: “En cuanto la medicina es concebida como antropología, y en tanto que los intereses de los privilegiados no son los que determinan el curso de los eventos públicos, los fisiólogos y los médicos prácticos deben figurar entre los más dignos de los hombres que soportan la estructura social. La medicina es una ciencia social (y una actividad social, habría que añadir, a mayor abundamiento) hasta la médula de los huesos”³⁶⁶. Es el mismo fragmento que Laín copia en la obra *Persona y comunidad*, en el anexo página 55. Virchow es un médico más comprometido con las clases sociales más desfavorecidas. Su análisis parte de grupos sociales de trabajadores, de proletarios. Como dice Laín, “la revolución industrial ha creado el «nuevo pobre», el obrero no calificado sometido en la prestación de su trabajo a la ley

³⁶⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 20.

³⁶⁶ Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 89.

de la oferta y la demanda; ese que empieza a llamarse a sí mismo «proletario» y hacinadamente puebla los barrios suburbanos de Manchester (descripciones de Marx y Engels), de Silesia (informe del joven Virchow en 1848; drama de Hauptmann, *Los tejedores*, varios decenios más tarde) o de las ciudades fabriles del norte de Francia”³⁶⁷. Ya sea a través de una consulta privada, en un dispensario, en un hospital de beneficencia o privado, en un asilo, en asistencia domiciliaria o accidentalmente a pie de calle, sea cual fuere el ámbito en el que se dé la relación médico-paciente, esta será siempre social.

La respuesta de Laín a la pregunta ¿hasta qué punto y de qué manera es social la relación entre uno y otro?, es decir, entre médico y paciente, es clara y evidente:

“Más o menos explícitamente, esa relación es social siempre; y lo es según los varios modos en que se ha tipificado la ayuda médica después de su general, aunque no uniforme colectivización”. (Anexo p. 59.)

Un segundo interrogante planteado por Laín es: ¿hasta qué punto y de qué manera es personal esa relación? Como punto de partida, la anterior afirmación, a saber que la relación médico-paciente siempre es social. Será una relación entre dos personas con roles diferentes en su obrar común, aunque esto no implique que sea una relación interpersonal. La descripción de la dolencia por parte del paciente y la anamnesis por parte del médico, junto con el diagnóstico y la pauta a seguir, se dan necesariamente de manera individualizada en relación uno a otro, pero en esa relación puede haber personalización o impersonalización. Muestro a continuación la respuesta lainiana³⁶⁸:

“Sí: es perfectamente posible una medicina a un tiempo eficaz e impersonalizadora, y no serán pocos los casos en que así, precisamente así lo desee el beneficiario de ella. (Anexo p. 60.)

³⁶⁷ Ibid. p. 91.

³⁶⁸ “En la actual sociedad de masas tienden a ser más y más frecuentes las dos últimas posibilidades, con el riesgo de una relación entre el médico y el enfermo totalmente impersonalizada. Uno de mis discípulos, médico del Registro Civil y encargado, por tanto, de dar definitiva constancia legal a las defunciones, me dice que muchas veces la familia del difunto no conoce el nombre de quien ha asistido a éste en su enfermedad”. (Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 271.)

En el párrafo anterior Laín concreta cómo la relación médico-paciente puede ser meramente técnica y objetiva, y consecuentemente impersonalizadora. Laín desde su perspectiva personalista agrega nuevas preguntas a la relación médico-paciente:

“¿Podrá ser enteramente satisfactoria su relación técnica con el enfermo, si en algún momento y de alguna manera ésta no se hace *también* personalizadora, interpersonal? ¿Puede ser medicamente completo un dato acerca del paciente sin saber lo que para la persona de éste dicho dato significa y vale?
¿Puede ser medicamente satisfactoria la prescripción de un fármaco sin tener en cuenta lo que para la persona del enfermo son su enfermedad, el fármaco en cuestión y el médico que lo administra?” (Anexo p. 60.)

En la primera cuestión ahora planteada hay un grado de subjetividad que contrasta con la técnica y objetividad del fragmento. La cuestión de si “podrá ser enteramente satisfactoria su relación técnica con el enfermo” no se responde con un diagnóstico acertado o no que hemos leído en un fragmento anterior. El grado de satisfacción de una persona, en este caso el médico, es solo cualitativamente valorado por esa persona, no puede ser cuantitativo. En las cuestiones segunda y tercera plantea la necesidad de conocer algo más del otro para que la relación entre dos personas, médico-paciente, generen no solo conocimiento, sino mayor implicación en la relación. Así la relación pasará a ser interpersonal y personalizadora³⁶⁹.

Laín establece distintos niveles, a modo de gradación, en la relación médico-paciente. El primero y más significativo es la relación de amistad del médico para con el paciente; en esa relación hay técnica, diagnóstico, búsqueda del bien para el enfermo. “El médico se constituye en verdadero amigo del enfermo ofreciendo a este –no sólo al enfermo, también a tal enfermo– todo lo que él haya puesto en la empresa de devolverle el bien objetivo de la salud”³⁷⁰.

³⁶⁹ “La personalización de la medicina –la «introducción del sujeto» en ella, según la fórmula de von Weizsacker– ha tenido también una expresión social. Con esta última palabra no aludo a la mayor o menor socialización de la práctica médica que en todos los países se ha producido. Pronto habré de referirme a ella. Ahora sólo quiero poner de relieve la evidente «socialización interna» que durante los últimos lustros se ha venido produciendo, desde dentro de la relación entre el médico y el enfermo, en no pocos aspectos del arte médico; es decir, el hecho de que el diagnóstico y el tratamiento, bajo la sutil presión de lo que suelen llamar el «espíritu del tiempo», vayan cobrando un carácter a la vez más personal y más social”. (Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 224.)

³⁷⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 369.

El segundo nivel es el “dúo”, concepto que utiliza Laín para expresar la relación mutua entre dos personas y de carácter puramente social. En *El médico y el enfermo* expone: “Todo en la cooperación del dúo es, en principio, mutua objetivación cooperativa de los que en él intervienen”³⁷¹.

El tercer nivel es la “díada”, para Laín esta mutua relación debe ser formalmente interpersonal, así también será comunitaria o comunitiva. En este caso Laín define la díada como una convivencia donde se debe dar “mutua coejecución de los actos psíquicos en que la amistad o el amor van naciendo y expresándose”³⁷².

Y establece un cuarto nivel, intermedio entre el “dúo” y la “díada”, al que llama “cuasi díada”. La explicación que ofrece Laín en el documento *Persona y comunidad* es prácticamente una copia de las páginas de *El médico y el enfermo*, en las que desarrolla este concepto. La “cuasi díada” debe ser una relación social e interpersonal algo más ligada y profunda que el “dúo”, pero no llegando al grado de amor y amistad que propone en la “díada”. Es más, establece tres ámbitos de socialización en los que él cree que se da o se debe dar esta relación “cuasi diádica”³⁷³, a saber:

“Pues bien: dentro de la enorme variedad de las actividades convivenciales del hombre hay tres, en las cuales la relación bipersonal no es el “dúo”, ni llega a ser la “díada”: el consejo, en el cual un hombre ayuda a otro para que éste tome una decisión, la educación, en la cual el maestro ayuda al discípulo para que adquiera un hábito psíquico o somático, saber sumar o saber nadar, y la asistencia médica, en la cual el médico ayuda al enfermo para que reconquiste el peculiar hábito a la vez psíquico y somático que es la salud. En los tres casos, aunque de manera diferente en cada uno, entre el dúo y la díada surge un modo distinto de la vinculación interpersonal, la “cuasi-díada”. (Anexo p. 60-61.)

³⁷¹ Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 152.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ “Situadas entre el dúo de la camaradería y la díada de la amistad genuina y el amor, la relación de consejo, la relación educativa y la asistencia médica realizan, cada una a su manera, un modo de la vinculación bipersonal que he propuesto llamar cuasi-díada”. (Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 151.)

9.4.- Líneas conclusivas de este apartado “Sociología, Filosofía, Medicina”

La conclusión lainiana de este bloque temático se ciñe a las siguientes líneas clave:

- a) Una filosofía actual y abierta brinda fundamento, orientaciones y conceptos a una sociología en rápido crecimiento.
- b) La sociología de la segunda mitad del siglo XX, según Laín, está construyendo su identidad como ciencia.
- c) Tanto al filósofo como al sociólogo se le ofrece un enjambre de cuestiones en relación al problema persona-comunidad.
- d) En su génesis y en su configuración clínica, la enfermedad, entendida como paso del estado psico-orgánico “sano” al estado psico-orgánico “enfermo”, es un hecho social. Algo a lo que debe prestar atención especial la sociológica y no solo la medicina.
- e) La relación médico paciente siempre es social.
- f) Es necesario pensar filosófica y socialmente cómo se plantean y cómo deben ser resueltos, en el pensamiento médico y en la praxis de la medicina, los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad.

CAPÍTULO 10: ESTUDIO CRÍTICO A “MEDICINA, SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA”

10.1.- Introducción a “Medicina, Sociología, Filosofía”

El objetivo de este bloque temático se centra en estudiar lo que una determinada filosofía de la sociedad puede dar y recibir de la sociología, siempre en relación al binomio persona-comunidad.

En la introducción de este bloque temático Laín hace referencia a contenidos anteriores, trabajados por otros autores que participan en *Persona y comunidad*. Concretamente enumera a) un examen sumario de la medicina de los siglos XIX y XX, b) la necesidad de considerar al enfermo como persona, c) el actual pensamiento médico y d) las formas actuales de la praxis médica en relación a la asistencia del paciente.

“Procediendo ahora desde lo más concreto hacia lo más general, esto es, desde la medicina hacia la sociología y desde ésta hacia la filosofía... (praxis médica, pensamiento médico, situación histórica y social de que una y otro surgen, realidad empírica y teoría científica de la sociedad, filosofía de la sociedad, en sí misma y como marco y soporte teórico de aquella praxis y aquel pensamiento), trataré de bosquejar, dentro del campo social elegido, una visión sistemática del problema que propone el binomio persona-comunidad. (Anexo p. 62.)

Está estructurado en una breve e inicial introducción para clarificar el objeto de estudio de este bloque temático y en dos grandes apartados: uno Medicina y Sociología; y el otro, Medicina y Filosofía.

En el primer apartado, Medicina y Sociología, expone de forma genérica que la medicina es una ciencia social, explica qué significa subsistema social de la medicina y cómo se ha conceptualizado en los últimos años la sociología de la medicina. Ahora bien, aunque el contenido de este apartado gira en torno a estos tres ámbitos conceptuales está estructurado en tres subapartados:

- I. La persona en el subsistema social de la medicina.
- II. La comunidad en el subsistema social de la medicina.

III. Cuestiones y conceptos en la naciente sociología médica: individuo-sociedad y persona-comunidad.

En el segundo apartado, Medicina y Filosofía, Laín sugiere que algunas de las grandes aportaciones de la medicina no son únicamente técnicas, diagnósticas o bioquímicas, sino que están relacionadas con la medicina por el aporte que hacen otras disciplinas como la antropología filosófica, la psicología, la sociología y la historia, para poder explicar la psicobiología de la relación cuerpo-alma o las relaciones establecidas en el binomio persona-comunidad. Para ello divide este apartado, Medicina y Filosofía, en cuatro subapartados precedidos por una pequeña introducción y estructurados según la siguiente secuencia:

- I. El hombre se realiza como persona cuando se autoposee.
- II. Importancia de la comunidad en la realidad personal.
- III. La vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y el médico.
- IV. Lo comunitario o interpersonal vs lo social o impersonalizado.

10.2.- Medicina y Sociología

Laín, siguiendo las tesis de Virchow, afirma que la medicina es una ciencia social. Postula que la medicina, la buena medicina:

“comporta una visión del hombre como persona, y por tanto exige que en ciertas ocasiones sea de algún modo “comunitaria” esa socialidad inherente a ella”. (Anexo p. 62.)

Como es habitual, y ya nos tiene acostumbrados, Laín lanza dos cuestiones en relación a medicina y sociología. La primera hace referencia a qué ofrece la sociología al subsistema social de la medicina y la segunda postula qué marco sociológico debe pedir la socialidad de la medicina. Para dar una respuesta historiográfica, como también es habitual en Laín, recurre a diferentes autores que de una u otra manera se posicionan frente a la sociología de la medicina.

Algunos de los autores referenciados por Laín como Johann Peter Frank, Turner Thackrah, Alfred Grotjahn, Rudolf Virchow y Charles McIntire han realizado aportaciones más o menos significativas a la consideración de la medicina como una

ciencia social. Mostraré algunas de sus contribuciones medico-sociales desde una perspectiva evolutiva. Un elemento que aparece de fondo en toda ciencia social y en concreto en la medicina como ciencia social es la mejora de las condiciones de vida del ser humano. En el caso de la medicina el mandato ético, moral, social, político que parece desprenderse de su propia praxis es evidente, hay que prevenir la enfermedad y mejorar la vida de los seres humanos. Es claramente una cuestión social, no únicamente técnica, científica o diagnóstica. Estos mandatos están presentes en el fondo de todas las contribuciones.

Johann B. Erhard³⁷⁴, médico y filósofo alemán discípulo de Kant y Fichte, publicó en 1800 un tratado bajo el título *Teoría de las leyes que se refieren al bienestar social de los ciudadanos y del empleo de la medicina al servicio de la legislación*.

Johann Peter Frank, médico alemán, gran higienista y preocupado siempre por la salud pública y la mejora de las condiciones de vida desde la concepción del ser humano hasta su muerte. A partir de 1779 inicia una serie de publicaciones, concretamente seis volúmenes, que culmina en torno a 1815 y cuyo título es *Un sistema completo para la política médica*.

Turner Thackrah fue un cirujano inglés. Igual que sus colegas anteriores se preocupa por el impacto de las pésimas condiciones laborales de los cinturones preindustriales en los trabajadores. Su obra y pensamiento destaca en medicina del trabajo, o medicina social. Poco pudo desarrollar sus teorías ya que murió con tan solo 38 años de edad en 1833. Antes había escrito un libro *Los efectos de las principales artes, oficios y profesiones y de los estados cívicos y hábitos de vida, sobre la salud y longevidad*, publicado en 1831. Laín hace varias referencias a Thackrah en *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, de 1964, en *El médico y el enfermo*, de 1969³⁷⁵ y en *La*

³⁷⁴ Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 216.

³⁷⁵ “El pionero de la medicina social, C. Turner Thackrah, hizo notar hace más de un siglo que en Leeds, ciudad industrial, hubo en 1821 un fallecimiento por cada 55 habitantes, mientras que en un distrito rural vecino la proporción no pasaba del 1 por 74. «Cuando menos 450 personas murieron cada año en la ciudad de Leeds –concluía Thackrah– a consecuencia de efectos perjudiciales sufridos en las fábricas, por el hacinamiento de la población y los malos hábitos que de ello nacían... Si suponemos que 50.000 personas mueren cada año en la Gran Bretaña a consecuencia de lesiones sufridas en las fábricas, por el status civil y por la dureza característica de algunos oficios, tengo la seguridad de que nos quedaríamos cortos». Leeds, 1821; todavía no el Manchester que Marx y Engels contemplaran pocos decenios después”. (Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 127. Y Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 216.)

medicina actual, de 1973. Sobre todo en las dos primeras obras utiliza las mismas referencias, los mismos textos y prácticamente la segunda parece una copia de la primera, en la tercera obra únicamente hay dos referencias, también copia de las anteriores.

Rudolf Virchow³⁷⁶, médico prusiano, es considerado uno de los fundadores de la medicina social a causa del informe que publicó sobre la situación sanitaria de los trabajadores de Silesia en 1848.

Charles McIntire, médico en Easton, Pensilvania, publicó en 1894, en el boletín de la Academia Americana de Medicina, un interesantísimo artículo sobre sociología de la medicina titulado *La importancia del estudio de la sociología de la medicina*³⁷⁷.

Alfred Grotjahn³⁷⁸, fue médico e higienista social alemán, pero la bondad de sus teorías sobre la mejora social pierde consistencia cuando empieza a transformarse en un eugenista. La obra de carácter social más importante es *Teoría de las relaciones sociales de las enfermedades*, publicada en 1923.

Estos son algunos de los ejemplos sobre el origen y la importancia de la sociología médica que Laín ha ido mostrando en sus obras entre los años 1964 y 1973. A la vez que muestra este elenco establece una crítica. Laín considera que está sistemáticamente

³⁷⁶ “Tres son para Virchow, en efecto, las dimensiones esenciales de la medicina científica: es un saber teórico, y sobre ella debe, en consecuencia, descansar la antropología, si ésta quiere ser verdadera ciencia; es además una disciplina social y reformadora, hasta el punto de que la buena política puede ser considerada como Medizin im Grossen, «medicina en gran escala»; es, en fin, una instancia evolutiva, en un sentido a la vez histórico y moral de este término, porque descubre y fomenta el gran principio de la constitutiva «perfectibilidad de la Naturaleza». «La importancia de la ciencia natural —y de la medicina como ciencia natural aplicada— para la educación moral de la Humanidad», rezaba el título de una conferencia de Virchow en la Asamblea de Wiesbaden (1887)”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 219.)

³⁷⁷ “El proyecto y el concepto de tal disciplina son bastante anteriores a la primera guerra mundial; a 1894 se remonta en Pensilvania la Medical sociology, de McIntire; a 1902, en Norteamérica, los trabajos de Laertus Connor en ese mismo sentido, y de 1912 es el libro Krankheit und soziale Lage (Enfermedad y situación social) de los alemanes Mosse y Tugendreich”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 125.)

³⁷⁸ “La verdadera sociología médica no nacerá hasta 1923, ya en el alba de nuestra más rigurosa «actualidad», y cuando la presión social se haya hecho tan general como intensa en la medicina de los países plenamente «desarrollados», A. Grotjahn publique su *Lehre von der sozialen Beziehungen der Krankheiten (Teoría de las relaciones sociales de las enfermedades)*”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 126.)

tratada la sociología de la medicina, pero que falta abordar y clarificar muchos conceptos en los que están implicadas la relación médico-enfermo, por ejemplo:

“diversos oficios sanitarios, enseñanza de la medicina, relaciones entre ésta y la legislación, la justicia, la economía, el ejército, etc.—, constituyen, como varias veces he dicho, un verdadero subsistema social. Tras los que integran el núcleo más central del saber médico, génesis, consistencia real, diagnóstico, tratamiento y prevención de la enfermedad, todos esos temas deberían ser documental, conceptual y sistemáticamente tratados por una sociología de la medicina digna de tal nombre”. (Anexo p. 63.)

10.2.1.- La persona en el subsistema social de la medicina

Debería clarificar algunos conceptos para poder abordar con rigor el tema propuesto en este punto. Laín expone cómo la persona enferma debe ser tratada realmente como persona en este subsistema social y en su relación médico-paciente. Los conceptos personalización, impersonalización e interpersonal son, a mi juicio, los tres conceptos clave en esta relación.

Qué entiende Laín por personalización: la personalización³⁷⁹ del enfermo en cuanto tal, la visión y el trato del paciente como real y total persona huma. Personalización es una acción de alguien que recae sobre otro alguien, en este caso el paciente. También es el efecto que una persona recibe de otra por el mero hecho de ser persona. Es también el proceso por el cual alguien hace mención de una persona concreta y de ella se dice o se describe algo concreto. Qué entiende Laín por impersonalización: la impersonalización también es una acción que recae sobre un ser humano en concreto por parte de otro ser humano, la cuestión es cómo recae esa acción y qué efectos tiene. Es una relación en la que se trata al otro como una cifra, como un dato estadístico, o como una relación de cosificación e incluso de esclavitud. Es en cierto modo una relación entre seres humanos, pero no humaniza al ser humano, ni al objeto de impersonalización ni al sujeto que impersonaliza y despersonaliza.

Por interpersonal entiende Laín una relación del ser humano para con el ser humano en el mundo, pero que puede derivar tanto en un proceso personalizador como impersonalizador.

³⁷⁹ Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 139.

Intentará clarificar en este caso, es decir, en la relación médico-paciente, cómo se da esa relación de personalización e impersonalización.

“Pienso que el proceso de la actividad clínica... puede ser visto como una sucesión de tres fases o etapas: una en que es máxima la personalización del enfermo, y correlativamente la del médico; otra en la cual, técnicamente instalado el sanador en la “neutralidad emocional” que su oficio exige, debe moverse entre la personalización y la impersonalización de la realidad del paciente; otra, en fin, en la que de nuevo debe hacerse más intensa esa personalización”. (Anexo p. 64.)

La primera fase se concreta en la entrevista o anamnesis médico-paciente, ya que dos personas, se conozcan o no previamente, establecen una relación en la que las causas y efectos de la personalización potencian al otro como persona. Personas que, cada una en el rol que corresponde, mutuamente comparten información y consejo.

“Este es un momento en el cual la personalización del nexo interindividual domina sobre la impersonalización; especialmente, debo repetirlo, en el caso del paciente”. (Anexo p. 64.)

La segunda fase se hace presente en parte en la entrevista, cuando una persona se objetiva a sí misma e intenta decir de sí misma de la manera más técnica posible. Pero se hace manifiestamente presente cuando el médico objetiva al paciente, por ejemplo al auscultar o al palpar. En esta situación la persona es objeto de diagnóstico, y no importa nombre o proximidad, edad o parentesco. El paciente es impersonalizado para conseguir la mayor información técnica posible.

“Mediante sus preguntas, el médico hace que el enfermo se mire a sí mismo, se objective; por tanto, que en alguna medida se impersonalice”. (Anexo p. 64.)

No olvidemos que aunque impersonalizadora no deja de ser una relación interpersonal que tendrá como objetivo último, y de nuevo, la personalización del paciente.

“Cuando de tal modo se realiza, la actividad clínica es un bien gobernado movimiento entre la impersonalización y la personalización del enfermo por parte de quien le explora y trata”. (Anexo p. 65.)

En la tercera fase el paciente vuelve a la consulta para comunicar al médico la resolución de su dolencia o la desaparición de la enfermedad. Esta es de nuevo una relación interpersonal en la que el paciente ya ha abandonado su situación de impersonalización frente a médico y recupera su personalización.

“Nuevamente el lenguaje gana coloquialidad y pierde tecnificación: la persona del enfermo prevalece sobre la impersonalización médica de su enfermedad”. (Anexo p. 66.)

En este proceso de personalización e impersonalización de la relación médico-paciente, Laín considera que hay algunas otras variables que aún no se han tenido en cuenta, a saber:

“actitud del enfermo, actitud del médico, marco e intención de la relación terapéutica”. (Anexo p. 66.)

En el análisis del subsistema social de la medicina y dentro o bajo una estructura social mayor, cada persona tiene una posición social y desempeña un papel en esa sociedad. Según la teoría social de Parsons todo conjunto social es un sistema de procesos de acción e interacción entre coactuantes diversos. En nuestra sociedad, en la sociedad que describe Laín, cabe preguntarse qué es un enfermo, cuál es su actitud o su rol y análogamente qué es un médico, cuál es su actitud o su rol, y en tercer lugar la relación que se da entre ambos tocante a esta coactuación de uno en relación al otro.

Laín toma el “rol del enfermo”, su actitud psicosocial, de la teoría de Parsons que expone en *La relación médico-enfermo*, es decir, qué se espera que sea un enfermo en nuestra sociedad:

“1ª El enfermo queda libre, mientras lo está, de las obligaciones sociales inherentes a los papeles que en estado normal desempeñase dentro del sistema. 2ª El enfermo no puede, por mucho que se esfuerce en ello, quedar por sí mismo libre de su enfermedad. Por tanto, se halla exento de responsabilidad social en lo tocante a su papel de enfermo. 3ª El enfermo está obligado a «querer curarse». 4ª El enfermo está obligado a solicitar ayuda médica y a cooperar, al servicio de su salud, con el médico que se la presta”³⁸⁰. (Anexo p. 66.)

En cuanto a los motivos que han llevado a tal enfermo a acudir en busca de ayuda médica, la tipificación es diversa según argumenta Laín. Una persona puede acceder por voluntad propia, por presión o coacción familiar, o por necesidad social o laboral. Sea

³⁸⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico-enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p 466.

cual fuere la motivación, el enfermo desea saber qué le sucede y cómo sanar de ello. El médico que encuentre ante sí puede ser conocido o desconocido, novel o experimentado, puede ser adjudicado por azar. Pero dado que ambos son dos coactuantes dentro de un subsistema, entre ellos se dará una relación de personalización e impersonalización en la dinámica de la relación médica.

El rol social del médico, o como dice Laín, las expectativas de la sociedad respecto del médico, son también cuatro, análogamente complementando las del rol del enfermo:

“1ª que atienda técnicamente al paciente que solicita su ayuda, 2ª que guarde el secreto profesional, 3ª que declare oficialmente la existencia de tal o cual caso de enfermedad, si ciertos imperativos sanitarios o judiciales así lo exigen, 4ª que mediante la expedición del oportuno certificado exima al enfermo de sus deberes sociales”. (Anexo p. 67.)

Además de que el médico desempeñe su rol y cumpla con lo que la sociedad espera de él, Laín recurre de nuevo a Parsons para mostrar la cinco pautas de acción que debe tener presentes un médico en su actuar: “La vida social, en efecto, obliga al médico a elegir: 1º entre la afección emocional y la neutralidad afectiva; 2º entre el universalismo y el particularismo; 3º entre la orientación hacia la colectividad y la orientación hacia sí mismo; 4º entre el atenuamiento a las condiciones personales del enfermo y la exclusiva consideración del rendimiento social; 5º entre una orientación funcionalmente difusa y otra funcionalmente específica”³⁸¹.

El médico en su relación con el enfermo se acoge a unas funciones, a un rol, a unas pautas de acción y cabe agregar la manera de ser persona de ese médico, la manera de ser concretamente médico, la manera de posicionarse frente al enfermo... Vemos claramente que hay una actitud psicosocial tanto en el médico como en el enfermo y ambos están sometidos a esa dinámica de la personalización y la impersonalización en el mutuo trato.

Para concluir este punto, Laín expresa su descontento con la sociología y con la medicina. Considera que ninguna de las dos disciplinas ha abordado seriamente el subsistema social de la medicina. No debemos olvidar que se trata de un documento

³⁸¹ Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 245.

escrito a principios de la década de los setenta del siglo XX. La sociología “no ha presentado cuadros conceptuales idóneos para ordenar cuanto la medicina por sí misma dice” y la medicina apenas tiene literatura sociomédica consolidada, a pesar de la breve revisión historiográfica que muestra Laín en sus obras.

Más allá de los comentarios que el propio Laín ha hecho de sus textos, más allá de las aportaciones de Parsons en el ámbito de la sociología de la medicina, más allá de las continuas referencias a persona y comunidad, frente al tema de la persona en el subsistema social de la medicina y ante la relación dinámica de personalización e impersonalización del enfermo en su relación médico-paciente, muestro algunos esquemas que Laín recoge en su obra *El médico y el enfermo*, de 1969. Es útil presentar de manera sinóptica el pensamiento de Laín frente a “los principales motivos que determinan la figura de la relación médico-paciente”³⁸²:

Motivos personales	Motivos sociales
<p><i>Del enfermo</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1 Qué busca en su relación con el médico y qué espera de ella. 2 A qué médico acude. 3 Cómo siente su enfermedad. 4 Cómo ha respondido a su enfermedad. 5 Actitud frente a la medicina. 6 Actitud frente a la persona del médico. 	<p><i>Relativos al enfermo</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1 Motivación de la «llamada al médico» (papel de la sociedad en cuanto tal y de las personas próximas). 2 Motivos sociales en el sentimiento de enfermedad. 3 Motivos sociales en la respuesta a la enfermedad.
<p><i>Del médico</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1 Suficiencia técnica real y conciencia subjetiva de esa suficiencia (seguridad o inseguridad de sí mismo, en tanto que médico). 2 Interés dominante en su ejercicio profesional (ciencia, lucro, función pública o voluntad de ayuda al enfermo). 3 Condiciones personales (temperamentales y éticas). 4 Actitud frente al enfermo (en cuanto que este es «caso clínico» y en cuanto que es «persona»). 	<p><i>Relativos al médico</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1 Formación técnica. 2 Mentalidad social. 3 Modo social de ejercer la profesión. <p><i>Relativos a la relación médica en cuanto tal</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1 Marco social en que se realiza. 2 Expectativas institucionalizadas del medio social. 3 Momentos sociales de la cuasi-díada médico-enfermo.

Síntesis lainiana en relación a los motivos que determinan la relación médico-paciente³⁸³.

³⁸² Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 220.

³⁸³ *Ibid.* p 220 i 222.

10.2.2.- La comunidad en el subsistema social de la medicina

“Dos notas integran, como sabemos, la noción sociológica de “comunidad”: el modo de la convivencia y la configuración espacial del grupo. Veamos cómo se realizan médicamente una y otra”. (Anexo p. 68.)

En el subsistema social de la medicina hay comunidad. ¿Cómo defender esta tesis desde una perspectiva lainiana? Ello implica diferenciar qué es comunidad, cómo es esa comunidad y dónde se dan esas relaciones comunitarias.

El *qué*, a priori, parece simple. La comunidad, la relación comunitaria, puede surgir porque hay personas concretas, como ya hemos visto en el punto anterior, que establecen una relación de personalización. La relación antagónica sería sociedad e impersonalización.

El *cómo* de la relación comunitaria personalizadora se dará a través de:

“momentos psicosociales –la afectividad, la frecuencia [y la llaneza] del trato, la índole del lenguaje, los gestos, etc.—... y motivos socioculturales –tradiciones comunes, creencias comunes, etc. – le sirve de tácito apoyo”. (Anexo p. 69.)

Es comunitaria la relación médica en el subsistema social de la medicina ya que: la relación médico-paciente no es un estado habitual y continuo en una relación interpersonal, pero en esa relación temporal hay un proceso, es dinámica, y en ese dinamismo zubiriano se da la mutua relación de personalización e impersonalización. En la relación interpersonal, y en la personalización del paciente se muestra lo que Zubiri llama dinamismo de la posibilidad³⁸⁴, ya que en la relación mutua de la cuasi-díada el otro es la condición de posibilidad de la propia personalización. No hay relación si no hay primero posibilidad de relación.

La relación médico-enfermo parte de una situación dual, se transforma dinámicamente en cuasi-díada. En esta relación el paciente puede cambiar, de hecho cambia temporalmente, pero el médico permanece.

³⁸⁴ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 312.

“La comunidad médica, en suma, está necesariamente constituida por una sucesión de relaciones comunitarias, uno de cuyos partícipes, el médico, es siempre el mismo”. (Anexo p. 69.)

El médico también establece unos modos concretos en su hacer, decir, preguntar, gesticular, matizar... dependiendo del paciente, del diagnóstico, del tratamiento y a través de ellos posibilita la relación de personalización con el paciente.

La relación médico-paciente no debe estar sujeta a creencias y tradiciones; en esta relación debe haber una aceptación máximamente científica por parte de la cuasi-díada médico-paciente.

El *dónde*, de la relación comunitaria personalizadora se dará en un espacio físico, en un lugar concreto, ya sea este una consulta médica o la choza de un poblado:

“A la vida en comunidad pertenece también el momento topográfico o espacial. No es ajena a tal exigencia la vinculación médica comunitaria”. (Anexo p. 70.)

La red de conexiones que establecen las personas se concreta con otras personas que están en su entorno, ya sean convivientes directos o formen parte de pequeños grupos de referencia y pertenencia. En este documento, *Persona y comunidad*, Laín ha comentado en varias ocasiones la importancia de la comunidad como ese grupo original y primero en la vida de todo ser humano. Para reafirmar su propuesta ha recurrido a varios argumentos de autoridad, entre ellos Tönnies, Cooley o Zubiri. La relación comunitaria se fundamenta en la convivencia, la confianza, la reciprocidad, el hábito, la memoria... entre diferentes convivientes. Tönnies sostiene que la comunidad es anterior a la sociedad, y entre las formas más antiguas de comunidad está la comunidad aldeana³⁸⁵. Cooley propone el grupo primario en el que se establecen relaciones y Zubiri en un plano más metafísico expone el dinamicismo para pasar de la comunidad al mundo total³⁸⁶.

Laín enumera los posibles espacios en lo que se encuentran médico y enfermo, lo formula de manera secuencial y en múltiple formato. Su primera referencia es para el médico de aldea y su clientela, en ella se ve claramente la dimensión de pequeño grupo

³⁸⁵ “La comunidad aldeana (Dorfsgemeinde) se convierte en la agrupación social predominante en lugar de la comunidad racial o familiar (Geschlechtsgenossenschaft), del clan, de la gens, o de la Sippe”. (Tönnies, Ferdinand. *Principios de sociología*. México: Fondo de cultura económica, 1942, p. 171.)

³⁸⁶ Zubiri Apalategui, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995, p. 327.

conviviente, aldea y comunidad. Al pasar de la aldea-comunidad a una agrupación social mayor, como por ejemplo, una ciudad, puede ser que el médico mantenga un espacio de acción, una parcela de territorio en la que tiene un grupo de posibles enfermos que atender, en cierto modo estable. De manera algo más difusa propone un ámbito espacial donde la relación médico enfermo puede ser muy variable. Por ejemplo, consultorios en los que se da cita al paciente de manera aleatoria, estos pacientes pueden ser, incluso, de una única visita.

Laín concluye que hay tres grandes modelos de relación médico-paciente en relación al espacio donde se da esta relación. El recinto, la red y el centro hospitalario. Así expone:

“el “recinto” y la “red”. Actúan con arreglo al primero los médicos que sólo trabajan en su consultorio; proceden conforme al segundo los que únicamente practican la asistencia domiciliaria. Entre esos dos polos se halla la espacialidad asistencial de los centros hospitalarios”. (Anexo p. 70.)

10.2.3.- Cuestiones y conceptos en la nascente sociología médica

Este punto está escrito como una especie de conclusión de todo el apartado 10.2, Medicina y Sociología. Aunque mencionaré sumariamente lo que muestra Laín, únicamente hace una aportación novedosa en el párrafo tercero, a ella dedicaré algo más de análisis.

Laín vuelve a incidir en los grados y los modos de la dinámica personalización e impersonalización que se da en la relación médico-paciente; remarca de nuevo las formas típicas y topográficas de esta relación médico-paciente: el “recinto”, la “red” y el centro hospitalario; y comenta la dimensión ético-social de la práctica médica ya que su compromiso con la sociedad va más allá de su código deontológico. Conscientes de que en toda relación humana las consecuencias de las acciones se tipifican como morales o inmorales, y estando sujeto el colectivo médico a su código deontológico, parece que en la relación médico-paciente ambos deben respetar un principio de moralidad mutua.

La aportación novedosa corresponde a un nuevo modo de relación que puede adoptar el enfermo frente a su situación de enfermedad y de vinculación con el médico. Laín

recurre a David Riesman³⁸⁷ para explicar este modo de relación, que aunque es nuevo en *Persona y comunidad*, no es novedoso para Laín puesto que ya lo ha utilizado en *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*, de 1964, en *El médico y el enfermo*, de 1969 y en *La medicina actual*, de 1973.

Laín expone que una sociedad estructurada en clases o una sociedad en la que hay privilegios, y en los niveles superiores de esas clases y en aquellos que se consideran privilegiados es donde se da con mayor frecuencia la tipología del «hombre intradirigido», según la terminología de Riesman. “La persona que lleva al máximo la consideración instrumental de su propio cuerpo no pide del médico sino una actuación técnicamente eficaz sobre las alteraciones de ese cuerpo suyo y se resiste a que alguien, incluso para ayudarle a sanar, penetre en la privada y reservada estancia de su intimidad”³⁸⁸. Bajo la misma fundamentación de Riesman, pero con un enfoque diferente lo expresa en *El médico y el enfermo*, de 1969, ya que en este tilda la relación médico-enfermo de “camaradería médica” pues considera una “vinculación entre el terapeuta y el paciente cuando uno y otro persiguen la salud de éste como un bien puramente objetivo”³⁸⁹. Es un tipo de relación, en cierto modo, criticada por Laín, ya que considera que corresponde a un ser humano que ha querido quedarse solo, preocupado únicamente de sí mismo y psicociológicamente un tanto hedonista³⁹⁰.

“Menesterosidad y deseo de sanar en el enfermo, competencia técnica y buen carácter en el médico; tales son y serán siempre los más eficaces presupuestos para el logro de una optima relación entre ellos”. (Anexo p. 72.)

³⁸⁷ “En su célebre libro *The lonely crowd* («La muchedumbre solitaria»), el sociólogo norteamericano David Riesman ha contrapuesto dos tipos humanos: el inner-directed man, «hombre intradirigido» o «dirigido desde dentro» y el other-directed man, «hombre extradirigido» o «dirigido desde fuera». El primero es frecuente en el mundo moderno y racionalizado, tiene uno de sus arquetipos en el puritano de Nueva Inglaterra y se caracteriza por la consciente y férrea firmeza con que desde dentro de sí misma la persona dirige su propia vida”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 184.)

³⁸⁸ Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 211.

³⁸⁹ Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 192.

³⁹⁰ “El enfermo es ahora un hombre consciente de sí mismo y seguro de su propia persona: conoce perfectamente sus fines, es dueño de los recursos que le permitirán alcanzarlos, gobierna con lucidez y firmeza su conducta, no comparte íntegramente con nadie el secreto de su intimidad personal. ¿Qué será para este hombre la salud? Evidentemente, la libre y cómoda disposición de su propio cuerpo para el logro de las metas que él mismo ha propuesto a su vida; por consiguiente, un bien instrumental y objetivo, no muy distinto, a la postre, del que para el automovilista es la integridad funcional del automóvil que conduce”. (Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 352.)

10.3.- Medicina y Filosofía

Ya he comentado al principio de este capítulo la estructura básica de “Medicina, sociología, filosofía”, mas considero pertinente recordar algunas de las ideas y conceptos fundamentales que aquí muestra Laín. En este segundo apartado, Medicina y Filosofía, veremos que algunas de las grandes aportaciones de la medicina no son únicamente técnicas, diagnósticas o bioquímicas, sino que hay otras aportaciones vinculadas con varias disciplinas como la antropología, la filosófica, la sociología, la psicología, la psicobiología... entre las que componen una sinfonía conceptual en relación a los binomios cuerpo-alma, persona-comunidad, sin olvidar la relación médico-enfermo.

“La paulatina “introducción del sujeto en medicina” y el consiguiente descubrimiento de la condición interpersonal y comunitaria del acto médico han tenido relación más estrecha y patente con las disciplinas estrictamente antropológicas –psicología, antropología filosófica– que con la sociología propiamente dicha”. (Anexo p. 72.)

Interesa remarcar una idea clave de Laín en toda la obra *Persona y comunidad*, a saber, “la condición interpersonal y comunitaria del acto médico”. Ya hemos visto que en el acto médico hay modos y espacio, pero si una cosa quiere dejar clara Laín es que la relación es interpersonal y consecuentemente personalizadora; y que el ámbito y el espacio en el que se da esta relación es de índole comunitaria.

Laín siempre hace referencia a algunos autores que le sirven de base para enmarcar su aportación. En alguna ocasión ha escrito Laín que el concepto persona en medicina se introduce realmente a finales del siglo XIX. Bernheim a través de la psicoterapia y la teoría de la sugestión y Freud con su teoría psicoanalítica son dos claros ejemplos de la personalización que quiere mostrar Laín. Totalmente opuesta es la actitud frente a A. Grotjahn y V. von Weizsäcker, ya que conoce las vinculaciones de algunas de sus actividades con la praxis médica de la Alemania nacionalsocialista de la primera mitad del siglo XX. En cambio realza la figura de H. E. Sigerist, uno de los grandes historiadores de la medicina:

“...percibió entonces la necesidad de enlazar unitariamente la antropología, la sociología y la historia para dar cuenta total del acto médico”. (Anexo p. 72.)

Así, desde las aportaciones médico-antropológicas de Bernheim, Freud y Sigerist, y desde la antropología filosófica zubiriana, Laín intentará guiarnos en un estudio médico-sociológico-filosófico del binomio persona-comunidad como acto médico.

10.3.1.- El hombre se realiza como persona cuando se autoposee

¿Qué es “ser humano”? ¿Cómo se define “ser humano” a sí mismo?, ¿Cómo está el ser humano en relación con el otro? ¿Qué significa “un nosotros”? ¿Qué es autoposición? ¿Qué es donación? ¿Qué es intransferible? ¿Qué significa que el ser humano se da? ¿Cómo es la actitud del paciente ante su dolencia? He aquí un elenco de cuestiones que surgen en relación al enfermo como “ser persona”. Intentaré clarificar secuencial y progresivamente cada una de ellas para complementar la relación médico-enfermo desde una clave personalizadora.

¿Qué es “ser humano”? Desde el punto de vista del enfermo, se es un ser humano enfermo.

“El hombre se realiza como persona cuando se autoposee, cuando posee como suya su propia realidad, precisamente en tanto que realidad; y va progresivamente actualizándose como tal persona en el ascendente proceso real que expresan las palabras “me” (me duele), “mi” (mi dolor)” y “yo” (yo sufro mi dolor)”. (Anexo p. 73.)

Laín ha leído las obras de V. von Weizsäcker, él “afirmó que la enfermedad es «un suspirar de la criatura»”³⁹¹. En cambio en la filosofía de Zubiri la aproximación es mucho más amplia. “La enfermedad humana es un suspiro de la creatureidad en su pretensión cósmica y personal de autoposeerse con plenitud”³⁹². En línea con Unamuno, Merleau-Ponty y Zubiri, el ser humano es un ser sentiente, en este caso un ser humano enfermo que siente su dolor en esa triple confluencia del “me”-“mi”-“yo”³⁹³. Es el sentir propio el que le lleva a interpretar, intelectivamente, lo que posee. Ahora, en tanto que

³⁹¹ Laín Entralgo, Pedro. *El estado de enfermedad*. Madrid: Editorial moneda y crédito, 1968, p. 191.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ “Tres modos de hacer manifiesta y comunicada la realización y la apropiación de la enfermedad –su personalización– por parte de quien la padece”. (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 143.)

enfermo, posee su dolor, la propia interpretación de mi dolor hace que yo sea un ser que se autoposee³⁹⁴.

“Diciendo conscientemente “yo”, el hombre afirma del modo más enérgico la condición personal de su realidad, el hecho de ser “relativamente absoluto”. (Anexo p. 73.)

¿Cómo está el ser humano en relación con el otro? El ser humano es autoposesivo, se posee a sí mismo. En su relación con el otro, primero debe darse cuenta de que hay “otro”. En tanto que hay otro, cada humano en particular debe hipotetizar que el otro también se autoposee. Ya tenemos dos “yoes” diferentes que se autoposeen cada uno a sí mismo. Un “yo” determinado debe aceptar que el otro “yo” también se autoposee. Hay un doble movimiento entre un “yo” y un “tú” si se quiere establecer una relación. Un “yo” reconoce su carácter individual, personal, social y sabe que solo se puede establecer relación con otro “yo” si algo es compartido por ambos. Esto implica dar de uno mismo algo a otro, a esta relación Laín la denomina “darse efusivamente”. Entre dos seres humanos que comparten algo, que se reconocen como iguales, que se dan mutuamente y efusivamente algo –el uno al otro– entonces aparece una nueva relación y un nuevo concepto, un “nosotros”.

“El hombre afirmaba la realidad de su persona diciendo “yo”; en éste la afirma dándola en alguna medida a otro para constituir con él, en el sentido más fuerte del pronombre, un “nosotros”. (Anexo p. 73.)

En este apartado en el que Laín trata la relación entre dos “yoes” y concretamente esa relación centrada en el acto médico, en la relación médico-paciente, omite mucha información concebida previamente para dos de sus obras mayores; *Teoría y realidad del otro* y *La relación médico-enfermo*. La primera es una obra de carácter eminentemente filosófico y antropológico, mientras que la segunda es una obra en la que se aplica ese saber filosófico y antropológico a la medicina y más específicamente a la dimensión social de la medicina para fundamentar la relación interhumana entre médico y paciente. En la indagación filosófica lainiana, desde Platón hasta Zubiri, hay algunas constantes que vale la pena recordar para entender qué propone Laín con ese

³⁹⁴ “Desde el fondo mismo de su ser, el hombre tiende y aspira a autoposeer, y el peculiar modo de su inteligencia –el carácter «sentiente» de ésta (Zubiri), la esencial condición somática y orgánica de su ejercicio– impide una posesión puramente intuitiva de la realidad propia y ajena (la que nos daría un «ver» que a la vez fuese entender y poseer) y exige el rodeo y la limitación de la posesión interpretativa”. (Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 329.)

“nosotros”. Laín matiza en sus obras la importancia del conocimiento del otro, la objetivación del otro, el dinamicismo, la personalización, la donación, el amor... para establecer la explicación psico-orgánica y médico-sociológica de la relación médico-enfermo.

“Pero cualquiera que sea su realidad empírica, siempre en ella habrá afirmación autoexpresiva de la propia mismidad y donación efusiva de uno mismo al otro. Se trata ahora de ver cómo esto sucede en la relación médica”. (Anexo p. 73.)

¿Qué vínculo podemos establecer entre la autoposesión y la donación? Previamente se ha comentado que la autoposesión es una característica esencial del ser humano. El ser humano se realiza como persona cuando se autoposee. En este fragmento estoy poniendo el énfasis en la persona del enfermo, pero no hay que perder de vista que tanto enfermo como médico, ambos, son sujetos que se autoposeen individualmente. El enfermo piensa su dolencia, la conoce, la siente, vive con ella, y es capaz de transmitirla. Pasa por diferentes fases, me duele algo, mi dolor, yo siento mi dolor. La donación es un dar-de-sí, que va más allá de la materialidad. Esta donación está presente tanto en el enfermo como en el médico. La afirmación autoposesiva del enfermo, que se sabe enfermo y busca ayuda en el médico, da-de-sí, en tanto que ofrece al médico su situación, su proceso de enfermedad o su dolencia. Le está dando al médico parte de su ser. Le está dando su dolencia para que pueda poner en práctica su técnica. Simultáneamente el médico, como persona que se autoposee, realiza también otra donación efusiva al enfermo, puesto que le da algo de sí. Esta donación efusiva entre médico y paciente en un continuo dar-de-sí. Para Laín esta es una relación de amor³⁹⁵ ya que implica un darse por parte de cada uno de los dos coautores de la propia relación.

“La afirmación autoposesiva queda en él netamente manifiesta en todos los niveles de realidad y de expresión cuando hablan de su enfermedad y de sí mismo... ¿Puede sostenerse, en cambio, que en la relación del enfermo con el médico haya una donación efusiva de sí mismo? ¿Acaso no ha acudido a él para recibir su ayuda, y sólo para esto? (Anexo p. 73.)

³⁹⁵ “El amor, en cambio, puede trocarse en amor de coefusión o constante cuando las dos personas que se aman creen en el amor del otro y se efunden hacia él en obras de donación. El conjunto que en tal caso forman las dos personas deja de ser el simple dúo de aquellos a quienes vincula la conquista de una meta común accidental y externa, y se convierte en diada; la «unión dual» se trueca en «unidad diádica»”. (En Laín P.: *La relación médico-enfermo historia y teoría*. Madrid. Revista de Occidente. 1964, p. 238.)

¿Qué es intransferible?

“El enfermo no puede dar al médico –ni a nadie– su dolor, su molestia o la angustia que le produzca su estado”. (Anexo p. 73.)

Podemos partir de un simple ejemplo. Tal y como yo percibo un color, o tal y como yo siento una experiencia, estas son ideas de mi ser intransferibles a otro ser. ¿Qué es intransferible en la relación médico-enfermo? Parece evidente que cómo siente cada persona una dolencia es intransferible a otra persona. Puedo transmitir palabras que intentarán describir mi situación de la manera más rigurosa posible. Puede mi semblante hacer ver al otro que algo duele en mi interior. Puedo ser preguntado por el médico por sensaciones internas. Pero nadie puede transferir su sentir, su dolor a otro ser. Es en esta relación en la que se hace presente la donación efusiva previamente mencionada.

“Es entonces cuando se lleva a ser realmente interpersonal la vinculación entre ambos. (Anexo p. 74.)

¿Cómo es la actitud del paciente ante su dolencia? Puede ser afectiva o interpretativa, es decir, siente algo y piensa algo. Lo que siente el enfermo hará que tome cierto posicionamiento frente a la enfermedad y lo que piensa influye en el sentir. Se hace necesaria una relación médico-enfermo que ayude al enfermo a la hora de sentir e interpretar su dolencia. La enfermedad vivida como una carga, un peligro, una liberación... será distinta en función de la relación con el sanador.

“Lo que por ahora importa es advertir que cuando el enfermo comunica esa actitud suya al médico da cumplimiento efectivo a los dos actos de la realización de la persona que antes he consignado, la autoposición y la donación efusiva”. (Anexo p. 74.)

En la relación que establecen médico y paciente, partiendo de sus respectivas autoafirmaciones posesivas y de la recíproca donación efusiva, hay tres elementos que el paciente da-de-sí al médico:

“Primero, porque es algo de sí mismo lo que entonces expresa y entrega; segundo porque, si él es un paciente correcto, no solo procederá así con el propósito de ayudarse a sí mismo, también con la intención de ayudar al médico a que entienda mejor su enfermedad; tercero, en fin, porque no es cosa infrecuente –sutileza, pero indudable realidad– que en el fondo de su dolor o de

su angustia sienta esta delgada y secreta distinción: haber sido señalado, ennoblecido por una aflicción que no merecía”. (Anexo p. 74.)

Hemos visto hasta ahora, centrándonos en el enfermo, qué significa ser persona, autoposeerse y donación efusiva. Argumenta Laín que en el caso del médico la cosa no es tan clara ya que actúa ante el enfermo, de él se espera algo y tiene un función social determinada. Antes bien, su rol social, en tanto que médico, no le exime de ser persona. En muchísimas ocasiones la relación médico-paciente es interpersonal y también personalizadora. Aunque el paciente únicamente quiera un diagnóstico, no compartir más que lo estrictamente necesario con el médico, conforme a ese tipo de ser humano que Riesman denomina “el hombre intradirigido”³⁹⁶, el médico puede tener para con él un trato interpersonal y personalizador.

Si nos acogemos a los clásicos del psicoanálisis, cuando se da la transferencia entre paciente y médico, este también podrá ser y mostrarse interpersonal y personalizador. Como describe Laín puede ser a la vez una relación y un compartir personalista, biográfico, dialógico, antropológico:

“–pluralidad de nombres que sólo por sí misma revela el *status nascens* de la realidad nombrada– no ha sido otra cosa, en el fondo, que la prosecución y la ampliación de ese inicial hallazgo freudiano. Neurótica o no, la enfermedad humana es *siempre* un evento de la “vida personal” del enfermo, y como tal debe ser entendida y tratada por el médico”. (Anexo p. 75.)

En un último caso, cuando la relación entre médico-paciente es de amistad, también se dará personalización y relación interpersonal.

“En suma: cuando se hace auténticamente interpersonal su relación con el médico, el paciente está “personalizando” su propio cuerpo, “apropiándose” de modo personal”. (Anexo p. 75.)

En el último gran párrafo de este punto, Laín expone la estructura hasta ahora presentada. Esbozaré las líneas principales ya comentadas a modo de resumen:

- Dos individuos, dos personas en las que a través de su relación se da la condición de ser humano.

³⁹⁶ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 352 ss.

- Esa relación tiene dos momentos, la afirmación autoposesiva y la donación efusiva.
- La relación médico-enfermo cuasi-diádica, técnicamente impersonalizada, se transforma en interpersonal y personalizadora.
- Se completa así una concepción filosófica, sociológica y médica de la persona.

10.3.2.- Importancia de la comunidad en la realidad personal

La primera pregunta que plantea Laín, en este punto, es: ¿Qué es comunidad para la filosofía, la sociología y la medicina?

“Para la filosofía comunidad es un modo de la vida en común, al cual, le pertenece como nota constitutiva, la espaciosidad; para la sociología comunidad es la realización social de dicho modo de la convivencia, dentro de un espacio determinado; y para la medicina comunidad es la vinculación interpersonal entre un médico y un enfermo, socializada y espacializada conforme a la singular circunstancia en que se realice”. (Anexo p. 76.)

En los dos siguientes párrafos escribe una especie de apología de lo que significa ser persona, de la relación que se da entre personas, de la intimidad que ambas personas comparten, y de la relación de amor y amistad que las personas pueden compartir entre sí. Todo ello sirve para establecer que la genuina relación de amor y amistad entre seres humanos es comunitaria y a partir de ahí plantea dos cuestiones más que quiere clarificar en este punto. La primera versará sobre el compartir la intimidad humana y la segunda sobre ese compartir en la relación comunitaria médico-paciente.

“En la relación... comunitaria un hombre se afirma a sí mismo como persona afirmando como persona al otro, y afirma personalmente al otro afirmándose personalmente a sí mismo, lo cual no podría suceder si... no entregase... su propia intimidad; y cuando la comunión personal se hace amistad y amor, entonces es cuando todo esto acontece del modo más íntegro y puro. Pero, ¿cómo puede un hombre entregar a otro su propia intimidad? Y, ¿cómo todo esto puede producirse, si efectivamente se produce, en la relación entre un médico y su paciente? (Anexo p. 76-77.)

Primero deberíamos clarificar qué significa intimidad, qué es intimidad para un ser humano y cómo algo intangible se comparte con otro ser humano. Laín en *Teoría y realidad del otro* expone de diferentes maneras qué es intimidad. Parte de una manera concreta de hacer sobre los demás a la que llama intimidad moral, o de lo que el ser

humano considera su yo interior. La intimidad frente al bien y al mal, la conciencia de pecado. La intimidad personal como puro yo pensante desde una perspectiva cartesiana. Conocerse a sí mismo, “el paulatino despliegue de la conciencia de sí mismo, que en un primer momento va desde la nuda vivencia de posesión («lo mío») al advertimiento de que «lo mío» es en primer término mi propia intimidad («mi yo»), y llega finalmente a la intuición seca y limpia del ansia indigente que yo soy en el seno de mí mismo («verdadero yo», «yo puro»)”³⁹⁷.

Intimidad es a la vez algo intangible y algo que recae y está en mi cuerpo³⁹⁸. Intimidad es sentiente, pensada, vivida. Intimidad se da en mi ser material, mi cuerpo. A la vez que entiendo, veo el cuerpo de otro, pienso que debe tener su intimidad como un yo particular piensa su intimidad³⁹⁹. Reiterando la pregunta: pero, ¿cómo puede un hombre entregar a otro su propia intimidad? Destacamos siete puntos:

- Únicamente se puede hacer donación de la propia intimidad al otro a través de la confianza, que será vehiculada por la palabra, el gesto o el silencio.

- Únicamente haciendo consciente algo podrá ser comunicado al otro.

- Conciencia es un modo de nuestra actividad psico-orgánica⁴⁰⁰, en este caso recíproco entre una persona A y otra persona B. La persona A se realiza pensando y sintiendo aquella intimidad que será objeto de comunicación; y la persona B se realiza al pensar y sentir lo que le es comunicado. Es lo que Laín llama coejecución mental y afectiva.

- En la confianza, tan importante como la transmisión por parte del emisor, es la aceptación por parte del receptor. En relación a la veracidad de lo transmitido:

³⁹⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 178.

³⁹⁸ “Afirmaba yo antes, con Ortega, que la intimidad del otro me parece ser semejante a la mía –de ahí el primario carácter dual de ese nos que con el otro me une– y que se halla «oculta» en su cuerpo”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 289.)

³⁹⁹ “La percepción del cuerpo del otro me incita a imaginar la intimidad de su persona, impide que mis imaginaciones sean arbitrarias o caprichosas y descarta o confirma lo que respecto de su vida personal e invisible pueda yo haber imaginado”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 185.)

⁴⁰⁰ “El cuerpo del hombre nos revela tres notas esenciales de su realidad específica: que en él hay una intimidad, que esa intimidad es similar a la mía (luego veremos el verdadero alcance de tal «similaridad») y que mi relación con ella es el modo de la coexistencia que más propia y específicamente suelo llamar «convivencia»”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 287.)

“acepte que eso es “verdad para mí”: que yo le soy realmente sincero, que real y verdaderamente le estoy entregando a él mi propia intimidad. (Anexo p. 77.)

Y propone tres niveles de creencia en relación a la intimidad transferida; “lo creo”, “te creo” y “creo en ti”⁴⁰¹.

- En la relación bipersonal cuando una persona cree a otra, le expresa: “te creo”, o asiente con un gesto, entonces se da una comunión en esa verdad que es creída por dos personas, es una situación de realidad. Recordemos que Laín, siguiendo el pensamiento de Ortega, diferencia entre realidad a secas y realidad radical, entendiendo esta última como la realidad de la propia vida, es decir, “mi vida”, mi intimidad. La comunicación de intimidad sitúa a las dos personas en una comunión personal (común-uniión), que se da genuinamente entre dos personas y potencialmente hacia el resto de la humanidad.

- La dimensión de “lo creído” por el otro, no depende únicamente de que la persona diga verdad, una verdad real, una verdad lógica, sino que depende de la posición del receptor, del otro, que realmente “te cree”. Así se dará la creencia de la intimidad. Creer al otro es un acto absolutamente personal, cuando así sucede se da la “concreencia”, que en palabras de Laín es “el fundamento de la creencia mutua”⁴⁰².

- La comunicación y entrega de la propia intimidad es un acto íntimo, y además se da en la íntima realidad personal de dos personas. Comunicar verdad al otro y creer en el otro implica un beneficio íntimo y bipersonal⁴⁰³ a la vez que un beneficio para todos los seres humanos. La relación comunitaria y de creencia en el otro, tiene en el fondo un fin moral, que mejora no solo la vida comunitaria sino también la vida de la sociedad en general.

“Como contradistinta de la comunidad, la sociedad no podrá ser nunca, y no es necesario que sea, formal y reduplicativamente personal. Le basta con ser humana y humanizadora” (Anexo p. 79.)

⁴⁰¹ “Tú serás tanto más esencialmente tú para mí, cuanto menos considere yo como un éxito mío mi relación contigo y la concreencia, siendo tú un tú para mí, yo creo en ti y creo contigo”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 329.)

⁴⁰² Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 322.

⁴⁰³ “La auténtica fórmula de la creencia mutua de la amistad es el «Creo en ti»; y tal sentir sólo puede constituirse razonablemente sobre la experiencia de actos de efusión oblativa del otro, verbales unas veces, operativos otras, ejecutados por él desde aquella zona de la realidad, la que sea, en que ambos nos hallamos coimplantados y concreemos”. (Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 302.)

La segunda pregunta que se plantea Laín gira en torno a la comunicación, la intimidad, la confianza y la relación médico-paciente, ¿cómo se dan estas cuatro situaciones en la relación médico-enfermo, entendida esta última cómo una relación de comunidad?

Laín ha comentado en apartados anteriores como es y se da la relación médico-paciente. Ha comentado que en esa relación diagnóstica inicialmente se da sobre todo la impersonalización, pero que en esa relación dialéctica el enfermo se personaliza, el médico inicialmente impersonaliza y objetualiza al paciente, para establecer una relación –aunque episódica– personalizadora. Consecuentemente se da una vinculación médica interpersonal.

“... ese giro personalizador de la vinculación médica llega a producirse... en la gran mayoría de los casos, él es el que formaliza *toda* la relación entre el médico y su paciente y, por lo tanto, el que engloba y ordena cuanto en ella sea y tenga que ser impersonalización técnica”. (Anexo p. 79.)

En la relación médico-paciente se dan los siete puntos antes mencionados. Se da una relación de comunión personal entre médico y paciente.

La comunicación de intimidad es interpersonal y personalizadora, es interpersonalizadora, así se da, por ejemplo, en el secreto profesional. El mecanismo de la comunicación es la coejecución que versa sobre contenido de la conciencia del enfermo. Esta coejecución se da en los niveles de “lo creo”, “te creo” y “creo en ti”.

En conclusión de este punto clarifica Laín:

“La relación médica, en fin, no deja de ser genéricamente humana bajo su bipersonal y cuasi-diádica realidad concreta”. (Anexo p. 80.)

10.3.3.- La vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y el médico

Este es, a mi juicio, uno de los puntos fundamentales de la relación médico-enfermo en *Persona y comunidad*. Como ya es clásico en las estructuras narrativas de Laín hay una introducción general al punto y una división tripartita –en este caso– en la que expone los tres enfoques fundamentales del propio punto: en primer lugar una nueva aclaración sobre qué es persona y comunidad desde una perspectiva filosófica; en segundo lugar,

tratará los conceptos persona y comunidad desde la sociología o desde el tratamiento que esta le ha dispensado; y en tercer lugar, tal y como indica el título de este punto, clarificará cómo se hace comunitaria la relación médico-enfermo. Cada uno de ellos tendrá, también, sus divisiones tripartitas.

Hasta ahora hemos visto de manera separada, por un lado, la teoría filosófica de la personalización, y por el otro, la comunión personal en la relación médica. Se trata ahora de explicar ambas desde su complementariedad.

1.- Persona y comunidad desde una perspectiva filosófica

Es incuestionable que el ser humano es un individuo y que el ser humano vive en grupo, en sociedad. Otro particular es cómo explicamos ese vivir del individuo y ese vivir del individuo en sociedad. Conocidos por todos son los procesos y agentes de socialización primaria y socialización secundaria, que sitúan al ser humano frente a los demás, en relación a ellos y posibilitan la crianza, el crecimiento, el aprendizaje y la integración plena del ser humano en la sociedad. No se trata de hacer un análisis sociológico pormenorizado, se trata de aproximarnos filosóficamente a lo nuclear del ser humano.

“Ser hombre, en suma, es convivir... Dicho de otro modo: ¿en virtud de qué un hombre está y vive realmente con los demás hombres? (Anexo p. 80.)

La clave está en ese “con-vivir”⁴⁰⁴, es decir, vivir-con, vivir con los demás, vivir con el otro, vivir con las múltiples relaciones que se presentan a diario. Así dice en *Teoría y realidad del otro*: “Constitutivamente y quiera yo o no quiera, yo soy siendo «con» algo, «soy-con» o «con-soy». No solo en las actividades que expresamente designa el prefijo «con» –convivir, conversar, compartir, conceder, concertar, cohesionar, etc. – se realiza mi ontológica necesidad de «con-ser», sino en todas las imaginables, hasta en aquellas que me parece cumplir en aislamiento total: pensando en soledad o dialogando con un amigo, yo «con-soy», aun cuando en el primero de tales casos no sea ónticamente perceptible mi «con-ser». El quién de la existencia humana es ciertamente

⁴⁰⁴ “Convivir humanamente es ir pasando a través de distintos niveles de convivencia, desde el más elemental e instintivo, cuasi-animal, de la primera infancia, hasta el que rige el trato netamente interindividual o interpersonal de las sociedades civilizadas. (Lain Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 233.)

el sujeto individual que llamo «yo»; pero yo soy, esto es lo decisivo, «con-siendo»⁴⁰⁵. Soy esencialmente un ser con el otro.

Cada ser humano es un individuo y como tal con-vive, co-existe, con-versa, con-cede... Todo individuo es una animal de una especie concreta con un *phylum* determinado al que pertenece, pero además todo individuo es persona. Somos una realidad psico-orgánica a la vez animal y a la vez persona. En tanto que personas nos manifestamos esencialmente desde la autoposición y desde la autodonación, como ya se ha comentado en páginas anteriores al considerar la relación médico-paciente.

“Siendo en todo momento animal y personal, la realidad del hombre puede actualizarse de un modo más o menos animal y más o menos personal”. (Anexo p. 80-81.)

Para Laín el ser humano puede ser, y es persona, impersonalizándose. No es una actitud voluntaria, simplemente se da en la convivencia de los seres humanos. Cualesquiera de nosotros al pasear por la calle y cruzarse con decenas de desconocidos es impersonalizado por otros y a la vez impersonaliza a los demás. Vivir en sociedad es una vivencia continuamente impersonalizada. No es lo mismo vivir tangencialmente en el transcurso de un paseo, que convivir al pasear con un amigo. Por ejemplo viajar en un vagón de tren con cien personas más totalmente desconocidas para mí es un acto social de impersonalización y esas cien personas podrían ser substituidas por otras cien diferentes y a mí no me afectaría en nada. Ahora bien, si viajo con un familiar o un amigo la substitución de esa persona sí que me supondría algo, ya que para mí es un con-viviente⁴⁰⁶ con nombre propio.

Hay sociedades que fomentan la impersonalización de los individuos y sociedades que fomentan la personalización de sus socios. Para ilustrar el primer caso, Laín recurre a una expresión de Ortega, que ya ha utilizado en algunas ocasiones en *La medicina actual*⁴⁰⁷ y en *Persona y sociedad*⁴⁰⁸. En el caso de la impersonalización, Ortega habla

⁴⁰⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 302.

⁴⁰⁶ “Convivir con el otro, en tal caso, no es solo vivir junto a él, es también compartir las mismas vivencias, dar plena y doble significación a la palabra «convivencia»”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 243.)

⁴⁰⁷ “Por dura o indiferente que fuese la sociedad titular de esa asistencia médica –«la sociedad, esa gran desalmada», escribirá más tarde Ortega– ¿podría quedar insensible a la realidad que tan reiteradamente

de “la sociedad, esa gran desalmada”. En cambio, para ilustrar el segundo caso expone que la comunicación personaliza. En una sociedad es necesario comunicarse con los otros y ahí puede iniciarse un proceso de relación personal, personalización. En este segundo caso el argumento de autoridad está a cargo de Martin Buber: “Porque nunca habrá fábrica ni oficina entre cuyos tornos y mesas no pueda nacer y alzar su vuelo una mirada de criatura, sobria y fraternal, que sea el signo y la garantía de una creación en camino hacia su fin verdadero”⁴⁰⁹. Asimismo Laín escribe en *Persona y comunidad*:

“cuando dos hombres se encuentran entre sí como personas, no simplemente como miembros o piezas de un cuerpo social, un nuevo modo de la vinculación interhumana surge y prevalece: la relación interpersonal *stricto sensu*, la convivencia en comunidad o en comunión, la vida comunitaria o comunitiva”. (Anexo p. 81.)

La relación que cada persona, de manera individual, tiene para con otras personas hace que cobre significatividad el ser mismo de cada uno. Es a través del encuentro con el otro que se constituye una comunidad. Según expone Laín en *Teoría y realidad del otro*, hay múltiples maneras de enfrentarse al término comunidad, y muchos son los autores que de ella han escrito, por ejemplo Scheler entre otros. En este fragmento el término comunidad puede ser utilizado en cuatro sentidos distintos. Veamos de forma resumida estos sentidos que expone Laín.

a) La comunidad, como modo de vivir en que dos personas se realizan como tales; es una realidad bipersonal con intensa comunicación⁴¹⁰. Es una comunidad dual, y por tanto diádica, tal comunidad debe ser llamada “comunión”; con lo cual se eleva a “comunitivo” el modo comunitario de la convivencia. Por ejemplo la confianza verdaderamente amistosa⁴¹¹.

venían denunciando los médicos?” (Laín Entralgo, Pedro. *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973, p. 96.)

⁴⁰⁸ “Más que una condena de la cual es posible evadirse, la organización, con su indudable e impersonal dureza —«la sociedad, esa gran desalmada», ha escrito Ortega —, es un desafío con el cual es preciso contar”. (Laín Entralgo, Pedro. “Persona y sociedad”, *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 3, *Las sociedades modernas*, 1967, p. 16.)

⁴⁰⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 280.

⁴¹⁰ “Descartes, como Aristóteles, piensa que la natural comunidad entre los hombres se manifiesta y establece mediante la palabra”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 48.)

⁴¹¹ “Operativamente, la amistad consiste hoy como ayer en desear y procurar el bien del amigo: su ser, su vida, su perfección”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol II, p. 285.)

b) La comunidad, como modo de vivir habitual y colectivo, en el cual, entre sus partícipes, puede hacerse especialmente frecuente la vinculación interpersonal, aunque esta no llegue a ser estrictamente comunitiva. Por ejemplo una “comunidad” de inquilinos. Explica Laín, parafraseando a Husserl, que mi ego no puede ser un ego con experiencia del mundo si no existe en comunidad con otros egos que sean semejantes a él y con quienes compartir vida y experiencia⁴¹².

c) La comunidad, como conjunto de las personas que de este modo conviven. Por ejemplo la comunidad de los componentes de un país o del género humano, en tanto que reales partícipes en el común destino de todos. Así expresado en *Teoría y realidad del otro*: “Yo sé que hay una comunidad humana y que pertenezco a ella; pero no conozco los individuos que la constituyen, y tampoco los grupos empíricos de que tal comunidad se halla compuesta”⁴¹³.

d) La comunidad, como ámbito espacial: aquel en que residen personas cuya convivencia, por el simple hecho de su habitual y reducida circunscripción, favorece mucho la frecuencia de las relaciones formalmente interpersonales. Por ejemplo: la aldea A, en cuanto que “comunidad” de los vecinos que como suya la habitan. Esta es una clara referencia a la aproximación de Tönnies al concepto comunidad, frente a las propuestas de la sociedad burguesa donde “el egoísmo, la desconfianza, la competición, el cálculo y el contrato son fundamento y forma del nexo interindividual”⁴¹⁴.

2.- *Persona y comunidad desde la sociología*

El concepto persona ha sido estudiado tradicional y específicamente desde la filosofía. Quizá tangencialmente desde otras disciplinas. En esta obra, *Persona y comunidad*, Laín hace un encaje conceptual desde la medicina, la filosofía y la sociología para dar cuenta de la importancia de ambas y de su bidireccionalidad. Aún así Laín expone:

“El saber sociológico actual ha desconocido la noción de persona, al menos en la tradicional acepción filosófica del término, y ha restringido el área semántica de la noción de comunidad... habitualmente la ha entendido como grupo social

⁴¹² Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 203.

⁴¹³ Ibid. p. 227.

⁴¹⁴ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 213.

más o menos bien delimitado en el espacio... Examinaremos sumariamente este doble proceder restrictivo de los sociólogos. (Anexo p. 82.)

Estrictamente hablando “la persona” y el “concepto persona” no son objeto principal de estudio para la sociología, sino que estudia las acciones sociales, las consecuencias de esas acciones, los comportamientos grupales, análisis de conductas y pautas de grupos, dinámicas, etc... es decir, la acción social en sí misma.

“Considerada en su realidad propia, la relación interpersonal, en efecto, no es social, sino trans-social, y por tanto rebasa el marco de la sociología *stricto sensu*”. (Anexo p. 83.)

Para el sociólogo⁴¹⁵, aunque no lo reconozca, las relaciones entre miembros de un grupo son impersonales. Laín propone tres motivos por los que queda invalidada la justificación sociológica de no utilizar el concepto persona. Veámoslo.

En primer lugar, aunque se analice una realidad de grupo, en esa realidad, hay personas que interactúan y se relacionan. No está pidiendo un análisis ni filosófico, ni psicológico de la acción de cada persona ni de sus consecuencias. Pero en tanto que trans-social y sociológica, la relación que se da entre individuos siempre será interpersonal.

En segundo lugar, cuando dos personas se relacionan entre sí, aparece un nexo, “nexo social”. Puede ser una persona que pide un formulario en la administración pública, alguien que asiste a una clase o el enfermo que acude al médico. Aunque son socialmente diferentes nexos, tienen en común que se dan entre dos personas (sociológicamente dos individuos); aun así desde la sociología puede darse una relación de personalización o de impersonalización –como estamos viendo en la relación médico-paciente–.

⁴¹⁵ “El sociólogo, a la manera del físico y el fisiólogo, trataba de conocer y formular ciertas regularidades abstractas en la dinámica del «cuerpo social». Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo», nociones ambas de contenido netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, sub specie communitatis”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 426.)

Y en tercer lugar, pongamos por ejemplo una relación de amistad. El grupo de iguales o el grupo de amigos es uno de los ejemplos clásicos dentro de los agentes de socialización. O las elecciones afectivas y recíprocas en un estudio sociométrico. Sea cual fuere el ejemplo, es trans-social y en él también se dará una relación interpersonal; consecuentemente puede haber cierto grado de personalización.

“He aquí otro hecho que obliga al sociólogo a tener muy en cuenta la noción de persona”. (Anexo p. 83.)

Para Laín la sociedad es “cuenca receptora de relaciones interpersonales, por tanto, de la realidad que conjuntamente forman la persona y la comunidad”⁴¹⁶. A su vez la sociedad condiciona esas relaciones interpersonales. Veamos cómo.

La sociedad condiciona la facilidad o dificultad con las que se posibilitan esas relaciones interpersonales. Las primeras relaciones interpersonales se dan desde un *yo* a un *él*, o desde un *yo* a un *tú*. Es lo que Laín ha denominado dúo o díada. “Llamo «dúo» a la relación intramundana con el otro; es decir, a la que entre nosotros surge como consecuencia de alguno de los cuidados que el vivir en el mundo nos ofrece o nos impone. Llamo «díada» a la relación genuinamente interpersonal con el otro”⁴¹⁷. Simmel es uno de los primeros autores que establece esta diferencia entre dúo y díada⁴¹⁸. Por tanto, la sociedad condiciona cómo se da esa relación entre dos personas, por ser esencialmente personas y desde su realidad original, ya sea en ámbito académico, al cruzarse por la calle, en la consulta del médico... desde cada uno de estos ámbitos se forjará de manera diferente.

La sociedad condiciona la relación interpersonal a través del espacio –como lugar físico– y a través del modo –la manera en la que surge esa relación entre personas–. Hablar del espacio –dónde sucede algo, un evento– implica inequívocamente hablar del momento histórico –cuándo sucede ese algo determinado–.

⁴¹⁶ Anexo p. 83.

⁴¹⁷ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol II, p. 107.

⁴¹⁸ “También G. Simmel habla de la díada en su *Soziologie* (Leipzig, 1908); pero este concepto es en Simmel excesivamente formal”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol II, p. 107.)

La forma espacial más estudiada por los sociólogos es “la comunidad”, en este caso la referencia a Tönnies⁴¹⁹ es inevitable ya que Laín la ha utilizado en numerosas ocasiones a lo largo del texto *Persona y comunidad*. Evidentemente “comunidad” está en espacio, se da en espacio, pero lo más característico de “comunidad” es modal. Es un modo de convivir humano, no olvidemos lo explicado anteriormente en relación a vivir-con los otros, alter. Las comunidades sociológicas posibilitan la personalización lo que no quiere decir que todos los vecinos de un pequeño pueblo sean comunidad o muestren una relación interpersonal entre ellos. Así, Laín propone cuatro modos a través de los que se puede dar gradualmente cierta personalización en esta relación comunitaria:

“puramente social, laxamente comunitario, estrechamente comunitario y genuinamente comunitivo; (Anexo p. 84.)

La sociedad condiciona los motivos, los contenidos y los modos de relación interpersonal. En función del espacio, por ejemplo diferentes ciudades, en función de sus climas, de su idiosincrasia, del tipo de lenguaje, de los bienes de consumo, de las muestras afectivas, del tipo de medicina o de los tipos de saludo..., la relación interpersonal, la personalización entre los miembros de la comunidad cambiará.

“La comunidad interpersonal queda condicionada por la sociedad en la múltiple forma que acabo de consignar. Desde este punto de vista debe ser estudiada por la sociología”. (Anexo p. 85.)

3.- Dimensión comunitaria entre la persona del enfermo y la persona del médico

Remarco algunas consideraciones sobre el ser de las personas en esta relación dinámica. El ser humano es una realidad animal que puede enfermar en cualquier momento. La realidad humana es personal y la enfermedad afecta a la totalidad de su persona, no solo a una parte de ella. Ya que los seres humanos conviven entre sí, la enfermedad individual es vista por todo el grupo convivencial. La condición humana es asistencial, así pues, se trata al enfermo y a la enfermedad con un propósito de ayuda. La convivencia entre los seres humanos es social e históricamente variable, luego también

⁴¹⁹ “No contando el pensamiento «organicista» de ciertos antropólogos y sociólogos post-románticos (Lazarus, Steinthal, Lindner, etc.), la resuelta introducción del concepto de «comunidad» procede de Ferdinand Tönnies; varias veces me he referido ya a su libro *Gesellschaft und Gemeinschaft* (Sociedad y comunidad)”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 426.)

cambiará el modo en que se atiende o se ayuda al enfermo en función del momento histórico social en el que se encuentre. De nuevo la cuestión clave:

¿Cómo se hace personal y comunitaria la asistencia del enfermo? (Anexo p. 85.)

En un primer momento la relación médico-paciente es totalmente impersonalizadora desde una perspectiva técnica. Desde la antigüedad hasta nuestros días el paciente es un objeto de estudio técnicamente tratado por un experto en la técnica de curar. Ya sea en la Grecia clásica o en la Edad media el técnico pregunta, palpa, analiza, observa, valora y emite juicio diagnóstico con la pretensión de curar. En el siglo XX la tecnificación, observación objetiva de un cuerpo enfermo es aún más impersonalizadora, puesto que se puede dar un diagnóstico y una pauta valorando únicamente resultados de informes, analíticas, exploraciones diagnósticas de imagen... desde esta perspectiva lainiana el primer momento de la relación médico-enfermo⁴²⁰ es la impersonalización.

El segundo momento es el de la impersonalización social, puede darse en cierta medida por la despersonalización en el trato que se muestra en los grandes centros de salud, hablamos de impersonalización en los tiempos de espera, en los lugares de espera, en la normativa aséptica y desvinculada de lo personal. Según Laín:

“El nexo social impersonaliza siempre, y la asistencia médica no es excepción a esta regla”. (Anexo p. 86.)

El tercer momento es aquel en el que realmente se puede dar la relación interpersonal. De manera muy acertada recurre Laín a una expresión de Martin Buber, la “punzada liberadora”:

“...la que siente un hombre en su alma cuando, en medio del trato rutinario y mecanizado que hoy suele ser la vida con los demás, descubre que ha llegado a ser genuinamente interpersonal su relación con alguien”. (Anexo p. 86.)

En la mirada, en la palabra, en la comunicación y siguiendo la teoría de Martin Buber, dice Laín que se da la relación interpersonal, personalización, del enfermo en relación al médico. En la relación enfermo-médico se da precisamente ese intercambio, ya que es

⁴²⁰ “En el médico no se ve solamente al técnico de la curación, sino también al representante más próximo de la «sociedad», ente impersonal sobre el que recae el deber de la asistencia”. (Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 134.)

dialéctico, es dinámico e implica comunicación *yo-tú*⁴²¹. La relación *yo-tú* es un encuentro con el otro, es inmediata, es directa, se da entre dos interlocutores, va más allá de espacio y tiempo, surge entre dos interlocutores en un mundo meramente social, y entre ellos se establece una auténtica relación comunitaria. El enfermo a través de esa “punzada liberadora” se ha mostrado, se ha abierto al médico.

“Médicamente, una “punzada liberadora” ha abierto su alma a la comunicación interpersonal, y por tanto a la vida comunitaria”. (Anexo p. 86.)

La propuesta es que esta relación interpersonal fruto de la “punzada liberadora” se dé en el médico de tal manera que no sea anecdótico, sino que sea lo común, lo habitual en cuanto a relación comunitaria. Ciertamente es que el médico cumple un rol social, pero en su actuar profesional debe potenciar al máximo la relación interpersonal y la personalización del paciente. Esa “punzada liberadora” vista desde el médico debe tener tres momentos, según Laín:

“el primero, cuando percibe la confianza del paciente en él, precisamente en él; en su persona de médico, en su personal realización del oficio de diagnosticar y curar. Otro, cuando vive la certidumbre de su diagnóstico como un conocimiento de la enfermedad “de este enfermo”;... Otro, en fin, cuando comprueba la eficacia del tratamiento prescrito y da de alta al enfermo”. (Anexo p. 86.)

10.3.4.- Lo comunitario o interpersonal vs lo social o impersonalizado

La realidad del ser humano es estar abierto a los demás y relacionarse con los demás, pero el ser humano siente, escoge, piensa, decide, crea, ejecuta... en soledad. El escritor, el pintor, el compositor, el lector, el artista, el héroe... lo es en soledad. Desde la soledad se establece el discernimiento para iniciar una tarea, aunque esta luego sea vista por otros, leída por otros, comentada, disfrutada o criticada por otros. La creación, sea de lo que sea y en el ámbito que fuere, pertenece a la intimidad del creador, a su

⁴²¹ “Lo verdaderamente propio de la relación *yo-tú* –sostendrá Buber, cuando su pensamiento llegue a plena madurez– no es la contemplación, sino el «conocimiento íntimo», aquel en que el otro, hallándome yo receptiva y aceptadoramente situado ante su realidad, «me dice algo a mí», algo que exige mi respuesta. El lenguaje cotidiano usa como frases triviales las expresiones metafóricas «Esto me dice algo» y «Esto no me dice nada». Pues bien: empleando en sentido directo y con intención convivencial la primera de tales frases –«Tú me dices algo a mí»–, la percepción del otro se trueca en «conocimiento íntimo»”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 260.)

soledad. Ahora bien, cuando esa creación sea comunicada, vista o escuchada por otros, dicha comunicación y compartición

“puede adoptar dos formas cualitativamente distintas entre sí: la comunitaria o interpersonal y la social o impersonalizada”. (Anexo p. 87.)

Frente a la observación o a la percepción de una creación hay dos tipos de manifestaciones: una es personal e íntima, sería el proceso por el cual un asistente a un concierto disfruta íntimamente de la belleza de ese concierto, produciéndose según Laín un evento histórico; otra se da cuando personas que han conocido lo mismo pueden compartirlo, esto es un hecho social, puesto que conocen un mismo objeto exterior a ellos, pero no se conocen entre sí. De esta manera se crean unas relaciones de impersonalización.

Laín propone que la dinámica que nace en la creación personal y culmina en el hecho social es bidireccional, es decir, también puede nacer algo desde un hecho social y culminar en una creación personal.

“Como se ve, pues, los actos sociales, los históricos, los interpersonales –comunitarios o comunitivos– y los de creación personal pueden influirse y comunicarse muy diversamente en la total dinámica del género humano”. (Anexo p. 88.)

En el último párrafo enumera algunas de las aspiraciones –pretensiones– que tiene la obra *Persona y comunidad*. Fundamentalmente son tres. La primera, que la medicina del último cuarto del siglo XX sea claramente una medicina personalista. La segunda, que en la existencia colectiva del ser humano se dé realmente una vida libre y personal. Y la tercera, el deseo de un mundo donde se aúnen la razón, la solidaridad y la libertad. Tal y como aquí está expresado parece que las tres aspiraciones son una postulación política, que Laín está gestando internamente entre 1970 y 1976, que es justo el periodo de redacción de la obra *Persona y comunidad*. De ello da cuenta Diego Gracia en diferentes notas en *Voluntad de comprensión*, donde expone claramente el cambio ideológico y político lainiano, no un cambio forzado sino una reflexión vital a través de su obra *Descargo de conciencia*. “Tras la revisión del pasado, pues, el análisis del

presente y la pesquisa del futuro, quiere contribuir con todas sus fuerzas al nacimiento de un nuevo espíritu... «el espíritu de la transición»⁴²².

10.4.- Líneas conclusivas de este apartado “Medicina, Sociología, Filosofía”

La conclusión lainiana de este bloque temático se ciñe a las siguientes líneas clave:

- a) La persona en el subsistema social de la medicina está sometida a un proceso dinámico de personalización e impersonalización.
- b) En este proceso debemos tener presente el rol del paciente y el rol del médico desde una perspectiva psicosocial.
- c) Desde la sociología y la medicina de los años 70 hay que potenciar el desarrollo de la sociología de la medicina como disciplina autónoma.
- d) Cabe tener en cuenta los modos a través de los que se da la relación comunitaria médico-enfermo.
- e) La sociología de la medicina debe tener presentes los espacios físicos en los que se concreta la relación comunitaria médico-enfermo.
- f) Son esenciales en la relación médico-paciente la autoposición, la donación efusiva, la relación interpersonal y la personalización.
- g) La relación médica es genéricamente humana bajo su bipersonal y cuasi-diádica realidad concreta.
- h) La comunidad interpersonal queda condicionada por la sociedad. Desde este punto de vista debe ser estudiada por la sociología.
- i) La medicina debe tener una orientación más personalista.
- j) La sociedad del siglo XX debe potenciar la solidaridad y libertad personal.

⁴²² Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010, p.594.

CAPÍTULO 11: CONSIDERACIONES PENÚLTIMAS

Se me hace difícil, después de tanto tiempo, cerrar un estudio que abre más puertas de las que cierra. No es tarea fácil. No basta con decir: he realizado un estudio académico, he descubierto algo, o tan solo que ahora entiendo algo más de un autor concreto. Hay muchas consideraciones, de diferente índole, ya sean personales, académicas o de investigación, de las que creo debería hacer alguna aclaración. Son pertinentes estas consideraciones penúltimas puesto que el trabajo de centenares de horas no acontece de forma neutra por nuestra vida, su estilo nos satura, su vida nos clarifica un momento histórico. Mostrar un conocimiento nos cambia, cambia nuestro saber y nuestro ser. Conocer para comprender nos cambia ya que implementamos una metodología interna y externa para comprender al estilo lainiano. Investigar a Laín e investigar su documento *Persona y comunidad* genera, en mí, una nueva manera de comprender un tiempo histórico, un autor, unas teorías, una antropología, en definitiva un estar en el mundo.

11.1.- Consideraciones personales

Como planteaba en la introducción he descubierto un autor desconocido para mí, Pedro Laín Entralgo; una obra inédita y oculta al mundo de la ciencia y el pensamiento, *Persona y comunidad*; un método específicamente lainiano, pero no exclusivo de él, que se centra en una revisión histórica para comprender el pasado, analizar los conceptos, revisar autorías, entender personalmente y escribir de cara al mundo; todo ello con una perspectiva historiográfica, ubicado en un espacio y tiempo concretos y determinados, justo en nuestro país, en el periodo de la transición y que se ajustase ante todo a una dimensión antropológica personalista. Creo no equivocarme al apuntar que, a través del análisis histórico y de los autores que influyen en Laín, estos elementos se han dado cita y se muestran en este estudio como anunciaba en mis pretensiones iniciales.

11.2.- Consideraciones metodológicas

Revisar el estado de la cuestión significa, en este estudio, revisar las tesis doctorales que sobre Laín se han escrito y defendido. Cada una de ellas presenta a un Laín diferente

pero siempre complementario a las demás. Hay tesis de ámbito teológico, ético, humanista, personalista, vinculadas directamente con la medicina y con la enfermería, de carácter metafísico y desde una perspectiva histórica. En ellas se profundiza, de diferentes maneras, en los conceptos: persona, amor, muerte, esperanza, amistad... Centradas en un periodo histórico concreto del autor o tomando un concepto y analizándolo a través de diferentes obras. Revisar el estado de la cuestión ha supuesto un trabajo exhaustivo, intelectualmente profundo, a la vez que limitante en mi posible objeto de estudio.

Revisar los índices bibliográficos de muchas de las tesis y obras referidas a Laín fue tarea sistemática, costosa y en cierto modo infructuosa. Las diferencias eran de pequeño matiz, numéricas, sobre la cantidad de obras, las referencias y citas en función de los contenidos y otros autores específicos en función de la tipología de tesis y de los conceptos nucleares de estudio. Metodológicamente todo requiere ser muy sistemático y minucioso, algo estrictamente necesario en este tipo de trabajos, y en este sentido, para el abordaje del documento de Laín, necesario por la cantidad de obras de Laín, su diversidad temática y su particular forma de escribir.

Por último, y en mi caso, lo más importante, la revisión de los fondos documentales. Un fondo documental tiene diferentes tipos de documentos, no cabe mencionarlos todos, pero se entiende que en él encontramos desde tarjetas postales, correspondencia con amigos y familia, hasta libros de diferentes autores que Laín tenía en su biblioteca personal pasando por múltiples revistas de tipo médico, histórico, filológico, monográficos, cursillos, conferencias, prólogos, etc. La revisión del fondo documental se ha llevado a cabo en dos fases: en la primera realicé una revisión de todo el fondo digitalizado, ya fuesen índices o documentos, para establecer qué es susceptible de revisión física, manual y visual; en la segunda fase tuve que realizar el análisis físico, visual de toda la documentación solicitada. La documentación suele estar catalogada en cajas o clasificadores y en algunas de ellas la documentación no siempre es homogénea, puede haber diferentes tipologías de documentos en la misma caja. Esta fue la circunstancia en la que me encontré y, felizmente, me llevó a descubrir el documento *Persona y comunidad*. Tesón, voluntad, sistematicidad son palabras que se convierten en actitud vital, y fruto, a la vez.

Para ser fiel al método lainiano y para aplicarlo a mi propio objeto de estudio no puedo omitir la importancia del concepto comunidad. Toda la obra lainiana es personalista y así la han estudiado y mostrado muchos investigadores. En cambio, este trabajo pretende profundizar más en la dimensión comunitarista de Laín. Todo ello no se puede apreciar sino nos sumergimos en otras obras de Laín para descubrir cómo en ellas están presentes tanto el concepto comunidad como la dimensión comunitaria del ser personal. Es decir, el concepto comunidad y la dimensión comunitaria no solo están presentes en el documento *Persona y comunidad*. Ambos están presentes en diferentes obras previas a 1976, por ello se hace imprescindible analizar algunas de estas obras desde una perspectiva comunitarista. Por tanto en el último apartado de las “consideraciones conceptuales” dedicaré amplio espacio a la recensión de diferentes obras para comprender al estilo lainiano tanto el concepto “comunidad” como la “dimensión comunitaria” de Laín. De esta manera se puede apreciar como *Persona y comunidad* es la conclusión de un trabajo implícito en diferentes obras previas a 1976.

11.3.- Consideraciones historiográficas

Comprender el pasado para entender el presente, una acción solitaria, aunque acompañada y “a hombros de gigantes”⁴²³. Muchos son los que hablan del pasado sin conocerlo, pocos tienen las claves de su interpretación, y algunos, desde la modestia intelectual intentan o intentamos comprender el pasado para entender el presente. Laín es un claro ejemplo de los autores que, en la transición política, realizó un examen de conciencia, un análisis crítico de su propia trayectoria política e intelectual. En varios fragmentos de este trabajo se ha podido leer sobre el pasado falangista de Laín, sobre sus convicciones ideológicas, políticas, morales, científicas, pero también sobre las críticas que él mismo ha realizado a la trayectoria intelectual de su propia vida. Laín ha publicado dos obras clave que recogen ese análisis personal y autocrítico. La primera es *Descargo de conciencia*, y la segunda *Hacia la recta final*. Aún hay una tercera obra, pero en este caso de Diego Gracia, titulada *Voluntad de comprensión*, en la que desgrana analíticamente el pensamiento de Laín y dedica especial atención a los capítulos en los que habla de la transición política del Estado y, junto con ella, de la transición política e ideológica de Laín.

⁴²³ Frase atribuida a Newton en 1676 y previamente al filósofo y teólogo Juan de Salisbury en su obra *Metalogicon* de 1159.

En las obras consultadas he apreciado diferentes maneras de separar, ordenar y clasificar la vida y la obra de Laín. Él mismo realiza una clasificación en *Descargo de conciencia* de 1976, pero es evidente que no abarca toda su obra. De todas ellas considero más significativas la primera y una de las últimas. La primera corresponde a Nelson Orringer con los tres períodos clásicos que todos hemos utilizado, a saber: el denominado pístico, entre los años 1935-1948; el denominado elpídico, entre los años 1948-1961; y el denominado filico, entre los años 1961-2001. Una de las últimas, a mi juicio, exhaustiva y fiable, es la que establece Diego Gracia en su obra *Voluntad de comprensión* de 2010. Está estructurada en cinco momentos vitales, históricos y literarios de Laín, que son: años de aprendizaje, de 1908 a 1936; heridas de guerra, de 1936 a 1956; filosofía del hombre que cree, espera y ama, de 1956 a 1970; el espíritu de la transición, de 1970 a 1980; cuerpo, alma, espíritu, de 1980 a 2001. Respetando, ante todo, la validez de las dos clasificaciones, su autoría, y los criterios que objetivamente establecen los estudios de N. Orringer y de D. Gracia me alinee más con la segunda clasificación aunque con un matiz diferencial. Es cierto que la obra *Antropología médica para clínicos* es de 1984, aunque Diego Gracia la integra en el periodo de transición, de 1970 a 1980. No discuto los motivos que llevan a Diego Gracia a clasificar una obra de 1984 en un periodo literario considerado de transición en Laín entre 1970 y 1980. Pero sí quisiera agregar un matiz temporal que escribe Laín en su prólogo de la *Antropología de la esperanza*, de 1978, en el que él mismo escribe: “me dispongo a iniciar la etapa final de mi vida de escritor”⁴²⁴.

Poco tiempo antes, en 1976, y con ese espíritu de transición y renovación aparece la obra *Persona y comunidad*, encargada por la Fundación Juan March a Pedro Laín, que además tiene carácter filosófico, sociológico y médico. Estamos ubicados en una transición política y, convenientemente, a las entidades político-sociales les interesa conceptualizar de nuevo sobre los pilares nucleares del pensamiento, una nueva era y una nueva manera de entender lo esencial de la vida humana, ser persona y constituir comunidad. Hay que afianzar qué se entiende por persona y cómo puede vincularse con la nueva filosofía –en la transición– la sociología emergente y la medicina del futuro;

⁴²⁴ “En el momento mismo en que me dispongo a iniciar la etapa final de mi vida de escritor – más o menos serenada mi conciencia de español con un público examen de ella, más o menos apaciguada mi conciencia de docente con la confección de un manual didáctico de mi disciplina universitaria– me tienta con fuerza acrecida la aventura de renovar mi contacto con el tema de la esperanza y con lo que sobre él se ha dicho durante los últimos veintiún años. (Laín Entralgo, Pedro. *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama - Labor, 1978, p. 6.)

también debe entenderse y explicarse de manera nueva el concepto comunidad, desde la libre elección personal. A través de *Persona y comunidad* se aprecia un concepto de persona arraigado al pasado pero que decide libremente establecer sus relaciones comunitarias, o diádicas, con los demás. La comunidad no es una imposición social o política, la comunidad es un acto de elección deliberadamente libre y personal. La piedra angular de la transición está en la libertad. Esta es la que se ve presente y de fondo en la toma de decisiones personales desde el documento *Persona y comunidad*. Ser persona implica ser un animal de realidades que escoge ser de una manera deliberadamente libre y análogamente puede escoger vivir en comunidad.

11.4.- Consideraciones literarias

No se trata de hacer un análisis filológico de las obras de Laín, de su estilo o de las influencias literarias, que en su vida y obras son muchas. Pero sí se trata, en este caso concreto, de hacer un pequeño análisis comparativo de las obras que Laín escribe en este período (1972-1976), y compararlas con algunas de las que escribió en periodos anteriores. En este periodo (1972-1976) Laín está preparando varias obras importantes, de entre ellas cabe destacar: la coordinación de *Historia universal de la medicina*, de 1976, una obra de referencia en las facultades de medicina de todo el mundo; *Descargo de conciencia (1930-1960)*, de 1976; *La medicina actual*, de 1973; *Sobre la amistad*, de 1972. Junto con todas estas obras además escribe numerosos artículos, discursos y prólogos. Aun así recoge el encargo de la Fundación Juan March para coordinar y escribir *Persona y comunidad* entre 1972 y 1976, fecha de entrega del documento.

Por otro lado, y en mi modesta opinión, las obras que Laín escribe en la década anterior a los setenta se centran en dos temas nucleares del pensamiento lainiano, la medicina y la filosofía. Concretamente las obras de medicina son: *La medicina hipocrática*, de 1970, *El médico y el enfermo*, de 1969; *El estado de enfermedad*, de 1968; *La relación médico enfermo*, de 1964, *La amistad entre el médico y el enfermo en la medicina hipocrática*, de 1961, y la obra fundamental de filosofía, *Teoría y realidad del otro*, de 1961. Estas son obras de investigación y de pensamiento filosófico, y sirven de base a las obras del periodo 1972 a 1976. También en estos años escribe artículos, discursos y prólogos.

Con estas consideraciones previas, *Persona y comunidad* no es una obra principal de Laín. No es un texto conocido, de hecho es un texto que queda escondido en los fondos documentales de la Real Academia de la Historia y de la Fundación Juan March. Yo la denominaría obra de transición en un doble sentido; el primero, eminentemente político, pues está pensada, escrita y dirigida desde la transición política del Estado; y el segundo, ya que es una obra de coordinación y colaboración, en la que Laín escribe realmente poco. Laín coordina, “buscó un buen grupo de colaboradores que le ayudasen en esa tarea y cada uno de ellos se encargó de partes distintas de la obra”. Son otros colaboradores los que dan más entidad a la obra, como por ejemplo Ignacio Ellacuría, Diego Gracia, José María Maravall Herrero, José Luis Peset y José María López Piñeiro. Todos ellos son autores con los que ya ha trabajado y colaborado literariamente en el ámbito de la medicina, la sociología, la historia de la medicina, la teología, entre otras. Transición significa cambio político e ideológico, por un lado, y cambio en la obra de Laín por otro. La transición es un epifenómeno que lo domina todo, lo cambia todo, y Laín está sometido a ese cambio y está aprovechando ese cambio. En diferentes párrafos de *Persona y comunidad*, Laín reproduce o parafrasea fragmentos de textos que ya había escrito previamente en las obras antes mencionadas. Dicho de otra manera son párrafos en los que se encuentran resúmenes y parafraseos propios de Laín, pero también de algunos colaboradores de *Historia universal de la medicina*.

11.5.- Consideraciones conceptuales.

Desde el primer artículo escrito por Laín he creído ver en el trasfondo de toda su obra (o al menos en todo lo analizado para este trabajo), una perspectiva tetraédrica, a partir de la cual se establecen cuatro grandes pilares del pensamiento lainiano; como humanista, como personalista, como cristiano católico y como comunitarista. Creo sin duda alguna que todas las influencias recibidas por Laín y previamente mencionadas en este trabajo, –descritas unas y analizadas otras– llevan a Laín a convertirse en uno de los referentes del pensamiento del siglo XX. Tanto en la ciencia, el saber en general, la literatura, la historia y la filosofía española como también por sus relaciones con científicos, humanistas, literatos, historiadores y filósofos de Europa y América. Intentaré, por tanto, mostrar algunas características lainianas en estos cuatro puntos cardinales.

11.5.1.- Humanista

Laín no es un científico centrado únicamente en una reducida parcela de conocimiento. Sus estudios iniciales de química y medicina lo ubican, rápidamente, sobre el terreno de la materia. Sus estudios en el extranjero, el dominio de varias lenguas, los diferentes viajes, amplían mente y perspectivas. El interés por la historia de la medicina, por la historia mundial y por la historia de su tierra, y el análisis de decenas de pensadores de todos los ámbitos –psicología, filosofía, sociología, literatura, física y sobre todo antropología– hacen de Laín un autor integrador, que quiere superar la historia y reconciliar desde la historia. Considera al ser humano como persona en el centro de toda su historia para consolidar y superar las libertades antaño perdidas. Una de las pruebas más significativas, desde la filosofía, es su obra *Teoría y realidad del otro*, ampliamente referenciada por él mismo en *Persona y comunidad*.

En las estructuras de sus obras casi siempre se puede apreciar una parte de fundamentación científica, otra de profundización histórica, una de análisis conceptual y otra de proyección futura; todo ello saturado por centenares de citas, referencias y autores de diferentes disciplinas que consolidan las argumentaciones lainianas. La capacidad integradora y unificadora de diferentes disciplinas de estudio hacen que Laín pueda cohesionar, como hace en *Persona y comunidad*, diferentes saberes como la filosofía, la sociología, la medicina y la antropología.

En el Laín humanista, además de su formación pluridisciplinar y sus proyectos vitales revisados en *Descargo de conciencia*, no debo dejar de mencionar sus diferentes ámbitos de escritura: académico, literario, teatral, divulgativo, los intentos por mejorar la estructura universitaria y la implicación política, tanto desde la férrea disciplina a la que se sumó hasta el año 1956, como desde la disidencia que empieza a compartir y proponer a partir del mismo año.

El análisis histórico, político y social de su circunstancia, y la ubicación de la persona, el “yo”, en relación al “tú”, para generar un nuevo “nosotros” no deja de ser la búsqueda de una utopía, algo presente en *Persona y comunidad*, e intrínsecamente humanista.

11.5.2.- Personalista

Quisiera mostrar a continuación algunos de los datos esenciales que me lleva a concluir que Laín es un autor personalista.

El primero de todos, y a mi juicio el más importante, es que toda la obra de Laín es antropológica. No únicamente porque algunos de sus libros lleven tal concepto como título, véase *Antropología de la esperanza* o *Antropología médica para clínicos*, entre otras, sino porque en toda su obra el elemento nuclear es antropológico, es el ser humano en todas sus dimensiones y facetas, es la persona desde la filosofía, la sociología y la medicina.

La concepción antropológica de Pedro Laín a través de sus primeras aportaciones me lleva al análisis de algunas obras fundamentales de su primer periodo de pensamiento. Ello emana de las influencias recibidas en los periodos pístico y elpídico.

El punto de partida para Pedro Laín, tal y como su formación inicial condiciona, es positivista, es material, es en cierto modo químico o bioquímico y por supuesto médico. Por tanto, las primeras aproximaciones descriptivas, ajenas y propias en las primeras obras de Pedro Laín nos hablarán de un hombre –un ser humano– fundamentalmente marcado y limitado por su ser material. Un ser humano físico al que le acontecen otras realidades que debe ir integrando en su vida, en su “historia” particular. Somos los herederos de la clásica y griega tradición de la *physis*. En ella se fundamenta la materialidad de nuestro ser, de nuestras acciones, somos la materia física a la que le sucede algo. La idea de ser humano que se desprende en los días y en los textos de Laín se fundamenta en sus inicios en el análisis historiográfico de las ideas de otros autores en los que la conclusión clave es que la idea de ser humano –la idea de persona, ser de realidades– depende de la concepción antropológica y cosmológica que cada cultura ha desarrollado. Como escribe Laín “la idea de la Naturaleza y la idea del Hombre correspondiente a la época histórica en cuestión, su Cosmología y su Antropología”⁴²⁵.

⁴²⁵ Laín Entralgo, Pedro. *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica*. Madrid: Edic. Escorial, 1943, p. 34.

El segundo es arraigadamente filosófico, ya que a través de las influencias lainianas he apreciado que no solo hay argumentos de autoridad, en sus textos, sino que el pensamiento de Laín es en sí pensamiento filosófico personalista. Se fundamenta en una tradición judeocristiana y tiene de fondo una dimensión utópica que implica la mejora de la vida de la humanidad.

Un último bloque en donde Laín muestra cómo son las relaciones interpersonales y de personalización. Laín quiere mostrar cómo es la voluntad de cada persona, el modo de sentir de las personas que establecen una relación entre sí, y la capacidad de amar de un ser en relación a otro ser. Para poder hablar de persona, Laín parte de la corporeidad de la misma, es decir, de su ser material y físico. En este ser físico se da la persona, como individuo, es social, pero en *Persona y comunidad*, la relación ontológicamente humana se da en la comunidad –desde la comunidad–, ya que en ella se puede dar un auténtico proceso de personalización. En cambio, en el binomio individuo-sociedad triunfa la impersonalización. Es en el grupo humano más pequeño y dentro de la comunidad donde aparece la relación dual o diádica, de carácter afectivo, interpersonal, familiar e identitario.

El otro entendido como la condición de posibilidad de la existencia de comunidad. El ser personal es el que piensa la comunidad, pero no la puede vivir existencialmente si no hay otro que la forme, tanto material como inmaterialmente, para que el ser la perciba. El otro es materia en sí mismo y a la vez es la esencia –la forma de esa materia– por tanto la forma del otro es la condición por la que un yo (yo mismo) percibe al otro como otro y consecuentemente como comunidad. Ese ser del otro debe manifestarse a mi yo de tal manera que alcance diferentes manifestaciones para que plenamente sea lo nuclear de esa comunidad. El primer paso para que el otro sea condición de comunidad entendida por mí, es que pueda ser percibido por mí. No formaran comunidad dos seres que no pueden percibirse, o al menos si uno de ellos no puede percibir el otro; al decir percibir me refiero a la capacidad para recibir en mi pensamiento el ser del otro. El segundo paso se funda en la capacidad de interpretar que ese otro que se me manifiesta como algo ajeno y distinto de mí, es pensado por mí e interpretado de tal manera que cobra significatividad en mi ser, por tanto ya no me es indiferente, ahora me es diferente, luego tengo conciencia interna e interpreto al otro como diferente a mí y como alguien que ya forma parte de la comunidad o proto-comunidad que ambos

empezamos a ser. El tercer paso es la aceptación del otro en tanto que ha sido percibido por mí e interiorizado en mi pensamiento, así la aceptación será positiva o negativa, positiva al aceptar la pertenencia del otro a la comunidad que nos une, o negativa al desear desestimar la vinculación entre ambos. El cuarto paso en la creación del otro y yo como comunidad es la tolerancia, esta se fundamenta en el respeto al otro, en la coexistencia con el otro, hasta en la convivencia con el otro; es un nivel de comunidad más elevado pero puede estar presente y como en muchas situaciones se da únicamente por el estar al lado de, junto a, trabajando con... forman comunidad pero puede no haber realmente un sentido o sentimiento de comunidad, solo de tolerancia frente al que está compartiendo algo. En quinto y último término la comunidad que se establece entre ese otro y un yo, concreto y determinado, es la que percibe, interpreta, acepta, tolera y acoge en el sentido más amplio de la hospitalidad, aquel que da acogida al otro en su máxima intimidad; en este sentido el otro genera comunidad, ya que hace que un yo determinado acoja al otro y le de hospedaje en su yo interior, es decir habita en él. En este sentido la comunidad tiene una dimensión ontológica, que puede ser bidireccional y recíproca o al menos así debería ser.

11.5.3.- Cristiano católico

El origen de su cristianismo radica en su infancia. Desde su pueblo natal y su infancia Laín vivía en la dualidad constante que se establece entre pensamiento y creencia. Dice, afectuosamente, de su familia o al menos así lo entiendo que “es posible convivir dentro de un grupo humano interiormente escindido por las más graves discrepancias creenciales e ideológicas y cordialmente unido, sin embargo, por vínculos de mutuo amor y respeto mutuo”⁴²⁶. En su familia y formación iniciales, sin duda alguna, los dos pilares fundamentales fueron su madre y su padre, pero también sus tíos tuvieron un papel influyente en su educación. Concretamente su tía Emilia que durante muchos años se encargó de cuidar de ellos cuando la vida académica les llevó –tanto a Pedro como a sus hermanos– por diferentes institutos y universidades. Su padre, médico rural de profesión, anduvo destinado por diferentes pueblos de la geografía española⁴²⁷. Su

⁴²⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 33.

⁴²⁷ De él dice Laín: “vehemente y generoso, era un liberal republicano, con toques de socialista a lo Pablo Iglesias; y aunque no iba a misa –«los que van a misa» y «los que no van a misa», dos ineludibles

madre, institutriz en su juventud en casa de un médico internista zaragozano, la describe dulce y bondadosa, “fue católica sincera y como tal pudo conducirse en la vida local hasta el día mismo de su muerte”⁴²⁸. Gracias a ella, tanto Laín como sus hermanos, iban a misa y aprendían el catecismo.

La crisis se muestra en su adolescencia. En Pamplona mientras realizaba los últimos cursos de bachillerato vivía con sus tíos. Entre la tierna, por lo débil en cuanto pueril, formación inicial y la posterior formación universitaria, convivió con lo que él calificó de: “severo puritanismo moral de mis descreídos tíos”⁴²⁹. Proceso vital, evolución personal, adolescencia... todas ellas situaciones de cambio y descubrimiento personal, tanto para la afirmación como la negación de ideologías, creencias y tendencias que a lo largo de la vida podrá manifestar. Acciones concretas que muestran un sentir, en su caso transitorio de la fe y la religiosidad⁴³⁰.

La superación de la crisis y consolidación se gesta en su juventud. Como muchos estudiantes de su época Pedro Laín fue becado para realizar sus estudios. Los inició en Zaragoza pero se presentó a los exámenes que le permitían optar a una plaza como becario en el Colegio del Beato Juan de Ribera de Burjasot. Ni su fe ni sus experiencias religiosas le llevaron a esta institución por convicción, pero sí por pragmatismo económico. Sentía una religiosidad, en todo caso social, dentro del Colegio del Beato Juan de Ribera⁴³¹.

Pero la verdad es que el proceso de reconocimiento, aceptación y conversión profunda que experimenta Laín empieza en el Colegio del Beato Juan de Ribera. Reconoce Laín que su vivencia de la fe y la espiritualidad se metamorfoseó pasando de una indiferencia pasiva a un “cristianismo sincero” como lo explica Laín con sus propias palabras: “dichas las cosas con el tecnicismo latino de la ascética tradicional: en mi persona se

categorías sociológicas en la España de entonces— siempre mantuvo la mejor relación con los curas del pueblo”. Ibid. p. 33.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ibid. p. 49.

⁴³⁰ “Dejé de ir a misa, y sin el anticlericalismo enconado o mordaz que tantas veces descubría en mi contorno, vi o creí ver en la Iglesia un cuerpo gigantesco en lenta extinción histórica, aunque lleno, eso sí, de cosas ética, estética o pintorescamente sugestivas. Me encantaba, por ejemplo, recorrer a solas el claustro gótico de la Catedral y, cuando lo había, asistir al espectáculo medieval de las oposiciones a canónigo”. Ibid. p. 50.

⁴³¹ El mismo Laín decía “yo pertenecía ex officio, sí así vale decirlo, a las filas de los Estudiantes Católicos; pero nunca sentí el menor deseo de tomar parte activa en su organización”. Ibid. p. 62.

produjo una *conversio fidei* y, como consecuencia de ella, una *conversio morum*; un profundo cambio en lo relativo a la fe y en lo tocante a las costumbres⁴³².

La fe fue arraigando cada vez más profundamente en la personalidad de Laín. Partía de una fe pueril, propia de la infancia, más bien irreflexiva y acrítica, propia del que hace por imitación sin cuestionarse más allá de la cotidiana realidad. Como todo adolescente entró en un periodo de crisis (ya antes mencionado); poco interés demostró Laín por cuestiones de fe –en este periodo de su vida–, manifestando un claro alejamiento y enfriamiento de la propia fe. Así lo reconoce prácticamente hasta sus veinte años. Como él dice no fue una conversión magnífica ni aparatosa, en todo caso fue un proceso y un camino. En ellos tuvieron un papel determinante dos personas que con su acción, ejemplo y comunicación llevaron al joven Laín de los veintiséis años a una aceptación sincera y racional del fenómeno religioso⁴³³. Estas dos personas que tanto influyeron en su vida fueron el sacerdote don Antonio Rodilla (por aquel entonces director del Colegio del Beato Juan de Ribera) y el franciscano Antonio Torró.

A partir de este momento y hasta sus últimos días Laín intentará desarrollar su cristianismo desde la razón, con una perspectiva crítica frente a la injusticia social y crítica frente a la iglesia de posguerra. Empieza a pensar en los partidos de la “democracia cristiana” como modelo político-social alternativo para este país, aunque muy distante del régimen establecido, conjuntamente con un análisis del cristianismo tras el Concilio Vaticano II. Dos figuras magisteriales se alzan en el cristianismo y la teología de Laín, el primero X. Zubiri y en segundo lugar pero no menos importante I. Ellacuría. Argumenta en *Descargo de conciencia* que fue un “cristiano caviloso y exigente, al que se estima, sí, pero al que se prefiere estimar desde lejos”⁴³⁴.

11.5.4.- Comunitarista

El encargo que realizó la Fundación Juan March a Laín tenía como título original “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal”. Al final la obra queda registrada bajo el título *Persona y comunidad. Filosofía-Sociología-Medicina*. Sea como fuere

⁴³² Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003, p. 63.

⁴³³ “Me vi íntimamente obligado a sentir y a pensar que si yo no admitía de buen grado la divinidad y la muerte redentora de Cristo, la realidad de mi vida y la realidad del mundo carecerían para mí de sentido”. *Ibid.* p. 64.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 292.

interpreto que el análisis de los dos títulos me lleva a pensar a priori en la comunidad. En el título original la comunidad es primero, es la causa, y la persona —el ser personal— es el efecto, por tanto se da a posteriori. En este título no hay una relación de igualdad conceptual. Por el contrario, en el título “Persona y comunidad” la partícula copulativa “y” da idea de igualdad, de equivalencia, complementariedad y de necesidad mutua. No es primero la persona y después la comunidad o primero la comunidad y después la persona, sino que es la simultaneidad de ambas la que genera un binomio inseparable para que ambos conceptos adquieran sentido completo. Cabe además complementar este binomio desde una fundamentación filosófica, sociológica y médica. En cambio la formulación del título original “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal” se quedaría en un plano más político y social. Aún así en ambas hay una intencionalidad comunitarista en el título de la obra.

Si atendemos a la metodología que Laín utiliza para redactar la obra completa, apreciamos una tendencia comunitaria. Laín pretende un trabajo interdisciplinar, donde cada autor escribe con total libertad, ateniéndose a la realidad misma que se investiga — persona y comunidad— y a la situación intelectual en que se existe, es decir, un selecto grupo de colaboradores polifacético y todos ellos directa o indirectamente discípulos de Zubiri, cuya ideología está presente en toda la obra.

Los textos escritos por Laín para *Persona y comunidad* hablan necesariamente de la vinculación del ser humano con el humano. Para hablar de esta dualidad el yo “sujeto propio” necesita objetivar al “otro” como otro yo que también es “sujeto propio”. A través de diferentes obras Laín se aproxima al concepto comunidad y a la dimensión comunitaria de manera cada vez más profunda. El concepto “comunidad” tal y como aparece reflejado en diferentes obras previas a la obra inédita *Persona y comunidad*, es una realidad en Laín, tanto histórica, en tanto que análisis de la historia social y comunitaria, como filosófica en tanto que implica un cambio en su pensamiento social-comunitario.

Algunas de las obras más importantes escritas por Laín entre los años 1956 y 1976 dan crédito a este cambio progresivo pero a la vez necesario en el pensamiento lainiano. Sigue su particular metodología de profundización histórica y magisterial para dar paso a su ideario particular. Un Laín políticamente cada vez más próximo a la

socialdemocracia y alejado progresivamente del nacionalsindicalismo que profesó años atrás.

La empresa de ser hombre, de 1958, es una de las obras con las que Laín empieza a matizar su antropología y concretamente la relación que se establece entre la persona y la comunidad. Ya que hay diferentes tesis que inciden e investigan el concepto persona, en este estudio no pretendo reiterar lo ya escrito, por ello ya es sabido que el núcleo central de estudio es la conceptualización que hace Laín entorno a “comunidad”. Su investigación debe ser siempre histórica, conceptual, filosófica y en último término médica, como hemos visto en el documento *Persona y comunidad*. La pretensión de este apartado es la revisión de obras en las que previamente ya está hablando del concepto “comunidad” y cómo de alguna manera cristalizan en *Persona y comunidad*.

En *La empresa de ser hombre* nos habla sobre las consideraciones intelectuales que llevan al ser humano a ser “ser humano”. No se trata de hacer un análisis pormenorizado de la obra. De manera clarividente expresa Laín la relación entre el hombre en el tiempo, el hombre entre los hombres y el hombre solo. Únicamente me interesa remarcar los momentos en que vehicula ser humano y comunidad.

La dimensión comunitaria de Laín se origina y se nutre en parte de su cristianismo. De los orígenes de su cristianismo en particular y del origen del cristianismo en la historia. Es evidente que el concepto comunidad para Laín tiene no solo una acepción socio-cultural y político-intelectual, sino también una fundamentación cristiana. La comunidad se da allá donde hay varias personas reunidas en nombre de algo o de alguien. Según parece la referencia evangélica es indiscutible. Y la manifestación vivencial de los primeros cristianos la expresa de la siguiente manera: “Nada más alejado del estilo cristiano de vivir que la clandestinidad, aunque ésta intente disfrazarse en ocasiones con el pretexto de la eficacia. La catacumba puede en ocasiones ser dolorosa necesidad, nunca debe ser prebenda o táctica. Así lo enseñaron los cristianos de la edad apostólica, agrupándose a plena luz en comunidades de vida religiosa y lanzándose a la conquista del mundo israelita y gentil, sin otras armas humanas que la conducta y la palabra”⁴³⁵. De ahí la comunidad como referencia y pertenencia del ser

⁴³⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus, 1958, p. 29.

humano. En este sentido la comunidad no solo es lugar de vida, o espacio de seguridad. Se convierte en comunidad de palabra, en comunidad de acción y en comunidad de convicción. Una comunidad que es fermento para el cambio filosófico e ideológico tanto para el pueblo de Israel en la diáspora como para todo el pueblo romano, es decir, de todo el Imperio romano.

“Aun cuando la primitiva especulación cristiana distinguiese cuidadosamente la enfermedad del pecado, supo vislumbrar la relación analógica y genética que existe entre esos dos desórdenes del ser humano e iniciar, como consecuencia, una doble y complementaria práctica «curativa»; psicagogo⁴³⁶ o rector de almas, procuraba el buen orden de las pasiones que pudieran alterar la *physis* humana; el médico, por su parte, cuida de los afectos determinados por la enfermedad física y capaces de perturbar la vida moral. Esta doble actividad terapéutica tuvo un mismo fundamento y un método común. Era ese fundamento la comunidad de creencias del psicagogo, el médico y el paciente. Sobre tal comunidad, existente de antemano o suscitada por una conversión, operaba la acción de los dos primeros. La exhortación iluminadora y suasoria fue el método común. Las palabras del psicagogo y del médico –o las de este sólo, si asumía la función de los dos– robustecían en la intimidad del paciente su creencia religiosa y le esclarecían acerca de la contextura interna y el sentido antropológico de los varios movimientos de su ánimo”⁴³⁷. Magistral referencia en la que la comunidad se da entre tres personas la primera y eje en torno a la que gira todo es el paciente, las otras dos son el psicagogo y el médico. Una triada que se convierte en comunidad, cada uno parte de su saber o de su dolencia y buscan la transformación de una parte de la comunidad. Cobra sentido el yo particular y el yo externo, donde el yo de cada uno cobra sentido en el yo del otro. Donde hay dos o más con un objetivo común allí hay una comunidad, en este caso una comunidad terapéutica, constituida por sanadores y paciente.

“Más de una vez he pensado que en Gregorio Marañón se realiza de modo muy señero y actual la noble manera de ser hombre que Cicerón llamó una vez *homo humanus*. A la *humanitas* u hombreidad de ese *homo humanus*, resultante de la helenización del estrecho *homo romanus*, de Catón, pertenecían esencialmente el saber, el amor al

⁴³⁶ Del griego ψυχαγωγία *psychagōgía*, de ψυχή *psyché* 'alma' y ἄγειν *ágein* 'conducir'. El arte de conducir y educar el alma humana.

⁴³⁷ Laín Entralgo, Pedro. *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus, 1958, p. 73-74.

hombre y el sentimiento de la comunidad”⁴³⁸. En múltiples obras de Laín aparecen referencias, análisis y exposiciones de carácter monográfico que hablan de grandes autores de la historia de la medicina, de la literatura, de la historia, la sociología, la filosofía, del saber en todas sus dimensiones. De la misma manera que Cirerón defiende al poeta Arquitas con la *Oratorio pro Archia*, Laín ensalza a quienes él considera grandes figuras del saber. Está claro, para Laín, que una comunidad humana está formada, también, por aquellos que a través de su naturaleza virtuosa hacen de las artes, la ciencia, la literatura, el derecho, la filosofía... manifestación concreta de su virtud. Es decir uno pertenece a la comunidad humana, de humanidad, en el sentido en que su actividad hace avanzar la humanidad. Aquellos hombres de la antigua Roma que amaban profunda y esencialmente el saber en sí mismo, al ser humano por ser “ser humano”, el sentimiento de pertenecer a una comunidad, que es la humanidad; a todos ellos se les reconoce como *homo humanus*, el ideal que posteriormente da lugar al concepto humanismo. En este sentido también somos una comunidad. Esta dimensión comunitaria es la que Laín también llama vivir como hombre entre hombres.

“¿Lograremos adquirir los saberes, las técnicas, los hábitos de cooperación y de justicia social que nuestro tiempo exige? ¿Seremos capaces de convertir la diversa unidad de nuestra cultura en eficaz comunidad de acción de nuestros pueblos?”⁴³⁹. Esta es quizá la dimensión comunitaria más rica y potencialmente más sólida a la vez, en ella nos habla Laín de superar torpezas y errores del pasado, de buscar el saber y los saberes comunes, las técnicas, justicia social. Parece que Laín abre una puerta a través de esta última expresión. Crear una comunidad, o pensar la comunidad, en la diversidad y desde la diversidad.

En suma parece que este concepto y esta dimensión comunitaria para Laín se fundamenta en los clásicos, como Cicerón y Catón, se apoya en el cristianismo del primer siglo, la concreta a través de su propia actividad –la medicina– y tiene vocación y pretensión transcultural y transfronteriza.

* * *

⁴³⁸ Ibid. p. 179.

⁴³⁹ Laín Entralgo, Pedro. *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus, 1958, p. 221.

En *La espera y la esperanza*, de 1956, manifiesta Laín otra manera de entender el concepto comunidad. El punto de partida no es original de Laín pero lo suscribe y compromete. Como es sabido la ética kantiana marca un antes y un después en la explicación y vida tanto moral como ética del ser humano. “¿Cómo podrá el ser humano hacerse digno de la plenaria felicidad a que su esperanza aspira? Tres conceptos, nuevos los tres en la ética kantiana, van a dar respuesta a esta interrogación: la “revolución en el modo de pensar”, la “comunidad ética” y la «asistencia de Dios»⁴⁴⁰.

Laín comenta cada uno de estos tres nuevos conceptos relacionándolos con la dimensión comunitaria del ser humano. La “revolución en el modo de pensar”, ya que el ser humano es condición necesaria pero no suficiente para su propio perfeccionamiento en el ámbito de lo moral. Es decir, no le es suficiente el libre albedrío, puesto que aunque “todo hombre debe hacer cuanto esté en sus fuerzas para ser mejor”⁴⁴¹ puede no hacer todo lo que pueda ya sea voluntaria o involuntariamente y puede no perfeccionarse voluntaria o involuntariamente. Por tanto la propuesta kantiana comentada por Laín es que todo ser humano necesita de otro, o de otros, y en último término necesita de ese otro al que llamamos Dios.

La “comunidad ética” muestra al ser humano tal que “Para su perfección necesita el hombre aislado la compañía de los demás hombres: sólo existiendo en comunidad puede el ser humano progresar de un modo satisfactorio. De ahí la necesidad moral de un ente «ético comunitario», (*ethisches Gemeinwesen*⁴⁴²), capaz de aunar y orientar rectamente las obras morales de los individuos que lo integren”⁴⁴³. Este ente ético comunitario está regido, como pueblo, por preceptos morales comunes que pasarán a ser preceptos legales y hacen al ser humano virtuoso. Por muy felicitosa que sea esta idea no olvidemos que hay quienes no quieren aproximarse ni a la moral, ni a la ley ni a la virtud. Esta sería una comunidad antiética.

La “asistencia de Dios”. Desde el pietismo kantiano y el catolicismo lainiano la garantía última del bien del hombre, cuando este falla, es Dios. En este sentido argumenta: “Puesto que para el mejoramiento y la perfección (del hombre) es necesaria una

⁴⁴⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 212.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² Comunidad ética.

⁴⁴³ Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 212.

colaboración sobrenatural, ésta puede consistir solamente en la disminución de los obstáculos (para hacer el bien), o ser una asistencia positiva; el hombre, sin embargo, debe (con sus obras morales) hacerse previamente digno de recibir ayuda”⁴⁴⁴.

Por tanto la conclusión kantiana y laianiana vuelven a coincidir ya que la aspiración a la felicidad será asumida por aquellos que hayan actuado moralmente para sí y para la comunidad y metafísicamente hayan contribuido también a una mejor existencia comunitaria.

Aún más cautivadora se me aparece la idea de la dimensión comunitaria de la esperanza o la esperanza a través de la comunidad. Propuesta por Laín en el fragmento “esperanza y trascendencia” de la obra *La espera y la esperanza*. Tras explicar breve pero claramente la diferencia que él establece entre esperanza, optimismo y vitalidad, que no son lo mismo, aunque tengan matices de semejanza, explica Laín que en la convivencia humana la esperanza se manifiesta a través de una relación ternaria. “Busquemos la materia de esa descripción en los tres elementos que integran la estructura del acto de esperar: el esperante, lo esperado y la relación que entre el que espera y lo esperado establece la esperanza”⁴⁴⁵. En tanto que hay una relación entre el que espera y lo esperado, manifiestamente lo esperado es esperado o por ti mismo –voluntad asumida o no asumida– o por la acción de otro. En esta relación yo-otro hay una relación de esperanza y consecuentemente una vinculación de comunidad. Cuando habla Laín de la relación médico-paciente, describe una relación yo-otro y una vinculación de igualdad o desigualdad que busca la sanación del doliente. En esta relación y vinculación la esperanza es bidireccional y recíproca. El paciente tiene la esperanza de ser sanado por el médico. El médico tiene la esperanza de ser capaz de sanar al paciente. Lo esperado es para ambos lo mismo, acción por la cual una persona estará sana, pero el punto de partida es un yo-otro distinto para cada uno de ellos. Cada uno de ellos espera en el otro, pero espera para sí mismo. Para el yo del paciente la esperanza es ser sanado y para el yo del médico la esperanza es ser capaz de sanar. En ambos la esperanza es la sanación en una relación entre nosotros. “«Yo espero para mí» sería la fórmula central de la esperanza. Un análisis más preciso muestra, sin embargo, que no hay verdadera esperanza sin amor personal. Quien espera, no sólo dice “yo espero”; dice también “en ti” y “para nosotros”. “En ti”, porque esperar es siempre confiar en una realidad

⁴⁴⁴ Ibid. p. 213.

⁴⁴⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 287.

personal, en un ser al cual se puede llamar “tú” y “para nosotros”, porque lo que se espera atañe siempre y necesariamente a quien dice “yo espero” y al “tú” en quien se espera. «Yo espero en ti para nosotros»⁴⁴⁶. Esta relación triádica además de estar radicada en la esperanza para dar forma a la dimensión comunitaria del ser humano, se debe sustentar en la paciencia, ya que esta implica dar tiempo. Tiempo que, por ejemplo, necesita el paciente en relación al médico y la enfermedad que padece, y tiempo que necesita el médico en relación al paciente y a la dolencia que está tratando. Por tanto el esperanzado es a la vez el paciente que da tiempo y también lo es el médico que da tiempo al paciente y a su dolencia.

En la comunidad humana la dimensión del “quién” –el yo, el tú, el nosotros– implica necesariamente la dimensión de la “coexistencia”. No puede haber un existir al margen de los demás. No puede haber un existir al margen de uno mismo en relación al otro y en relación a sí mismo. No puede haber un existir, plenamente humano y de “humanitas” en una situación de no relación con el otro y con los otros. El ser humano pregunta a lo otro y al otro. “«Lo otro», ¿no está acaso implicado «el otro», con un género de implicación distinto del que relaciona el yo con la realidad cósmica? Los análisis fenomenológicos de Max Scheler y Martin Buber han demostrado que el hombre vive radical y originariamente en el ámbito del «tú»: sólo con la maduración de la conciencia psicológica se llegan a escindir la relación «yo-tú» y la relación «yo-ello», y esto acaece de tal modo, que todo «yo-ello» hace siempre referencia a un tácito «yo-tú»⁴⁴⁷.

El ser humano es un ser de esperanza en relación a los demás. Por el hecho de sentirse el ser humano parte de un todo, más amplio que él mismo, ya considera la finitud de sí mismo en complementariedad y coexistencia con todos. El ser humano sabe que es en relación al ser de los demás. El ser humano es su realidad en conjunción con la realidad de los otros. Tanto la esperanza, como el sentirse, como el ser, como el coexistir del ser humano cobra especial magnitud cuando se relaciona con el todo social, más aún, con el todo comunidad. Tal como argumenta Laín es “la comunidad, quien pregunta, coexiste; quien espera, coespera. La espera humana no es un empeño individual, sino comunitario. Sólo espera el hombre, dice G. Marcel, «en el nivel del nosotros, o, si se

⁴⁴⁶ Ibid. p. 288.

⁴⁴⁷ Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 509.

quiere, del *ágape*, y en modo alguno en el nivel de un yo solitario que se hipnotizase sobre sus fines individuales»⁴⁴⁸.

* * *

En *Ejercicios de comprensión*, de 1959, el concepto comunidad vuelve a hacer referencia a dos de los ámbitos comentados previamente. El primero de ellos, comunidad como *humanitas*, ya que en dos ocasiones la comunidad es expresada como el espacio en el que las personas de “calado intelectual” como dice Laín están presentes en el grupo humano, en la comunidad. Recuérdese que forman parte de la comunidad aquellos que, en sentido clásico, son reconocidos por su erudición, por la colaboración y contribución de cara a la comunidad.

En el fragmento que lleva por título, *Prologo al amigo muerto*, nos recuerda Laín que fue amigo de Francisco Marco Merenciano por “dos razones que mejor justifican la amistad entre hombres: la razón personal y la razón *comunal*. «Somos amigos –decía Montaigne, aludiendo a su relación, cordial e intelectual a la vez, con La Boëtie– porque él es él y yo soy yo.» La vinculación amistosa se levanta ahora sobre una aquiescente aceptación de la peculiaridad personal del amigo, y viene a ser el mutuo y obsequioso reconocimiento de la existencia ajena. Mas también cabría decir, completando la aguda sentencia del escritor bordelés: «Somos amigos, porque él y yo somos nosotros». Un «nosotros» casi siempre integrado, claro está, por más de dos personas»⁴⁴⁹. De nuevo aparece el vínculo de amistad entre iguales como el vínculo de *humanitas* en tanto que otros –la comunidad– reconocen a esa persona que de suyo pertenece a la comunidad. La comunidad como personas que viven, padecen, sienten dentro de un grupo humano más amplio, recibiendo el reconocimiento tanto del prójimo –como el amigo cercano con el que se comparten ideas, gustos, placeres, intereses– el del prójimo –entendido como todos los miembros de esa amplia comunidad humana a la que pertenecen–. Laín puntualiza este vínculo de amistad y reconocimiento con un binomio que él enuncia como “mutualidad-comunidad”. Mutualidad, ya que se da recíprocamente entre dos personas a través de un vínculo interpersonal; y comunidad ya que, recogiendo referencias anteriores, hay dos o más, o hay un grupo que reconoce o una trayectoria

⁴⁴⁸ Ibid. p. 512.

⁴⁴⁹ Laín Entralgo, Pedro. *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 105.

vital que implica una pertenencia. No entraré en profundidad pero, remarco sucintamente que, de manera análoga realiza una exposición recordando su amistad con Mauricio Legendre. En ella sobre todo valora la capacidad de M. Legendre para establecer puentes de unión, entre distintas personas, o lo que Laín considera igual, que es crear comunidad en la diversidad.

* * *

En *La relación médico-enfermo*, de 1964, la pertenencia y relación con la comunidad están directa o veladamente presentes en todo el texto. La pretensión de Laín es clarificar cómo a lo largo de la historia se ha manifestado la relación entre el que tiene la capacidad de curar –de sanar– y el paciente –el enfermo o el carente de salud–. Por un lado una relación terapéutica, un arte aplicado a la dolencia humana. Pero por otro lado una relación de comunidad establecida, como se indica en párrafos anteriores, entre un yo y otro que forman una comunidad para un fin concreto, para el perfeccionamiento de un arte, para hacer la vida humana aún más humana. En esta relación aparecen claramente distintas maneras de entender la comunidad, o de manifestar la dimensión comunitaria del ser humano dentro de la propia comunidad.

La comunidad como paradigma de igualdad en la amistad. Laín se remonta a los textos clásicos de Platón y Aristóteles para expresar el origen de la comunidad. El punto de partida lo marca Platón con sus distinciones entre *eros* y *phylia*, no cabe enumerar ahora todas las referencias lainianas al *Fedro*, el *Banquete*, *Lisis* o *Leyes*; únicamente remarco la conclusión de Pedro Laín: “En suma: en la mente de Platón, la amistad es radical familiaridad natural entre el amigo y el amigo, deseoso movimiento del alma hacia la suma perfección del amigo y, con él, de uno mismo, retorno del amigo y de uno mismo a la íntegra y perdida naturaleza originaria de ambos. Meta de la amistad es, por consiguiente, la perfección de la naturaleza humana en las individuaciones de esa naturaleza que son los amigos”⁴⁵⁰.

En cambio, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* diferencia entre amistad y otros comportamientos o afecciones parecidas a ella, por ejemplo: la benevolencia, la

⁴⁵⁰ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 44.

unanimidad o concordia, la beneficencia, la mera afección o querencia amistosa. Esta última, *philesis*, es afección pasiva (páthos) y puede dirigirse hacia los seres inanimados; la *philia*, en cambio, es disposición habitual, hábito operativo del alma (héxis), porque su ejercicio implica elección. Por ello los amigos se desean recíprocamente el bien, entendido como una habituación. Laín sintetiza armoniosamente qué es amistad para Aristóteles con la siguiente argumentación: “Es lo más necesario para la vida, porque sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera todos los demás bienes; es además algo hermoso y loable; y en su forma perfecta, cuando no se limita a perseguir egoístamente lo útil o lo agradable, consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo”⁴⁵¹.

Por tanto la comunidad expresa al otro, bondad, amistad e igualdad. Esta igualdad, dice Laín, debe ser ontológica, ética, psicológica y social. Consecuentemente la comunidad se da entre dos personas iguales, ontológicamente iguales en tanto que son seres iguales y de igual categoría humana; la comunidad entre dos personas se da desde una perspectiva ética ya que sus virtudes éticas y dianoéticas se mostrarán recíprocamente y en el mismo plano. Psicológicamente iguales en virtud de que la actividad propia del ser humano, para ambos, es intelectual. Y socialmente, es decir comunitaria por antonomasia, ya que implica vivir día a día con el otro.

Aristóteles expresa en varias ocasiones la grandeza de la relación de amistad y para ello hace varios análisis desde diferentes perspectivas. Comenta Laín que en Aristóteles “la amistad perfecta se funda en el *êthos*. El hábito de vivir en amistad va engendrando el carácter amistoso; éste, a su vez, se actualiza en amistades habituales y en sucesivos actos de amistad”⁴⁵². La amistad se da entre iguales que buscan un fin común o una utilidad común. La amistad también se da por placer, por aquellos que buscan en su mutua relación placer en esos fines comunes, por habituación, por utilidad, por placer. Al amar al otro nos amamos a nosotros mismos. Esta argumentación aristotélica implica una dimensión de alteridad –ya que el otro es importante para mí–, pero en palabras de Laín no implica una dimensión de proximidad, en sentido de amor al prójimo. Dice Laín que amigos son algunas personas y que prójimo son todas las personas. Por tanto no es lo mismo la comunidad en relación a la amistad que propone Aristóteles, que la

⁴⁵¹ Ibid. p. 45.

⁴⁵² Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 47.

comunidad en relación al prójimo desde una perspectiva evangélica y universal que es la que propone y defiende Laín.

En el análisis que hace Laín de los textos platónicos y de la medicina de Asclepio se encuentran dos maneras muy distintas de enfrentarse al enfermo y a la enfermedad. Esas dos formas difieren en tanto que persiguen finalidades distintas. La comunidad para Platón es la *Polis* y el objetivo último de *La republica* platónica es conseguir una ciudad perfecta. Explica Laín que la idea platónica argumenta: “el médico verdaderamente atento a los intereses de la comunidad «considerará que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la polis»⁴⁵³”⁴⁵⁴. En este argumento platónico encontramos un fin plenamente utilitarista, no para la persona en particular, sino para la *Polis* en tanto que comunidad. Platón supone que la comunidad es más importante que la persona concreta, ya que si la persona no es capaz de realizar las funciones que le son propias, entonces la comunidad no la necesita, no le es útil. Es un argumento utópico, pragmático pero a la vez maniqueo y desde nuestra perspectiva actual inmoral.

En otro plano Asclepio “dictó las reglas de la medicina para su aplicación a aquellos que, teniendo sus cuerpos sanos por naturaleza y por obra de su régimen de vida, han contraído determinadas enfermedades, y quiso hacerlo únicamente para estos hombres y para los que gocen de tal constitución, a los cuales, para no perjudicar los intereses de la comunidad, deja seguir el régimen ordinario, limitándose a librarles de sus males por medio de fármacos e incisiones”⁴⁵⁵. Laín reflexiona sobre la propuesta de Asclepio para centrarse en la curación del ser humano desde su ser por naturaleza y no desde su condición política. La dignidad y la naturaleza humana se muestran plenamente en la *polis* platónica. De ahí que la dimensión y relación comunitaria entre el médico y el enfermo sea analizada por Platón y explicada por Laín atendiendo a esta doble visión, por un lado la propia naturaleza humana y por otro la función del hombre en la polis.

⁴⁵³ Platón: *La República* III, 407 d c. Barcelona, Gredos 1986.

⁴⁵⁴ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 90.

⁴⁵⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 90.

La comunidad como paradigma de convivencia en las comunidades cristianas. Sería un error considerar el concepto “comunidad cristiana” igual en todos los tiempos, y no atender al cambio histórico que este, como concepto, ha experimentado y a las diferentes explicaciones que consecuentemente se derivan de este cambio conceptual. Laín establece tres momentos importantes para poder explicar con cierta claridad la evolución de la comunidad como el lugar adecuado para cuidar a la persona enferma. Estos son: el cristianismo primitivo –que se vive en pequeñas comunidades rodeadas de paganismo–, el cristianismo medieval de occidente –que está arraigado en la vida política y social de la comunidad– y el cristianismo postmedieval o «moderno» –que ramificado en diferentes confesiones debe coexistir y convivir con una sociedad cada vez más secularizada y descristianizada–⁴⁵⁶.

Las primeras comunidades compartiendo todo, lo que significa ser cristiano en origen, viven en pequeñas comunidades aisladas en la distancia pero comunicadas en espíritu; “una pequeña isla de entusiasta y abnegada vida nueva en el mar de la paganidad”⁴⁵⁷. La comunidad cristiana primitiva hace de la relación médico-enfermo algo especial y distinto de lo que siglos atrás proponían Platón o Asclepio. “El médico es amigo de su arte, porque es amigo del hombre en cuanto tal, y por consiguiente del hombre a quien ha de atender; y, viceversa, es amigo del hombre, de ese hombre enfermo, a través de su arte y del amor que a su arte profesa. Regido por su novísima idea del amor interhumano, lo mismo va a sentir y pensar el médico cristiano. Lo sentirá y lo pensará espontáneamente, porque a una y otra cosa le mueven el espíritu y la letra de los textos que dan principio y fundamento a su fe religiosa”⁴⁵⁸. Un par de referencias más clarifican el valor que se da en la comunidad primitiva al cuidar y sanar de las personas. “Poco más tarde, San Policarpo († 156) y San Justino († 165) insistirán en el deber cristiano de atender por amor el menester del enfermo. Movidio por ese espíritu, el médico cristiano verá en su técnica un instrumento al servicio de la *agápê* o, como entre los latinos se dirá más tarde, de la *caritas* o caridad –amor a Dios–”⁴⁵⁹. Y “el fundamento propio de la relación médico-enfermo es una especificación médica y técnica de la amistad cristiana entre hombre y hombre; considerado desde los conceptos

⁴⁵⁶ Ibid. p. 116.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 117.

⁴⁵⁸ Ibid. p. 118.

⁴⁵⁹ Ibidem.

y las prácticas”⁴⁶⁰ es una concreción de la filantropía de la Grecia Clásica pero con una perspectiva comunitaria cristiana. En la relación médico-enfermo no solo hay filantropía, sino que desde su más arraigada convicción moral aceptan el trato, el cuidado y la curación como algo prescriptivo en sus creencias. Así asistían a los enfermos incurables y moribundos, de forma gratuita e incorporaban prácticas religiosas como oraciones y sacramentos.

El cristianismo medieval de occidente rige y ordena la vida de toda la comunidad. “Ninguna de las expresiones sociales del cristianismo medieval –vida política y económica, ordenación de la sociedad, saber científico, filosófico y teológico, arte, religiosidad popular, etc. – podría ser rectamente entendida sin discernir en ella las partes cristianamente «creadas» y las partes más o menos cristianamente «aceptadas»”⁴⁶¹.

La relación comunitaria y la relación personal médico-enfermo en la Edad Media siempre estaba arropada por varias máximas profundamente cristianas. Una de las más significativas que comenta Laín está presente en la regla de San Benito y dice: “*Infirmorum cura ante omnia adhibenda est, ut sicut re vera Christo, ita eis serviatur*; la asistencia médica debe ser prestada a los enfermos como si en verdad se prestase al mismo Cristo”⁴⁶². Esto no quiere decir que siempre fuera así, pero es una máxima ideal, benevolente y moral, muy presente todo ello en el cristianismo medieval. También nos recuerda Laín que la medicina debía ser entendida como un servicio de amor al prójimo, pues “la razón primera de la asistencia médica es amor de misericordia cristianamente interpretado”⁴⁶³. Sea como fuere durante la Edad Media, en toda su extensión y en todo su oscurantismo, la relación médico-enfermo y, en consecuencia, la relación enfermero-enfermo, se fundamentan en una fe, la fe cristiana, que pretende maximizar el amor a Dios a través del amor al prójimo, entendiendo este prójimo como miembro de la comunidad y por ello la convicción moral y profesional llevan al médico y al enfermero a proyectar las máximas atenciones en el enfermo como si se tratase del mismo Cristo crucificado. De ahí esa dimensión de comunidad, no solo local, legal o jurídica, sino comunidad eclesial, cristiana y universal.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Ibid. p. 131.

⁴⁶² Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 133.

⁴⁶³ Ibidem.

“El tratamiento del enfermo en los monasterios del Alto Medioevo, tan rudimentario desde un punto de vista técnico, tan próximo a ser puro empirismo de herbolario, realizaba medievalmente el ideal de la asistencia médica que apuntó en las primitivas comunidades cristianas, o al menos, con cuantas deficiencias se quiera, procuraba realizarlo”⁴⁶⁴. Tres eran las condiciones que debían cumplirse en este periodo para atender a los enfermos: ante todo debía ser caritativa, en segundo lugar igualitaria y en último término exquisita con todos los enfermos por igual.

El cristianismo postmedieval o «moderno» -que debe coexistir y convivir con una sociedad cada vez más secularizada y descristianizada. En el análisis lainiano encuentro dos momentos clave para explicar los procesos de relación médico-enfermo desde una perspectiva comunitaria y cristiana a la vez. Un primer momento clave se da con la reforma protestante y la contrarreforma católica, ya que desaparece una unidad dogmática. Y un segundo momento se da con la eclosión de la revolución industrial, ya que el proletariado –como debe ser– pide un trato igualitario al de otras clases en relación a la enfermedad y el cuidado de la salud. En las sociedades modernas, la relación médico-enfermo deja de estar sometida a deberes de índole religioso, “el paulatino establecimiento de una sociedad religiosa y políticamente pluralista impone como norma de la convivencia –en ello tendrá uno de sus fundamentos la teoría kantiana de la amistad– un delicado respeto a la conciencia del prójimo”⁴⁶⁵. En la modernidad el médico e investigador de la medicina “se siente obligado a tratar más asiduamente con el enfermo, aunque su interés personal se oriente hacia los aspectos objetivos y externos de la enfermedad”⁴⁶⁶.

La dimensión comunitaria cambia en tanto que cambia la mediación y el fin último al que aspira la relación médico-enfermo. Así esta dimensión se amplía y se maximiza, no porque se pertenezca a un grupo humano o por cumplir y respetar una moralidad determinada, sino porque la comunidad es más numerosa y diversa, puede ser desconocida, y totalmente distinta a la filiación ideológico-religiosa, pero ello no implica ni un trato diferente ni cualitativamente distinto. En cierto modo la comunidad

⁴⁶⁴ Ibid. p. 172.

⁴⁶⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 183.

⁴⁶⁶ Ibid. p. 184.

es ahora próxima o remota. Próxima en el sentido de proximidad física y familiar; y remota en relación a toda la población que influye directa o indirectamente en la persona en particular y en la familia de la persona particular.

En relación a la psicoterapia, argumenta Laín: «La psicoterapia –decía yo hace casi cinco lustros– está fundada en la intuición amorosa del destino a la vez propio y comunal del enfermo (propio, porque es suyo; comunal, porque se realiza en la comunidad que el enfermo constituye con los demás hombres), y se halla enderezada a otorgarle consuelo, consejo y conducción por obra de la coexistencia»⁴⁶⁷. Pone Laín el énfasis en el caso de la psicoterapia cuando la tarea del médico debe ayudar al enfermo a no aislarse de la comunidad y a propiciar la mejor y pronta recuperación para que la persona no esté aislada, y en caso de escisión de la comunidad pueda recuperarse y volver lo antes posible a ella⁴⁶⁸.

* * *

En la obra *El médico y el enfermo*, de 1969, encontramos tres referencias al concepto comunidad que previamente Laín ya había utilizado en obras anteriores, concretamente en *La relación médico-enfermo* de 1964. Las tres aportaciones hacen referencia al concepto comunidad en la Grecia Clásica y en la Alta Edad Media. La primera de ellas en la Grecia Clásica vuelve a incidir en la importancia de la koinonía (sociedad-comunidad) en que por naturaleza el ser humano se halla inscrito, consecuentemente a través de la polis la persona, en aquel contexto –el ciudadano– forma parte de una comunidad que le confiere un significado de pertenencia a un grupo. En relación a la medicina, a la salud de los ciudadanos, remarca la importancia de tres figuras médicas importantes, Asclepio y sus hijos Macaón y Podalirio. La sociología médica de Platón es de ámbito político, ya que importa el bien y la felicidad de la polis priorizándolos sobre los intereses y salud particular de los ciudadanos. Frente a la relación médico-

⁴⁶⁷ Ibid. p. 434.

⁴⁶⁸ ««Para la sociedad –ha escrito H. Freyer–, la enfermedad de uno de sus miembros es en primer término un fenómeno de pérdida. El enfermo es en cierto modo un apóstata. Su enfermedad le conduce a una existencia privada, y sólo la curación le devuelve a la sociedad». Pero antes que «pérdida» social y objetiva, la enfermedad es, en el enfermo mismo, vivencia de soledad, «aislamiento» subjetivo. Ya sabemos por qué. Ahora importa subrayar: a) que en el enfermo neurótico es todavía más penoso este sentimiento de soledad, porque la dolencia que le aísla –sea organoneurosis o psiconeurosis– no le impide aparentemente vivir en comunidad operativa y dialógica con los hombres que le rodean; y b) que el primer recurso del médico para curar o aliviar ese aflictivo aislamiento íntimo consiste en «saber oír» como tal médico al enfermo». (Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 435.)

enfermo, argumenta “El asclepiada hipocrático se sentía amigo del enfermo sobre todo en cuanto éste era simple hombre, y por tanto hermano en la común filialidad de todos los hombres respecto de la *physis*; al paso que el médico ideal fingido por la mente platónica debía sentirse amigo del enfermo, sobre todo en cuanto éste era miembro de la comunidad humana –la polis–, a cuyo servicio gana pleno sentido y suma dignidad la naturaleza del hombre. Dos modos de sentir y concebir la «amistad médica» que, bajo formas distintas, van a repetirse más de una vez a lo largo de la historia”⁴⁶⁹.

La segunda hace referencia a las comunidades religiosas de la Alta Edad Media. De ellas argumenta en varias ocasiones: “la asistencia médica dispensada a los enfermos por los monjes era, en muchas comunidades medievales, el máximo exponente del antiguo ideal médico de igualdad y caridad cristiana, y durante el tratamiento el amor compensaba la falta de recursos”⁴⁷⁰.

La tercera referencia sigue mostrando cómo se daban, a los enfermos, en los monasterios, cuidados, atención técnica, alimento, hierbas medicinales... Esta caridad de los monasterios era la consecuencia de la caridad de las primeras comunidades cristianas. Se materializa durante muchos siglos de cristianismo medieval encontrando en la figura del enfermo a una persona, objeto de cuidados, como si encarnase la enfermedad del propio Cristo. En ellos la ayuda al enfermo debía cumplir tres condiciones: “1ª Hallábase directamente promovida por la caridad: con su indudable tosquedad pretécnica, el tratamiento médico era la expresión operativa de una verdadera *amicitia Christiana* hacia la persona del enfermo. 2ª Era igualitaria: dentro de la enfermería monástica, todos los pacientes eran igualmente tratados. Y 3ª En el sentido etimológico de la palabra, y dentro de las posibilidades económicas del monasterio, era exquisita: recuérdese la regla del obispo Masona⁴⁷¹ para el hospital de Mérida”⁴⁷².

La concepción comunitaria pasa de la realidad griega clásica entendida como salud personal y salud para la polis, a una dimensión comunitaria como paradigma de amor al prójimo y al prójimo. Se ubica en la tradición monástico-medieval, se sustenta en la

⁴⁶⁹ Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 40.

⁴⁷⁰ *Ibid.* p. 63.

⁴⁷¹ Masona, el obispo de Mérida, fundó en el año 580 un hospital. “Quería que los médicos de su hospital tratasen a cada uno de sus pacientes «preparándoles alimentos delicados y limpios, hasta que, con la ayuda de Dios, recobre el enfermo la salud primitiva»” (Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 64.)

⁴⁷² Laín Entralgo, Pedro. *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p 71.

caridad cristiana donde se hacen presentes el amor al prójimo, en los evangelios, en la persona del enfermo y a través de la comunidad como paradigma de cuidado.

* * *

Persona y comunidad, como obra filosófica, sociológica y médica, concentra múltiples referencias, ante todo, filosóficas de *Teoría y realidad del otro*, de 1961. Como es habitual en los textos lainianos hay una revisión histórica conceptual, en este caso el yo, el otro, el nosotros y por supuesto, la comunidad. Al ser histórica la revisión, y como no podía ser de otro modo, Laín inicia sus referencias al concepto comunidad en un autor clásico, Aristóteles. Por todos es conocida la expresión *zôon politikon*, así que el ser humano es un animal político. Muchos han considerado a lo largo de la historia que es la primera aproximación a la socialidad del ser humano, o a definir al ser humano como un ser social. Ser social o animal político implica una dimensión muy extensa en la realidad de los humanos que se interrelacionan. Así que bien podemos ser sociales, pero desconocidos. Una referencia previa, a este *zôon politikon*, sería la *koinonía*, esta define a un ser humano en relación de comunidad, o con la comunidad. Ahora bien, esa dimensión comunitaria no se desarrollará plenamente, según argumenta Laín, hasta que se arraigue la dimensión comunitaria aportada por el cristianismo de los primeros siglos. Aristóteles habla de la «comunalidad» –o en el modo «político» de la misma– cabe recordar que para Aristóteles el modo en que se relaciona y desarrolla el ser humano es político y la actividad propia del ser humano es racional «*nous poiétikós*». Desde estas aportaciones se pregunta Laín “¿pudo Aristóteles ver la otredad o alteridad del otro como nosotros la vemos? ¿Pudo existir en su mente el problema intelectual del otro? En lo que atañe a la convivencia humana, la única «otredad» que preocupa a Aristóteles es la que a sus ojos existe entre los hombres que «por naturaleza», *katà physin*, son típicamente distintos entre sí, como el varón y la mujer, el griego y el bárbaro, el señor y el esclavo”⁴⁷³.

Theodor Litt es uno de los primeros autores que escribe sobre la relación comunitaria, que no social, entre seres humanos. Su obra principal es *Individuum und*

⁴⁷³ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I; p. 26.

Gemeinschaft⁴⁷⁴ Para Litt, el término «comunidad» es la expresión de una determinada vivencia del yo. Un yo determinado que entra en contacto con un tu, que es a su vez un yo determinado. Cuando un yo tiene ante sí a otro yo entonces se da el fenómeno de la relación dual o «dualización». Así se dará una relación de reciprocidad. Laín expresa, parafraseando a Simmel, que no es suficiente la reciprocidad dual para que se dé una comunidad; hace falta la aparición de un tercero para que realmente se constituya una comunidad⁴⁷⁵.

No mencionaré todos los autores a los que hace referencia Laín para hablar de comunidad en *Teoría y realidad del otro*, únicamente señalará a modo de secuencia algunos de los más significativos. De entre ellos cabe destacar: “la interpretación que contiene en primerísimo germen la teoría de la comunidad bosquejada por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* y la concepción sartriana del «nosotros-sujeto»⁴⁷⁶; también los escritos de Scheler, Martin Buber, Ortega y Gabriel Marcel donde estos autores empiezan a dibujar esa metafísica del «nosotros»⁴⁷⁷, la monografía que Lowith consagró al tema de la comunidad, lo mismo cabe decir de la obra de Binswanger titulada *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* –Formas básicas y conocimientos de la existencia humana–. Hasta llegar a autores, fundamentales para Laín, como Zubiri y Unamuno, “hombre en quien el «yoísmo» moderno alcanza una de sus cimas, acaba confesando una entrañable sed de comunidad”⁴⁷⁸.

Según Laín la dimensión comunitaria está presente, no únicamente en la filosofía, sino también en la literatura, la teología, la sociología, el derecho, la psicología y la medicina. Así lo ha mostrado en *Persona y comunidad* a través de la sociología, la filosofía y la medicina. Mostraré un par de referencias a título de ejemplo.

⁴⁷⁴ Individuo y comunidad. Leipzig, 1919; más sistemáticamente elaborado en su segunda edición: Leipzig, 1924. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 397.)

⁴⁷⁵ “Solo con la aparición de un tercero –escribe Litt– se cumplen las condiciones que, a partir de la vivencia del tú, hacen posible la aprehensión consciente del ser-para-otro de dos seres.» Con la comparecencia empírica del «tercero» –hecho cuya importancia ya había sido muy expresamente advertida por Simmel–, la «comunidad» llegaría a ser la categoría fundamental para una «aprehensión objetiva de las conexiones vitales de carácter social”. (Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, 398.)

⁴⁷⁶ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 399.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 416.

Desde la teología: “A la esencia misma del cristianismo pertenece lo que H. U. von Balthasar ha llamado «el sacramento del hermano»; ser cristiano es, por lo pronto, amar al prójimo. No puede extrañar, pues, que la mentalidad comunitaria del siglo XX haya alcanzado su más excelsa manifestación en la literatura religiosa, sea esta teológica, ascética o pastoral”⁴⁷⁹. Ya ha explicado ampliamente Laín que, desde los primeros siglos de cristianismo, la dimisión comunitaria está presente en la relación interhumana, yo, tú, nosotros, y más aún cuando a este tú o a ese otro se le suma el Otro, que unifica la comunidad cristiana y le concede una dimisión sobrenatural y trascendental.

Y desde la sociología Laín considera que no hace falta remontarse a Comte, Dürkheim o Tarde. Otros autores como Tönnies, Litt, Geiger, von Wiese, o Vierkanndt han generado una teoría de la comunidad desde la sociología. “Hoy, en cambio, los conceptos fundamentales de la Sociología parecen ser los de «comunidad» y «grupo», nociones ambas de contenido netamente convivencial. La sociedad de los hombres es contemplada ahora, hasta por los sociólogos más formalistas, *sub specie communitatis*”⁴⁸⁰.

Elementos primordiales en el pensamiento de Laín que permiten ubicarlo dentro de una perspectiva antropológica comunitarista:

El diálogo entre los miembros de la comunidad, surge porque hay comunidad, hay miembros en esa comunidad y hay un lenguaje común que les permite comunicarse. Hay unidad entre individuos diversos que participan de elementos comunes, ya sean estos elementos, vivenciales, lingüísticos, identitarios.

En la comunidad se posibilita la relación entre personas. No es una vinculación de individuos aislados, yuxtapuestos en espacio y tiempo. La comunidad es una relación que parte de la identidad de un yo con él mismo. Objetiva a un tú, que es otro yo, distinto del primero. En esa relación yo-tú se establece la diferencia entre seres y a la vez la realidad nosotros.

⁴⁷⁹ Ibid. p. 420.

⁴⁸⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, Vol I, p. 426.

No siendo suficiente la realidad dual yo-tú para establecer una comunidad se hace necesaria la aparición de terceras personas que formen parte de la estructura comunitaria. Así una tercera persona puede participar o quedarse al margen viendo la realidad dual. Tato en la relación yo-tú, en la díada, o en la relación yo-tú-el/ella; siempre se da un nosotros que constituye comunidad.

Además esta relación comunitaria se arraiga, sobremanera, en dos tradiciones, por un lado la tradición cristiana de las primeras comunidades y por otro en el tratamiento como persona que se dispensa al otro; ya sea desde los orígenes del cristianismo ya sea desde la definición de Boecio o desde perspectivas más próximas a nuestros días con Mounier, Maritain, Marcel entre otros.

La fundamentación cristiana ya sea, como dice Laín, estrictamente teológica, ascética o pastoral, se fundamenta en las virtudes teologales, a saber, fe, esperanza y caridad. No hay nada más transcendentamente comunitario que la realidad de la trinidad, y se ejemplifica en la inmanencia de nuestro mundo al concebir que dos o más reunidos en Su nombre ya son comunidad. Una comunidad que comparte fe, creencias, bienes, valores, virtudes, vida. Una común unión de todos los que profesan de la misma manera.

La comunidad es el sustrato de los valores, de las creencias y de las virtudes que unifica a un grupo de personas. Estos valores, creencias y virtudes son asumidos individualmente y en grupo, son vividos por toda la comunidad y son transmitidos desde la comunidad y para la comunidad. Todo ello se comparte en la comunidad, ya que se forma parte del todo identitario con toda la comunidad.

La dimensión comunitaria del ser humano y concretamente las pequeñas comunidades de vida interhumana no promueven ni el individualismo, ni el liberalismo, ni el comunismo. En la comunidad no tiene sentido el individuo aislado como sujeto comunitario, que puede estar en una sociedad y no participar de ella. Tampoco tiene sentido un liberalismo capitalista ya que la comunidad orienta en valores y virtudes comunes. Y aún menos tiene sentido un comunismo clásico ya que en este no se atiende al ser humano desde un personalismo, sino desde la necesidad del estado.

Laín también propone otro tipo de comunidad o comunidades, como por ejemplo la comunidad académica. En ella aun desde la diferencia el lenguaje, el discurso, los descubrimientos, los avances técnico-terapéuticos se comparten y forman la común unión de la comunidad universitaria o la comunidad científica.

La pertenencia a la comunidad y la referencia de cada una de nuestras comunidades es necesaria para gestionar y desarrollar todos los procesos de socialización. Recordemos sumariamente la socialización primaria y secundaria o la pertenencia del ser humano a cada uno de sus medios de socialización, desde la familia, el grupo de amigos, el grupo de iguales, el ámbito laboral y hasta el ámbito religioso. Todos estos procesos que se dan en la comunidad son necesarios psicológica y sociológicamente para adquirir nuestra personalidad y nuestra identidad.

Puesto que no somos distintos a otros seres animales tenemos un tronco común y una genética que nos une a todos, como comunidad animal y humana. Ahora bien la particularidad de nuestras vidas, la identidad y personalidad de cada ser humano, hacen que tengamos y seamos una biografía concreta y particular, en relación a otras biografías que se dan en la comunidad. Es decir nuestra vida, nuestra biografía, depende de la comunidad. Aunque también depende del lenguaje a través del cual nos biografiamos y autobiografiamos.

La vinculación de cada persona, en particular, con la comunidad puede ser de tipo cultural, o de tipo idiosincrático, o de carácter identitario. Pero ello no implica que sea una vinculación política, concebida esta como la política del estado o la política de un grupo ideológico concreto dentro del estado. Por tanto la dimensión comunitaria del ser humano bien puede no ser política.

En último término las concepciones morales sobre el bien y el mal que muestra cada grupo humano, y que acepta o rechaza cada persona, dependen de la comunidad. La comunidad es el garante de lo que en ella se considera bueno o malo, virtuoso o no virtuoso, de lo que se puede o no se puede hacer, de lo que se debe o no se debe hacer.

La comunidad se muestra, también, en la realidad vivida entre médico y paciente, siendo estos un yo y un tú. En esa relación se comparte la biografía, a modo de

anamnesis, se vehicula un diálogo con un lenguaje común y se valora al otro como persona, con el fin de diagnosticar, sanar y ser sanado. Todo ello brota en este texto *Persona y comunidad* desde una fundamentación filosófica, sociológica y médica que se centra en la relación comunitaria y se da en la díada médico-paciente.

CONCLUSIONES

El presente estudio nos ha permitido transitar por las nociones “persona” y “comunidad” a través de una obra inédita de Pedro Laín. Su trabajo nos lleva a profundizar en la dimensión comunitaria a través de la relación médico-enfermo. Tras este estudio y los objetivos planteados en el apartado 2.1. de esta tesis puedo llegar a las siguientes conclusiones:

En la década de los setenta el pensamiento filosófico lainiano está totalmente saturado por las aportaciones zubirianas, que sigue muy de cerca a través de las sesiones del Seminario de Filosofía que presidía el propio Zubiri. En Laín también será notable la influencia de Ignacio Ellacuría, discípulo de Zubiri e incondicional asistente al Seminario de Filosofía, y de su nueva perspectiva filosófico-teológica.

El enfoque individuo-sociedad de la primera mitad del siglo XX y el concepto persona ha sido trabajado por Laín en diferentes obras –previas a 1976–, pero *Persona y comunidad* es un intento de crear una nueva aportación, una nueva visión. En ella se aparta de autores clásicos e incluso de autores como Scheler y Heidegger, para fundamentar los conceptos persona y comunidad a través de las aportaciones de Zubiri y Ellacuría.

Laín deja su activismo político al dejar el cargo de Rector de la Universidad Complutense en 1956. Ello no implica que dejase de pensar qué supone la acción política de los individuos y en las sociedades. La conclusión es clara, el individuo en la sociedad y en la acción política está siendo impersonalizando por la misma sociedad.

Laín al fundamentar la individualidad del ser humano en Zubiri explica que todo ser humano comparte una realidad phylética con los demás seres humanos. Todo ser es diferente, se da en sociedad, vive en la historia y es ontológicamente distinto a los demás. La diferencia de la individualidad viene marcada por situar al ser humano como un yo frente a un tú y frente a un él. En el ámbito social descubrimos un nosotros que proyecta hacia la dimensión histórica del ser humano.

Laín adopta los conceptos personeidad y personalidad de Zubiri. El primero hace referencia a la realidad de ser persona y el segundo a la manera como un ser humano – una persona– se desarrolla en el mundo y genera su propio “yo”. Asimismo el “yo” es pieza clave en el desarrollo social e histórico del ser humano dándose en ese “yo” la personalización o impersonalización del propio ser libre.

Laín considera que sí es posible una concepción filosófica de la relación entre persona y comunidad simultáneamente fiel a la verdadera realidad del hombre y a lo que la ciencia actual nos dice acerca de ella. También considera que la filosofía actual no puede estar al margen de las demás ciencias, que una concepción filosófica en relación a persona y comunidad, debe presuponer todo lo que la ciencia aporta a los conceptos persona y comunidad. Y que la ciencia también debe abrirse a las aportaciones filosóficas en relación al tema tratado.

En la persona se da el binomio “impresión de realidades” y “aprehensión de realidades”. Atendiendo a que el ser humano es una realidad encarnada en la materia y por consiguiente necesita recibir en su propia realidad la existencia –presencia– de otras realidades, la propia realidad personal es la que se encarga de recibir, percibir, asimilar en ella misma, con todo su ser, lo que el universo –las realidades– le presentan. Es la persona la que realiza noéticamente aprehensión de las impresiones de las realidades.

La influencia del pensamiento filosófico de Zubiri en el ámbito de la realidad, toda la realidad y su estructura dinámica. La influencia teológico-social de Ellacuría donde la realidad de la relación “Dios-ser humano” no es el acceso a un Dios absolutamente ideal sino manifestado realmente en el pueblo de Dios, provocan en la propuesta de Laín, *Persona y comunidad*, un cambio radical de su pensamiento abriéndose a una nueva perspectiva política y filosófica, materista, que no materialista, entre el liberalismo y el marxismo.

Para Laín los conceptos persona y comunidad, a la altura de los años setenta del siglo XX deben ser revisados. Considera que no responden a la necesidad de un nuevo tiempo y un nuevo pensamiento. El nuevo tiempo es transición y el nuevo pensamiento se fundamenta en Zubiri y Ellacuría. Para exponer su nueva manera de concebir persona y

comunidad considera que el único que presenta una filosofía actual, que dice algo nuevo en relación al concepto persona y que puede aportar algo más a la convivencia del ser humano, es Xabier Zubiri. Y que el único que presenta una nueva perspectiva filosófico-teológica partiendo del “pueblo de Dios” y no únicamente de lo metafísico-trascendente, es Ignacio Ellacuría.

Laín, desde el pensamiento de Zubiri, critica el concepto persona que se ha transmitido hasta mediados del siglo XX. Considera que el concepto persona ya no encaja con la aportaciones clásicas –desde Boecio hasta Mounier–, y que la sociedad que individualiza y despersonaliza tampoco encajan con el cambio filosófico, político e ideológico que se experimenta en esa transición personal y política. Cabe por tanto una nueva dimensión social que sea comunitaria, común unión entre personas.

Así pues, al afirmarse uno como persona y afirmando como persona al otro, constituimos un “nosotros”, el “otro” y “yo” nos entregamos mutua y efusivamente nuestro ser; así sucede en las formas de vinculación interpersonal, la amistad y el amor. Esto implica tres afirmaciones. La primera, que la comunidad es el modo más personal de la relación interhumana. La segunda, que la vinculación más propia de la comunidad sólo puede establecerse *en acto* entre dos personas que mutuamente son “tús” una para con la otra. Y la tercera, que, entre la sociedad y la comunidad existe una transición continua.

Conclusiones específicas desde la filosofía, la sociología y relación médico-enfermo.

La sociedad humana y nuestras relaciones en ella dadas, nuestra socialidad, tienen carácter phylético. Cada ser humano es y se manifiesta como miembro de un “cuerpo social” con un origen común.

Socialidad y comunidad son dos polos del *continuum* en que la convivencia de las personas se realiza. Por tanto, vivir social e históricamente es adquirir personalidad propia. Es contribuir a que los otros realicen su condición humana, su radical y constitutiva manera de ser persona.

Laín considera que la filosofía como saber, concretamente, la filosofía de Zubiri y la filosofía-teología de Ellacuría ofrecen a la sociología: fundamento intelectual, orientaciones y conceptos para definir de manera nueva el concepto persona, ya que la sociología de de la segunda mitad del siglo XX está construyendo su identidad como ciencia.

Filosofía y sociología deben combinar su trabajo para solucionar nuevas problematizaciones en relación al binomio persona-comunidad. Y específicamente en el subsistema social de la medicina deben clarificar la realidad de la enfermedad, entendida como paso del estado psico-orgánico “sano” al estado psico-orgánico “enfermo”, abordar su origen, su configuración clínica, y la relación médico-paciente que siempre es social.

Laín considera que dada la evolución social, científica, médica y filosófica que se está generando en el último tercio del siglo XX se hace necesaria una nueva visión filosófica y social para replantear y resolver el pensamiento médico y la praxis de la medicina, ya que de esta praxis y este pensamiento se deriva una manera de entender al ser humano y así clarificar los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad.

Para Laín esta relación persona-comunidad, dentro del subsistema social de la medicina, manifiesta que la persona está sometida a un proceso dinámico de personalización e impersonalización. Así cabe tener presente el rol del paciente y el rol del médico desde una perspectiva psicosocial.

Laín considera que la relación médico-paciente es comunitaria. Hay que clarificar de qué manera se da esta relación teniendo presente el desarrollo de la sociología de la medicina como disciplina autónoma. Según Laín esto sucede a partir de la década de los 70, potenciando la atención médica, diádica o cuasi-diádica, universal.

La sociología de la medicina debe tener presentes tres notas esenciales en la relación médico-paciente. Una primera consideración en relación a los espacios físicos en los que se desarrolla la relación comunitaria médico-paciente, ya que el espacio, la privacidad, la acogida, condicionan la vivencia y la comunicación médico-paciente, consecuentemente condicionan la profesionalidad y humanidad del trato. Una segunda

consideración, ligada a anterior, establece modos de relación médico-paciente como la autoposición, la donación efusiva, la relación interpersonal y la personalización. Y, una tercera consideración, desde la sociología de la medicina, establece que la relación médico-paciente es genuinamente humana y se da de manera bipersonal y cuasi-diádica, potenciando una relación personalizadora.

Laín, como humanista y como médico humanista del siglo XX y tras todo el acontecer histórico y personal de su siglo, considera que la sociedad de nuestro tiempo debe potenciar la solidaridad y la libertad personal. Considera también, que la medicina, y concretamente en la relación médico-paciente, es uno de los pilares fundamentales en los que debe existir una orientación más personalista. Y considera en último término que la sociología, y específicamente la sociología de la medicina, debe estudiar cómo la propia sociología condiciona la relación comunitaria interpersonal que se da en la relación médico-paciente.

En último término debo comentar que esta investigación, parcial, alberga en sí diferentes propuestas de futuro para continuar profundizando tanto en el tema central, persona y comunidad, como en el documento inédito *Persona y comunidad* de la Fundación Juan March. La continuidad se podrá materializar a través de diferentes vías. La primera se puede concretar en la redacción de un artículo específico sobre persona y comunidad en Laín, para su posterior publicación. La segunda implica investigar las diferentes aportaciones que realizaron los autores congregados por Laín para redactar el libro completo *Persona y comunidad*. Y una tercera vía de investigación congregaría todas las aportaciones en sentido unitario, la obra completa *Persona y comunidad*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Pedro Laín Entralgo

(Período pístico 1935-1948)

- “El sentido humano de la ciencia natural y la Universidad”, *Norma. Revista de Exaltación Universitaria*, nº 1, 1935.
- “Sermón de la tarea nueva”, *Jerarquía. La revista negra de la Falange*, número primero, 1936, p. 31-51.
- “Revisión nacionalsindicalista del ensayo de Ortega y Gasset titulado 'Biología y pedagogía'”, *Revista de Educación Hispánica*, 1937, nº2, p.15-21 y nº3, p. 5-12.
- “Quevedo y Heidegger”, *Jerarquía*, nº 3, 1938, p. 197-215.
- “Soneto a la manera de Quevedo en honor y memoria de José Antonio Primo de Rivera”, *Jerarquía*, nº9, 1939.
- “Manifiesto editorial”, *Escorial*, nº1, p. 7-12.
- “Naturaleza e historia en la medicina”, *Escorial*, nº1, p. 103-140.
- “Hechos de la Falange”, *Escorial* nº1:157-159.
- “La evasión de la angustia”, *Imperio*, 1940, p. 17.
- *Los valores morales del nacionalsindicalismo*. Madrid: Editora Nacional, 1941.
- *Medicina e historia*. Madrid: Escorial, 1941.
- *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica*. Madrid: Escorial, 1943.
- *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo*. Madrid: Editora Nacional. 1943.
- *Menéndez Pelayo: Historia de sus problemas intelectuales*. Madrid: Ed. Instituto de Estudios Políticos. 1944.
- *Las generaciones en la historia*. Madrid: Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1945.
- “La generación del noventa y ocho”, *Arbor*, nº36, 1945, p. 417-438.
- *La Antropología en la obra de fray Luis de Granada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1946.
- *Bichat*. Madrid: El Centenario, 1946.
- *Claudio Bernard*. Madrid: El Centenario, 1947.
- *Vida y obra de Guillermo Harvey*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.
- *Harvey*. Madrid: El Centenario, 1948.

(Período elpídico 1948-1961)

- *Vestigios: Ensayos de crítica y amistad*. Madrid: EPESA (Edics. y Publics. Españolas), 1948.
- *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.
- *Viaje a Sudamérica*. Madrid: Ed. Cultura Hispánica, 1949.
- *España como problema*. Madrid: Seminario de Problemas Hispanoamericanos. 1949.
- *Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática*. Madrid: Paz Montalvo, 1950.
- *La Universidad, el intelectual, Europa: Meditaciones sobre la marcha*. Madrid: Cultura Hispánica, 1950.

- *La historia clínica: Historia y teoría del relato patográfico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1950.
- “Introducción a una historia particular”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 24, 1951, p. 297-317.
- *Cajal y el problema del saber*. Madrid: CSIC, 1952.
- *Palabras menores*. Barcelona: Barna, 1952.
- *Reflexiones sobre la vida espiritual de España*. Madrid: 1953.
- *Sobre la Universidad hispánica*. Madrid: Cultura Hispánica, 1953.
- *Laënnec*. Madrid: Rivadeneyra, 1954.
- *La memoria y la esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno*. Madrid: Real Academia Española, 1954.
- *Historia de la medicina: Medicina moderna y contemporánea*. Barcelona: Ed. Científico-Médica, 1954.
- *Las cuerdas de la lira: Reflexiones sobre la diversidad de España*. Madrid: 1955.
- *El comentario de un texto científico*. Madrid: Orbe, 1955.
- *Mysterium dolores: Hacia una teología cristiana de la enfermedad*. Madrid: Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1955.
- *Sobre la situación espiritual de la juventud universitaria*. Madrid: 1955.
- *El libro como fiesta*. Madrid: Instituto de España, 1955.
- *España como problema*. Madrid: Aguilar, 1956.
- *La aventura de leer*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus, 1958.
- *Mis páginas preferidas*. Madrid: Gredos, 1958.
- *La universidad en la vida española*, Madrid: Baladre, 1958
- *Gaspar Casal y la medicina de su tiempo*. Oviedo: Diputación provincial, 1959.
- *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959.
- *Ocio y trabajo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, 2 vols.
- *Grandes médicos*. Barcelona: Salvat editores, 1961.
- *El cristianismo en el mundo*. Madrid: PPC, 1961.
- *Sydenham*. Madrid: Instituto Arnau de Vilanova, 1961.
- *Enfermedad y pecado*. Barcelona: Toray S.A., 1961.

(Período filico 1961-2001)

- *Marañón y el enfermo*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.
- *La amistad entre el médico y el enfermo en la medicina hipocrática*. Madrid: Instituto de España, 1962.
- *Menéndez Pelayo y el mundo clásico*. Madrid: Taurus, 1963.
- *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- *La amistad entre el médico y el enfermo de la Edad Media*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964.
- *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*. Madrid: Revista de Occidente. 1964.
- “Miguel Ángel y el cuerpo humano”, *Magisterio Español* (Instituto de España), nº VI, 1964, p. 171-181.

- *Obras*. Madrid: Plenitud, 1965.
- "Persona y sociedad". *La aventura humana. Enciclopedia de las Ciencias del Hombre*, 3, *Las sociedades modernas*, Salvat, Barcelona, 1967, p. 16.
- "El saber científico y la historia", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 214, 1967.
- *Nuestro Cajal*. Madrid: Suc. de Rivadeneyra, 1967.
- *Cuando se espera*. Madrid: Alfil, 1967.
- *Entre nosotros*. Madrid: Alianza, 1967.
- *Tras el amor y la risa*. Barcelona: Delos-Aymá, 1967.
- *El estado de enfermedad*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1968.
- *El problema de la Universidad reflexiones de urgencia*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1968.
- *Una y diversa España*. Barcelona: Edhasa, 1968.
- *Gregorio Marañón*. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.
- *El médico y el enfermo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- *La medicina hipocrática*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- *Ciencia y vida*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970.
- *A qué llamamos España*. Madrid: Espasa Calpe – Colección Austral 1452, 1971.
- *Historia Universal de la Medicina*. Barcelona: Salvat, 1972-1975, 7 vols.
- *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1973.
- "Acerca de mí mismo". *Papeles de Son Armadans*. nº206, 1973, p. 203-216.
- *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Barral, 1976.
- *Descargo de conciencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2003.
- *La guerra civil y las Generaciones españolas*. Madrid: Karpos, 1978.
- *Historia de la medicina*. Barcelona: Salvat, 1978.
- *Santiago Ramón y Cajal*. Barcelona: Labor, 1978.
- *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Guadarrama-labor, 1978.
- *Más de cien españoles*. Barcelona: Planeta, 1981.
- *El diagnóstico médico. Historia y teoría*. Barcelona: Salvat, 1982.
- *Antropología médica para clínicos*. Barcelona. Salvat, 1984.
- "Hacia el verdadero humanismo médico". *Revista de Occidente*, nº47, 1985.
- *Ciencia, técnica y medicina*. Madrid: Alianza, 1986.
- *Teatro del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- *En este país*. Madrid: Tecnos, 1986.
- *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- *Tres españoles: Cajal, Unamuno y Marañón*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988.
- *El cuerpo humano: Teoría actual*. Madrid. Espasa-Calpe, 1989.
- "Mi Heidegger". *El País*, jueves 26 de octubre de 1989.
- *Hacia la recta final: Revisión de una vida intelectual*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1990.
- *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- *Tan sólo hombres: Cuadro dramas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- *Esperanza en tiempo de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1993.
- *Crear, esperar, amar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1993.
- *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1995.
- *Teatro y vida: Doce calas teatrales en la vida del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1995.
- *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

- “Tres reflexiones éticas”, *ISEGORÍA* nº13, 1996, p. 99-117.
- *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1996.
- “El humanismo del hombre de ciencia”, *Revista de Occidente*, octubre de 1996,
- *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1996.
- *Españoles de tres generaciones*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.
- *España en 1898. Las claves del Desastre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1998.
- *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1999.
- *La empresa de envejecer*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2001.
- *Reflexiones desde Jano*. Madrid: Ediciones Doyma, 2002.
- *Reconciliar España*. Editorial Triacastela. 2010.

Referencias bibliográficas de otros autores

Albarracín, Agustín. *Retrato de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988.

- *Pedro Laín, historia de una utopía*. Madrid: Espasa Calpe, 1994.
- *Medicina e historia*. Madrid: Editorial de la universidad Complutense, 1980.

Álvarez Munárriz, Luis. “Persona y substancia en la filosofía de Max Scheler”, *Anuario filosófico*, nº 1, 1977, Vol.10.

Avilés Ortiz, Iliaris. “Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 17, 2012.

Ayuso, Miguel. El comunitarismo frente a la comunidad. *Verbo*, núm. 521-522. (2014). 115-127.

Balaguer Emilio, Ballester Rosa, Bernabeu Josep, Perdiguero Enrique.: “La utilización de fuentes antropológicas en la historiografía médica española contemporánea”. División de Historia de la Medicina, Departamento de Salud Comunitaria, universidad de Alicante. *DYNAMIS Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Iiistoriam Illustrandam*. Vol. 10, 1990, p. 193-208.

Camarasa, Manuel. *Concepción del amor interpersonal en Pedro Laín Entralgo*. Tesis doctoral. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia. 1960.

Cerezo Pedro. “En memoria de Pedro Laín Entralgo. Pedro Laín: humanismo y reconciliación cultural”. *ISEGORÍA* nº25, 2001, p. 341-359.

Concejo Álvarez, Pilar. “Humanismo y socialidad en Laín Entralgo”. Cuadernos Hispanoamericanos, nº446-447, 1987, p. 157-164.

Cruz y Raya, nº1, 1933.

Cubel Masiá, Carmen. *La idea de libertad en la antropología integradora de Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia. 2016.

De Llanos, Francisco. *Pensamiento antropológico de Laín Entralgo, ser humano y estar enfermo*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla. 2001.

De Lorenzo-Cáceres, José Antonio. *La ontología personal del primer Laín*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 1994.

Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar: atender, dialogar y responder*. Madrid: Rialp, 2013.

Ellacuría, Ignacio. "La religación, actitud radical del hombre", *Asclepio*, XVI, 1964.

- "Filosofía y política", *Estudios Centroamericanos*, 1972, p. 373-386.
- *Teología política*. San Salvador: Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, 1973.
- «Función liberadora de la filosofía.» *Estudios Centroamericanos (ECA)* n°435-436, 1985, p. 45-64.
- "Zubiri, cuatro años después". *Diario 16* (septiembre) n°2, 1987.
- "El desafío de las mayorías pobres". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n°493-494, 1989.
- *Filosofía de la realidad histórica*. Barcelona: Trotta, 1991.
- "La idea de «estructura» en la filosofía de Zubiri", *Realitas*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, n° 1, 1974, p. 71-139.

Emerita, n° 12, 1948, p. 1-28.

Fábrega Meliá, Manuel. *La muerte y la esperanza en Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universitat Jaume I. Castellón. 2008.

García Ruíz, Pablo y Plaza de la Hoz, Jesús. "Talcott Parsons. Elementos para una teoría de la acción social", *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Clásicos de la Sociología*, n° 3, 2001.

Giner de San Julián, Salvador. *Sociología*. Madrid: Editorial Nexos, 1985.

GonzálezFernández, Antonio. "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n° 505-506, 1990.

- *Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Tesis doctoral. Universidad Pontificia Comillas. 1995.
- Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de comprensión*. Madrid: Triacastela, 2010.
- Gracia Guillén, Diego. *Ciencia y Vida, homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Fundación BBVA, 2003.
- "Aproximación histórica a la antropología médica", *Asclepio* n°24, 1972, p. 145-224.
- "Conversación con Pedro Laín Entralgo", *Cuadernos Hispanoamericano*, n°400, 1983, p. 11-32.
- "Persona y comunidad", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n°11, 1984, p. 64-106.
- "La estructura de la antropología médica", *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. I. Trabajos (1972-1973)*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974; p. 293-397.
- *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 1986.

Hawley, Amos Henry. *Ecología Humana: una teoría de la estructura comunitaria*. Madrid: Tecnos, 1972.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. México Cd: Fondo de cultura económica, 2015.

Hidalgo Serrano, Martín. *El ser humano y su relación con los otros: un análisis del pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo desde la ética*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba. 2009.

Kinnen, Eduardo. *El humanismo social de Marx*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1969.

Lazcano González, Rafael. *Panorama Bibliográfico de Xavier Zubiri*. Madrid: Revista Agustiniiana, 1993, p. 275.

Mariás Aguilera, Julián. *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1948.

- *La estructura social, teoría y método*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1955.

Maritain, Jaques. *La philosophie morale. Examen historique et critique des granas systèmes*. París, 1960.

Mead, George Herbert. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México Cd: Fondo de cultura económica, 1943.

Nogales Espert, Amparo. *La antropología de Pedro Laín Entralgo y su aplicación a la enfermería*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2015.

Novoa Palacios, Amparo. *El exilio: vocación a la transparencia y a la verdad. Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano*. Bogotá: Universidad La Salle, 2013.

Padilla, Juan. Bibliografía de Pedro Laín Entralgo. *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Vol. 55, Fasc. 1, 2003, p. 139-188.

Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas*, vol. VII, 6.ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964; pp. 273-438.

- *El espectador*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2007

- Ortega y Gasset, José. "Guillermo Dilthey y la idea de vida". *Revista de Occidente*, nº 126, 1933, p. 241-272.

- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, Vol III, 1965.

- Ortega y Gasset, José. *El espectador*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2007.

Orringer, Nelson. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, nº2, 2008.

Orringer, Nelson. "La antropología médica de Pedro Laín Entralgo: historia y teoría". *Ars Medica. Revista de Humanidades*, nº 2, 2008, p.190-205.

- "Medicus Hispaniae", *Arbor* CXLIII, 562-563, Octubre-Noviembre 1992, pp. 45-65.

Padilla Moreno, Juan. "Bibliografía de Pedro Laín Entralgo", *Asclepio*, Vol 55, Fasc. 1, 2003.

Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Pintor Ramos, Antonio. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

Piñas, Antonio. *Esperanza y trascendencia en el pensamiento de Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2007.

Platón: *La República*. Barcelona: Gredos, 1986.

Raja i Vich, Antoni. *El problema de España bajo el primer franquismo, 1936-1956. El debate entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer*. Tesis Doctoral. Universitat Pompeu Fabra. Barcelona. 2011.

Redondo, César. "Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo". Instituto teológico san Ildefonso. Toledo. 2004.

Rodríguez Acevedo, Cruz Javier. *El pensamiento antropológico religioso de Pedro Laín Entralgo*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. UNED. 2006.

Roger Garzón, Francisco. *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo. Su formación en Valencia*. València: Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2011.

Salado, Manuel Calleja. s. f. "Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri", *THE XAVIER ZUBIRI REVIEW*, Vol. 3, 2000-2001, p. 101-119.

Samour, Héctor. "Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría", *UCA Editores*, Vol. 20, 2002.

- "Zubiri y la filosofía de la liberación", *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº87, 2002, p. 371-392.

Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid, Revista de Occidente, 1934.

- *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001.
- *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Siebeck, Richard. "Introducción, en Tratado de patología médica", Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Río de Janeiro: Labor, Vol. II., 1936, p. 1-51.

Soler Puigoriol, Pedro. *El hombre ser indigente*. Madrid: Guadarrama, 1966.

Stein, Edith. *Individuo y Comunidad*. Vitoria: Editorial El Carmen, Obras Completas II, 2005.

Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

- *Desarrollo de la cuestión social*. Barcelona: Labor, 1933.
- *Principios de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

Villanueva, Antonio. Comentarios lainianos. El discípulo habla de su maestro: "Pedro Laín, historia de una utopía" de Agustín Albarracín. *Rujar: miscelánea del Centro de Estudios Bajo Martín*, 2011, nº 12, págs. 1019-1024.

Zubiri Apalategui, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944.

- *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1987.
- *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones – Ed. Moneda y Crédito, 1963.
- *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1992.
- *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.
- *El hombre y Dios*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009.
- *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1989.
- "La dimensión histórica del ser humano", *De Realitas I*, 1972-1973, p. 18.
- *Realitas, seminario Xavier Zubiri*. Trabajos I. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1974.
- *Realitas, seminario Xavier Zubiri*. Trabajos II. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1976.
- *Realitas, seminario Xavier Zubiri*. Trabajos III-IV. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1979.
- "Hegel y el problema metafísico", *Cruz y Raya*, 1933.
- "La nueva física. Un problema de filosofía", *Cruz y Raya*, 1933.
- "La Física y la justificación de su objeto", *Cruz y Raya*, 1935.
- "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya*, 1935.
- La "Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart- 'El Retiro'", *Cruz y Raya*, 1933.
- La traducción de la obra de Martín Heidegger "¿Qué es metafísica?", *Cruz y Raya*, 1933.
- "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente*, 115, 1933, p. 51-80.
- "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente*, 118, 1933, p. 83-117.
- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.
- "Ortega, maestro de filosofía", *El Sol*, 8 de marzo de 1936.
- "Sócrates y sabiduría griega", *Escorial*, nº2, 1940, p. 187-226; nº3, 1941, p. 51-78.
- "Ciencia y realidad", *Escorial*, nº10, 1941, p. 177-210.
- "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", *Escorial*, nº23, 1942, p. 401-432.

<https://abnopac.march.es/abnopac/abnetcl.exe/O7282/ID02de40cb?ACC=266&DOC=2>
<http://recursos.march.es/web/prensa/anales/1972/7-Programas-de-investigacion.pdf>
www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=36630
www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1218210
<https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=454416>
<http://www.rae.es/rae.html>
<https://www.dle.rae.es/postular?m=form> (consultado 19/07/2021)
www.todocoleccion.net/coleccionismo-revistas-periodicos/norma-revista-exaltacion-universitaria-n-1-1935-colegio-mayor-beato-juan-ribera~x40704775
www.todocoleccion.net/coleccionismo-revistas-periodicos/norma-revista-exaltacion-universitaria-creacion-facultad-economicas-francisco-lozano-1936~x30462509
www.biblio3.url.edu.gt/Libros/Zubiri/dimension.pdf

ANEXO

PRELIMINARES

El presente anexo unifica los textos que Laín ha escrito en la obra inédita *Persona y comunidad*. Los textos originales se encuentran en los fondos documentales de la Real Academia de la Historia (RAH) y de la Fundación Juan March (FJM). Ambas instituciones han autorizado la utilización y publicación de los textos con fines privados de investigación y para la defensa de esta tesis. A ellas un agradecimiento explícito.

He establecido un orden siguiendo estrictamente la secuencia que aparece en el índice general de la obra. Así en este anexo podemos leer:

PORTADA

ÍNDICE

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA

SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA

MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

FACSIMIL DE SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA

FACSIMIL DE MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

La portada y el índice son copia y aparecen iguales en RAH y FJM.

El prólogo únicamente existe en la FJM.

La introducción se encuentra en ambos fondos documentales mecanografiada.

El apartado DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA únicamente existe en la FJM.

El apartado SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA existe en ambos fondos documentales.

El apartado MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA existe en ambos fondos documentales.

Los originales más antiguos son los manuscritos de Laín depositados en la RAH y que muestro en los apartados facsimil. Las versiones más nuevas y depuradas están escritas a máquina en la FJM. Todos los textos tienen centenares de correcciones. En este anexo unifico y transcribo todos los textos de manera que se pueda leer el documento con más

claridad. Aun así este texto unificado tiene una particularidad metodológica ya que en él se pueden leer las dos versiones, tanto la original manuscrita y más antigua de la RAH, como la mecanografiada y depositada en la FJM. He generado un sistema que permite agregar u omitir información en el propio texto. Todo lo que es común a ambos fondos documentales está escrito en formato “texto normal”. Ahora bien, si omitimos lo que está entre corchetes y leemos lo que está tachado, entonces leeremos el texto más antiguo (los manuscritos de Laín de la RAH). Pero, si omitimos lo que está tachado y leemos lo que está entre corchetes, entonces leeremos la última versión, sita en la FJM. Veamos un ejemplo:

Versión RAH:

Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los cultivadores de la filosofía consideran enteramente obsoletos...

Versión FJM:

Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los actuales cultivadores de la filosofía considerarán enteramente obsoletos...

Versión unificada:

Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los [actuales] cultivadores de la filosofía consideran[erán] enteramente obsoletos...

Aun considerando que la versión más nueva, revisada y corregida por Laín es el texto que hubiese deseado publicar. También creo que puede resultar útil, o al menos especulativo para la investigación, ver realmente los giros lingüísticos, los matices y los cambios conceptuales que remarcó el propio autor. Esto no implica que tenga presentes estos matices, pero he considerado oportuno mostrarlo de esta manera ya que es fruto del proceso histórico y secuencial que he seguido en el descubrimiento de la información y sus diferentes originales, y también puede ser de utilidad para futuras investigaciones. Así el lector puede valorar a su criterio.

PORTADA

(Escrito a mano RAH y en una única página
Escrito a máquina FJM y en una única página)

ALBARRACÍN TEULÓN – ELLACURÍA
GRACIA GUILLÉN – LAÍN ENTRALGO
LÓPEZ PIÑEIRO – MARAVALL HERRERO
PESET REIG

PERSONA Y COMUNIDAD

Filosofía - Sociología - Medicina

ÍNDICE

PERSONA Y COMUNIDAD

Filosofía – Sociología – Medicina

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

Primera parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

- I. ESTUDIO HISTÓRICO
- II. PLANTEAMIENTO SISTEMÁTICO
- III. DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA

Segunda parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

- I. ESTUDIO HISTÓRICO
- II. SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA

Tercera parte

EL PROBLEMA PERSONA-COMUNIDAD EN LA MEDICINA ACTUAL

- I. PENSAMIENTO MÉDICO
- II. PRAXIS MÉDICA
- III. MEDICINA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

PRÓLOGO

[Un poco de historia. Con una idea amablemente favorable acerca de mis posibilidades intelectuales, los gerentes de la Fundación “Juan March” me pidieron la composición de un estudio filosófico colectivo sobre el tema siguiente: “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal”. ¿Por qué llegué a verme en este trance, no siendo yo filósofo de oficio, no pasando de ser, en lo que al quehacer intelectual atañe, simple filo-filósofo, aficionado amigo de la filosofía y de quienes seriamente la han cultivado? ¿Por el crédito que respecto al cumplimiento de tal empeño puedan haberme concedido algunos de mis libros, ante todo *Teoría y realidad del otro* y *Sobre la amistad*? ¿Porque entre aquellos gerentes alguien pensara que yo podría reunir sin dificultad un grupo de personas capaces de tratar en mutuo concierto y con suficiente decoro intelectual el tema de autos? Tal vez. Pero, aun dando por buenas ambas hipótesis, no habría seguido yo esa indicación sin la expresa posibilidad de estudiar la materia así enunciada con arreglo a cuatro para mí ineludibles presupuestos: la ampliación de ella a términos mucho más generales, precisamente los dos que sin más determinaciones componen el título de este libro; el cumplimiento del empeño según una precisa idea acerca de la relación entre la filosofía y la vida; el consiguiente atenuamiento a disciplinas en que dicha relación se hallase muy próxima a mis tareas habituales, o incluso coincidiese con éstas; la libre elección, como punto de partida, de la filosofía actual a mi juicio más idónea para dar fundamento al diverso y concorde trabajo del equipo. Aceptadas mis condiciones, redacté el esquema del libro, elegí mis colaboradores y expuse a estos mi idea de lo que cada uno debía hacer para el buen éxito del proyecto. Tras lo cual, todos se pusieron a la obra.

En páginas ulteriores trataré de dar razón suficiente de esos cuatro presupuestos de nuestro trabajo colectivo. Ahora debo limitarme a exponer dos de las intenciones que, tomado éste en su conjunto, desde el primer momento le han presidido.

He querido expresamente que los autores de las diferentes partes del libro procedieran, una vez aceptado el plan general de nuestro común empeño, con entera autonomía personal. Sólo rigor, documentación y actualidad he exigido de ellos; con lo cual cada capítulo, siendo, por supuesto, “del” libro, es también, e íntegramente, “de” su autor. Quiere esto decir que con toda deliberación yo me he puesto ante un desafío:

mostrar cómo un conjunto de estudios libre e independientemente elaborados por sus respectivos autores –supuestas, claro está, la claridad y la honestidad de la mente de todos– puede constituir un cuerpo doctrinal coherente y sistemático, si la inevitable y deseable variedad queda formalmente ordenada, y hasta inconscientemente informada, me atrevería a decir, por un pensamiento filosófico cuyo norte sea siempre el ateniimiento a la realidad misma y a la situación intelectual en que se existe. El mundo real es en todo instante diverso y no pocas veces, siquiera en apariencia, contradictorio; mas también es de alguna manera sistemático, si uno quiere contemplarlo con mirada profunda y voluntad reflexiva. Pues bien: mi personal desafío, mi autodesafío, puesto que yo mismo me lo he propuesto, consiste en mostrar que, vistas desde y hacia el pensamiento médico y la praxis médica, tanto la actual sociedad y la actual teoría de la sociedad, como la actual realidad de la persona y la actual teoría de ella, pueden ser satisfactoriamente entendidas de manera sistemática.

La ordenación de la materia del libro en tres planos distintos entre sí y mutuamente conexos, el filosófico, el sociológico y el médico, llevaba por otra parte en su seno una segunda intención: contribuir en alguna medida a la edificación de un modo nuevo del trabajo interdisciplinar. Este es habitualmente realizado conforme a un método que muy bien podría ser llamado “colaboración en círculo” o “circunscriptiva”. Situados en un mismo plano y en torno al tema colectivamente estudiado, los varios colaboradores van diciendo cómo lo ven desde sus respectivas disciplinas. En modo alguno es posible negar utilidad a tal configuración del abordaje interdisciplinar de un problema; mas también cabe proceder según otro método, la “colaboración en profundidad” o “transpectiva”. Así tratada, cualquier parcela de la realidad intramundana –que por ser realidad y por ser intramundana será siempre compleja y multiestratificada– mostrará, mejor o peor conexos entre sí, los distintos planos o niveles que realmente la constituyen, desde el más externo y pragmático hasta el más interno y esencial. Praxis médica –pensamiento médico– situación histórica y social en que una y otro surgen –realidad empírica y teórica científica de la sociedad– filosofía de la sociedad, en sí misma y como marco y soporte teórico de aquella praxis y aquel pensamiento. Aplicaciones, sociología e industria de las macromoléculas –física y química de las macromoléculas– teoría de la química, desde el punto de vista de la realidad de las macromoléculas –filosofía de la materia, orientada también hacia este

peculiar modo de su estructura. A nadie será difícil añadir a éstos otros ejemplos de colaboración interdisciplinar en profundidad.

Queda dicho lo que los autores de este libro hemos intentado con él. Que el lector juzgue por sí mismo lo que efectivamente hemos logrado en nuestro intento.]

[Pedro Laín Entralgo]

INTRODUCCIÓN

Por

Pedro Laín Entralgo

Ante sus posibles lectores, y más aún ante aquellos que se afanan por sentirse o por mostrarse plenamente actuales, todo en este libro –su título, su contenido, su estructura, la diversidad y el número de quienes lo hemos compuesto– necesita justificación expresa. Y puesto que yo he sido promotor, si no de un tema, sí de la forma en que éste ha sido trabajado, tal justificación debe comenzar por lo que a mí más directamente me concierne.

Tratábase de buscar ante todo un equipo de hombres bien cualificados para estudiar conmigo el siguiente tema: “La comunidad, sustrato constitutivo del ser personal”. ¿Por qué llegué a verme en este trance, no siendo yo filósofo de oficio, no pasando de ser en lo que a tal menester atañe, simple filo-filósofo, aficionado amigo de la filosofía y de quienes seriamente la han cultivado? ¿Por el crédito que respecto al cumplimiento de tal empeño pudieran haberme dado varios de mis libros, ante todo *Teoría y realidad del otro* y *Sobre la amistad*? ¿Por haber alguien pensado que yo podría reunir sin dificultad un grupo de personas capaces de tratar en mutuo concierto y con suficiente decoro intelectual el tema de autos? Tal vez. Pero, aún dando por buenas ambas hipótesis, no habría seguido yo esa indicación sin la expresa posibilidad de estudiar la materia así enunciada con arreglo a cuatro para mí ineludibles presupuestos: su ampliación a términos mucho más generales, precisamente los dos que desnudamente componen el título de este libro; el cumplimiento del empeño según una determinada idea acerca de la relación entre la filosofía y la vida; el consiguiente atenuamiento a las disciplinas en que dicha relación se hallase muy próxima a mis tareas habituales, o incluso coincidiese con ellas; la libre elección, como punto de partida, de la filosofía actual a mi juicio más idónea para dar fundamento al diverso y concorde trabajo del equipo. Permítaseme que, a título de introducción, razone con algún pormenor cada una de estas cuatro exigencias. En ellas, antes lo dicho, tiene su presupuesto conceptual el común trabajo de todos cuantos en la elaboración del libro hemos colaborado.

[Puesto que todo texto impreso implica alguna responsabilidad ante sus posibles lectores, debo justificar breve y claramente, en el atrio mismo de este libro, su estructura y los más importantes presupuestos de su contenido. Tal es la intención básica y tal va a ser la materia de esta introducción general]

EL TEMA: PERSONA Y COMUNIDAD

Persona y comunidad; he aquí dos términos que muchos de los [actuales] cultivadores de la filosofía consideran[rán] enteramente obsoletos, si se pretende emplearlos en un sentido más o menos tradicional: “persona” como presupuesto ~~transfísico~~, metafísico, de todas las notas y operaciones en que se realiza y manifiesta el individuo humano en tanto que tal; “comunidad” como la realidad que resulta de la correlación entre dos o más hombres individuales, cuando tal correlación se establece entre ellos precisamente en tanto que personas. Dos nociones aparentemente “superadas” hoy, bien por su eliminación como restos inútiles de un pasado que definitivamente ha perdido su vigencia, bien por su definitiva asunción dialéctica – hegeliana o marxianamente entendiendo tal proceso– en un nivel mental o histórico ulterior y superior al de la situación en que surgieron y valieron.

Concebido como sistema filosófico cerrado en sí mismo, el positivismo de Augusto Comte se extinguió para siempre con la muerte de los más inmediatos discípulos del filósofo; pero transformado en vaga mentalidad –la mentalidad positivista– o depurado en construcciones intelectuales que esencializan las más profundas intenciones gnoseológicas de su creador –las diversas orientaciones [actuales] del neopositivismo–, su espíritu sigue operando con notable pujanza en el seno de muchas mentes. Pues bien: ni en el positivismo [residual y] asistemático de los hombres de ciencia [“puros”, para los cuales sólo cuentan los hechos científicos y las leyes que entre sí les relacionan] ~~que sólo conceden valor intelectual a los hechos científicos y a las leyes que entre sí les relacionan~~, ni en el alquitarado, [radical] positivismo de los [continuadores del Wiener Kreis,] ~~pensadores que no pasan de reducir a~~ [limitados a convertir en] símbolos lógicos nuestra experiencia del mundo, puede hallar ~~la menor~~ cabida [idónea] una concepción del hombre temáticamente atendida a la realidad transfactual, transcendental, en que tienen su fuente y de que reciben su sentido los hechos, ~~descriptibles~~, [las leyes y los símbolos donde se manifiesta la condición]

~~legislables y simbolizables por los que son~~ específicamente humanas [de la realidad íntima y la apariencia social del hombre.] ~~la conciencia y la apariencia del hombre.~~

Pero aun sabiendo muy bien que el “primer Wittgenstein” no agota el pensamiento del actual positivismo, yo sometería a éste, ante el ineludible problema de la realidad del hombre, a la prueba de fuego del “segundo Wittgenstein”. He aquí la descripción biográfica de la existencia de un hombre. Contentarme ante ella con un simple análisis lingüístico de lo que esa descripción me dice –entenderla como un simple “juego del lenguaje”, el correspondiente a la mostración verbal de una vida y una conducta humana–, equivaldría a caer bajo la fascinación de uno de los posibles modos, el descriptivo, de reducir a palabras nuestra experiencia de la realidad, a olvidar que, cuando es biográfica, la descripción lleva consigo la necesidad de apelar a “juegos del lenguaje” no meramente descriptivos, tales como los tocantes a la comunicación, a la imprecación, al consuelo, etc., y en definitiva a pasar por alto un problema intelectual a la vez lingüístico y translingüístico: ~~el de~~ entender unitariamente todos esos “juegos” para “ganar el juego” que cada uno y todos juntos proponen a la mente, como con agudeza ha dicho R.E. Gahringer. Procediendo de otro modo, se juzga de antemano inevitable “la pérdida del juego”, se renuncia tácita o expresamente a entender la diversa y unitaria significación de aquéllos, como si no pasasen de ser simples “usos verbales” basados sobre una convención tácita; se desiste, por tanto, de tomar posición, sea ésta positiva o negativa, ante la doble y metódica referencia de los “juegos del lenguaje” a la realidad fontanal de que unitariamente proceden, la persona del autor de la biografía, y a la [también] ~~realidad~~ fontanal [realidad] a que unitariamente se refieren, la persona del hombre biografiado.

Pongamos ahora a un pensador marxiano –marxista puro o neomarxista, según sea su personal actitud ante la ortodoxia político-intelectual del marxismo– frente a ese mismo problema. ¿Cómo ese hombre intentará dar suficiente razón filosófica de un relato biográfico? Esencialmente, tratando de entenderlo conforme a tres coordenadas fundamentales: 1ª. El modo individual como su protagonista realiza el proceso en cuya virtud el hombre, siendo naturalmente distinto del animal bruto, *se produce* a sí mismo, *se hace* a sí mismo distinto del animal y por sí mismo inventa la manera de lograrlo. 2ª. El discernimiento de las condiciones materiales –en primer término[,] económica[s]– que en aquel caso han influido de manera más notoria y evidente sobre la configuración de la vida que se nos relata, bien favoreciendo el mencionado proceso de distinción

humanizadora, bien oponiéndose a él. 3ª. La percepción, frente a esa vida, de su particular significación en el curso temporal de las tres etapas que el marxismo distingue en el desarrollo histórico de la condición humana: el humanismo teórico (aquél en que el hombre, iluminado por la más radical de las intuiciones de Marx, va descubriendo por sí mismo y a su modo la inversión real-material de la dialéctica hegeliana), el humanismo práctico (la etapa de la historia en que, como consecuencia del pensamiento y la acción de Carlos Marx, el hombre va creando condiciones político-sociales que le permitan tomar plena conciencia de su realidad propia y de su peculiar situación en el cosmos y en la historia) y el humanismo positivo (el que al fin, como ineludible consecuencia de dichas condiciones, irá cobrando progresiva existencia histórica, y en el que se habrá realizado plenamente la naturaleza del hombre, quedará cumplida la humanización del cosmos por obra del trabajo y definitivamente imperará en el mundo el reino de la libertad). Lo cual quiere decir que la actitud intelectual del pensador marxiano ante un relato biográfico exige y postula a la vez una concepción del individuo humano como persona, aunque ese pensador de ningún modo acceda a emplear esta palabra en su sentido tradicional: la exige, porque sólo como persona *stricto sensu* puede inventar el hombre las notas por las cuales, siendo naturalmente distinto del animal, también de un modo histórico y social ha llegado a serlo; la postula, porque únicamente como persona, esto es, como individuo viviente a la vez íntimo, inteligente y libre, podrá el hombre existir en el estado histórico y social a que, según el pensamiento marxiano, su específica relación con la naturaleza y con los otros hombres tiene que conducirle.

Mudando lo que deba ser mudado, algo análogo cabría decir respecto de otras ideas acerca de la vida humana y de la sociedad vigentes en nuestra época y también adversas a la vieja noción de persona; por ejemplo, el estructuralismo y el psicoanálisis. Tal vez me equivoque; pero entiendo que, como en los dos casos anteriores, la prueba de comprender con integridad lo que es un relato biográfico pondría necesariamente a los adeptos de una y otra doctrina ante este dilema: o desistir del empeño –acaso por estimarlo imposible para una inteligencia escuetamente atendida al método científico–, o ampliar de manera muy considerable sus presupuestos gnoseológicos. Ahora bien: ¿puede ser indiferente a un filósofo que los hombres hagan su vida normal comprendiendo o creyendo comprender como personas a sus semejantes más próximos? Lo cual nos lleva a concluir que los pensadores actuales pueden ser clasificados en dos

grandes grupos: los que de un modo o de otro afirman la noción de persona –y, por consiguiente, la idea de una comunidad interpersonal– y los que niegan o desconocen esa noción, pero con el inexorable reato ético y mental de negar o desconocer formas de la vida humana que por sí mismas se imponen como hechos de observación al hombre de ciencia y al filósofo. *Ça n'empêche pas d'exister*⁴⁸¹, decía Charcot a quienes ante él, en nombre de una doctrina negaban o desconocían un hecho.

No otra fue, a mi modo de ver, la causa de que en el seno mismo de la sociedad burguesa, y cuando más indiscutibles parecían ser los principios que la informaban, apareciese (1887) la famosa distinción de Tönnies entre “comunidad” y “sociedad”. Formalmente iniciada por la sociología de Augusto Comte –a su lado, sólo prehistoria es el pensamiento sociológico que la precede–, la concepción burguesa de la sociedad era ciega para la existencia de los modos de la relación interhumana que Tönnies englobó doctrinalmente bajo el nombre de *Gemeinschaft*, [“comunidad”]. Max Stirner tenía su razón: anarquista o burgués, *el socius*, el miembro individual de la sociedad de que habla Comte, es y tiene que ser *der Einzige*, “el único”; un “único” cuya paradójica perfección moral consistiría, dentro de la ética comtiana en negarse a sí mismo, en abnegarse por el bien de la sociedad; a la postre, en des-realizarse como tal “único”, porque no otra cosa puede ser la abnegación para quien sólo como individuo se ve a sí mismo. Y aunque la personal idea de Tönnies acerca de la “comunidad” no sea hoy moneda corriente entre filósofos y sociólogos, los hechos a que ella se refería –y tantos otros; acaso aquéllos en que más genuinamente interpersonal es la relación comunitaria– ahí siguen, en espera de una doctrina antropológica fielmente atendida a la verdadera realidad del hombre. Algo semejante debe decirse de la resurrección de la noción de persona en la obra de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik*, 1913-1916), cuando la crisis interna de la sociedad burguesa, al menos para los ojos más avizores, ya comenzaba a ser patente. Pocos serán hoy los que no consideren filosóficamente insuficiente –insuficiente, no errónea– la concepción scheleriana del ser personal del hombre; pero la realidad de los datos éticos y psicológicos sobre que ella se fundaba, punzantemente puestos en evidencia tanto por el análisis fenomenológico de la conducta humana como por las instancias histórico-sociales de aquella situación de la vida europea, no parecía y no parece explicable por la doctrina de los pensadores que durante el siglo XIX (Hegel, Comte, Marx) habían disuelto la idea de persona, más

⁴⁸¹ Eso no impide la existencia.

precisamente, los modos de ser y de actuar en que de más auténtica manera se constituye y manifiesta nuestra condición personal, en una realidad antes construida que dada, la presunta realidad del espíritu objeto de la sociedad.

¿Es hoy posible una concepción filosófica de la relación entre persona y comunidad simultáneamente fiel a la verdadera realidad del hombre y a lo que la ciencia actual nos dice acerca de ella? ¿Cabe elaborar esa concepción desde una filosofía que presuponga el saber científico y desde una ciencia –biológica, psicológica, sociológica, etológica, ecológica– que desde sí misma se abra al saber filosófico? La respuesta a estas dos interrogaciones constituye, sin duda, el más central de los desafíos que intenta responder este libro.

FILOSOFÍA Y VIDA

Entendemos por filosofía el conocimiento teórico de la realidad en cuanto tal, cualesquiera que sean nuestras ideas acerca de tal conocimiento y del método para alcanzarlo; y puesto que la realidad se nos muestra según modos de ser cualitativamente distintos entre sí –la materia inerte, la materia viva, el hombre–, esa filosofía primera deberá constituirse teniendo muy en cuenta lo que tales modos particulares de lo real en sí y por sí mismos sean y, por otro lado, habrá de conceder idóneo fundamento intelectual, bajo forma de otras tantas filosofías segundas, particulares o regionales, al conocimiento positivo y científico de todos y cada uno de ellos. ¿Cómo? Por supuesto, con rigurosa voluntad de integridad y de verdad; mas también, y esto es lo que ahora me importaba subrayar, desde la peculiar situación en que el pensador se halle; por tano, desde *su* propia vida y desde *la* vida en que la suya se ha constituido y existe.

Después de [William James,] Dilthey, Scheler y Ortega, es cosa tópica afirmar la existencia de una esencial conexión entre la filosofía y la vida. Esencial, y por [lo tanto] ~~eonsiguiente~~ necesaria, pero no suficiente. Necesaria, porque así como nadie puede saltar sobre su propia sombra, nadie es capaz de existir al margen de la situación en que se ha formado y está viviendo; no suficiente, porque toda filosofía digna de este nombre aspira a conocer lo real con verdad, y [en consecuencia] ~~por tanto~~ “para siempre”, como Platón egregiamente dijo (*Rep.* 484 b), y porque, valga o no valga para siempre, sólo yendo “más allá” de la vida en que surge puede ser verdaderamente original una creación humana. Pero no únicamente en tanto que presupuesto real del pensamiento

filosófico se halla la vida en relación con la filosofía; también porque toda filosofía, al menos cuando es de veras importante, reobra de algún modo sobre la vida ulterior a ella. Se trata ahora de saber, siquiera sea esquemáticamente, cómo se constituye este esencial círculo operativo –círculo nunca cerrado, siempre abierto hacia el futuro– entre la filosofía y la vida.

Consideremos tal proceso a la luz de un ejemplo insigne, la filosofía de los presocráticos. Pese a la peculiaridad personal de cada uno –Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Jenófanes– y a la relativa distancia entre las comarcas donde residieron –costa jónica, sur de la península itálica–, los primeros presocráticos crearon su común y auroral obra filosófica dentro de una misma situación vital, susceptible de ser reducida a [cuatro] tres coordenadas: helenidad, existencia colonial, [economía mercantil], nivel histórico de [la vida griega] ésta en el siglo VI a.C.. El poderoso afán intelectual que de consuno mueve a sus mentes –su coincidente propósito de racionalizar los mitos cosmogónicos tradicionales, aquellas viejas creencias acerca del origen y la realidad del mundo en que se había formado su inteligencia infantil–, ¿puede ser satisfactoriamente entendido sin tener muy en cuenta esa singular situación vital? ¿No surge acaso de ella para transformarla intelectual, religiosa y políticamente? La íntima y fluida conexión entre la vida, bajo forma de situación histórico-social, y la mente que en ella se ha formado y dentro de ella opera, una mente a la vez pensante y creadora, es sin duda el presupuesto esencial de la filosofía presocrática. A nadie será difícil advertir cómo este esquema formal se reitera en la génesis de toda creación filosófica.

Incipiente en ciertos casos, a su cabeza el de los pensadores presocráticos, sistemáticamente conclusa en otros, como el de Hegel, ya tenemos entre los hombres, expresa y operante, una determinada filosofía. ¿Qué hace ésta en ese mundo del cual y al cual ha nacido? Dos cosas: servir de paradigma o de punto de partida a los filósofos que como tales filósofos la repiten o la modifican, y constituir *ad extra*, allende los círculos técnicamente filosóficos, una mentalidad determinada, un conjunto de hábitos intelectuales, estimativos y operativos capaz de informar durante algún tiempo la vida histórica y social de un grupo humano, de toda una sociedad y hasta del planeta entero. Así en el caso de los pensadores presocráticos: tras la primera generación de ellos, el advenimiento de los filósofos griegos que copian o reforman lo que en Mileto y en Crotona habían formalmente iniciado Tales, Anaximandro y Pitágoras; y a la vez, bajo

la común influencia de los iniciadores y los continuadores de ese movimiento filosófico, la rápida constitución de una difusa mentalidad nueva en todo el ámbito de la cultura griega, comprendidas las *póleis* no coloniales; mentalidad sin la cual no serían comprensibles la medicina hipocrática, el pensamiento sofístico, la política ateniense, desde Solón hasta Pericles, y la tragedia de la segunda mitad del siglo V a.C.. Y así, análogamente, en el caso de cualquier otra creación filosófica importante. Surgida de la vida, la filosofía reobra luego sobre ella y la transforma.

Prosigamos ahora nuestro sumarísimo análisis y tratemos de discernir la estructura real de esa reoperación de la filosofía sobre la vida. Atengámonos para ello, como hasta ahora, al ejemplo de la sabiduría presocrática. A través de los canales de comunicación que aquella sociedad ofrecía –enseñanza directa del filósofo a sus oyentes, conversaciones en el ágora o en la palestra, propagación de los nuevos saberes mediante manuscritos– esa filosofía fue convirtiéndose en difusa mentalidad, tanto en las ciudades coloniales como en las metropolitanas; mentalidad que, como parece ser regla, comenzó a hacerse patente de un modo a la vez lingüístico e intelectual. Los neologismos creados por los pensadores presocráticos para dar forma precisa a su pensamiento y el nuevo sentido que una multitud de términos vulgares cobró en el habla filosófica o técnica de aquellos, fueron adquiriendo carta de naturaleza en el lenguaje culto; y así dotadas de significación inédita, *physis*, [*logos*], *kosmos*, *dýnamis*, *kínesis*, *aitía*, *arkhé*, *eidos*, *tekhné*, tantas palabras más, entraron en el habla común de los escritores, de los políticos y los médicos, más aún, en la *paideia* de todo ciudadano distinguido, a lo largo de siglo V a.C.. Baste recordar las tragedias de Eurípides o el diálogo entre los comensales del *Banquete* platónico. Lo cual, y puesto que toda novedad léxica importante no es sino la expresión hablada o escrita de una importante novedad intelectual, nos está diciendo que en la mente de los griegos cultos se ha producido durante ese siglo una mutación considerable. Cambió, en efecto, la actitud mental ante los grandes temas con que se había debatido la especulación de los pensadores presocráticos: la naturaleza, la divinidad, la condición humana, y surgieron en consecuencia una religiosidad nueva, más o menos concorde con la tradicional, una nueva visión del cosmos y una conciencia inédita de la instalación del hombre en la historia y en la sociedad. Sólo una muestra del ingente suceso. El mito antiguo había asignado un origen divino –Apolo, el centauro Quirón, Asclepio– al arte de curar; no otra era en los tiempos de Píndaro y de Esquilo la creencia general del pueblo helénico.

Pues bien: unos decenios más tarde, el autor del escrito *Sobre la medicina antigua* desmitifica, racionaliza esa noción tradicional, y desde su personal concepción “científica” acerca de la aparición de la medicina en la vida de los hombres se enfrenta concesiva y comprensivamente con el mito y da su personal razón de éste. ¿Cómo no ver en esa hazaña de racionalización una consecuencia de haberse hecho mentalidad difusa, al menos entre las gentes letradas, la temprana actitud crítica y desmitificadora de un Jenófanes ante el antropomorfismo de la vieja religión olímpica?

Algo más es preciso decir; porque la mentalidad nueva a que ha dado lugar la nueva filosofía, además de expresarse en el habla y en el pensamiento, se realiza socialmente, se convierte en *praxis*, como de manera entre helénica y marxiana suele decirse hoy. ¿De qué modo? A mi modo de ver, por la obra conjunta de una presión psicológica y una estructura social. En tanto que estado de ánimo social y colectivo, la novedad pensada y sentida tiende a adquirir forma expresa y visible en la existencia del grupo que dentro de sí la vive; y, naturalmente, tal presión va convirtiéndose en logro manifiesto según los distintos subsistemas institucionales y operativos en que se diversifica el sistema social de que en cada ocasión se trate. Con [otras] ~~estas~~ palabras, según las diversas *práxeis* particulares en que la común *praxis* de existir socialmente se realiza y concreta: las prácticas religiosas, la acción política, las relaciones económicas, las varias actividades profesionales, la educación, los juegos y diversiones. Contémplese a la luz de este sucinto esquema el cuadro de la vida griega entre los años 450 y 400 a.c., y no será difícil advertir cómo va realizándose socialmente, en las *póleis* metropolitanas no menos que en las coloniales, la difusa mentalidad poco antes creada por la filosofía presocrática.

Si, como ha dicho Zubiri, la tragedia ática es la forma patética de la vieja filosofía helénica, el tránsito de Esquilo a Sófocles y de este a Eurípides podrá ser bien entendido en su mismo nervio viendo en él una consecuencia literaria del cambio que bajo la sutil y penetrante acción del movimiento presocrático fue experimentando el *pathos* del heleno ateniense ante la realidad y el sentido de la vida humana.

Pocas sentencias más repetidas hoy que la de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*: “ya es hora de que la filosofía deje de ser interpretación del mundo y se haga transformación en él”, [viene a decirnos]. Cuanto aquí se ha dicho acerca de la

relación entre la filosofía y la vida ¿no obliga, me pregunto, a matizar considerablemente el sentido de esas palabras? Cuantas veces ha sido importante la filosofía, en efecto, siempre ha transformado el mundo de manera más o menos intensa y extensa, [aun cuando sus autores, los filósofos, no se lo propusieran formalmente]. El mundo helénico –y con él, en potencia toda la humanidad ulterior a Grecia– sufrió una fundamental transformación, así en su pensamiento como en su vida social, por obra de la filosofía presocrática. El cosmos se transforma técnicamente, primero en torno al hombre europeo, luego en torno de todo hombre, después de Galileo y Descartes. El mundo germánico inmediatamente ulterior a Kant es de alguna manera distinto del anterior a él. La moral del funcionario prusiano que con tanto orgullo ponderaba Hegel, ¿sería históricamente comprensible sin la conversación del imperativo categórico kantiano, pura filosofía, en operante mentalidad social? “Ya es hora de que la filosofía deje de ser, por el hecho de interpretarlo teóricamente, [indeliborada o deliberada] ~~pacífica~~ transformación [pacífica] del mundo, y [resultante] se ponga al servicio de la transformación revolucionaria de él”; a mi juicio, tal es la sentencia que habría expresado de modo preciso el pensamiento de Marx acerca de las filosofías precedentes a la suya. Después de todo, su propio pensamiento, tan hegeliano y tan antihegeliano a la vez, estaba mostrando cómo el de Hegel había transformado el mundo europeo sobre que directamente actuó.

CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE ESTE LIBRO

Tres son las partes principales en que el contenido del presente libro –un estudio de la relación entre la persona y la comunidad con la pretensión de ser fecundo, además de [ser] actual– ordenadamente se divide: una de orden filosófico, otra de índole sociológica, otra, en fin, de carácter médico. ¿Por qué? Considerando el hecho de manera inmediata, si se quiere, anecdótica, porque quien lo ha planeado es un historiador de la Medicina con alguna afición a la filosofía. Mirado, en cambio, según lo más hondo de su sentido, la respuesta debe ser ésta: porque esa ternaria estructura del libro, precisamente esa, patentiza muy bien desde mi propia realidad intelectual y académica –desde mi condición de docente de Historia de la Medicina aficionado al saber filosófico– el esquema que acerca de la relación entre la filosofía y la vida acabo de exponer.

Con su esencial pretensión de verdad “para siempre”, la filosofía decía yo antes, nace de la vida y luego reobra sobre ella, para informarla y transformarla. O bien, de un modo más concreto y particular: cada filosofía emerge, condicionada por ella, de una determinada situación histórica y social, a la cual después –cuando la filosofía, lo repetiré, es de veras importante– en alguna medida y de alguna manera modifica. Sólo teniendo en cuenta ese doble proceso de emergencia y reoperación puede ser rectamente entendida, pienso, la entera realidad de un pensamiento filosófico. Atendiendo a esta profunda condición mía, ¿podría yo planear un estudio de la relación entre la persona y la comunidad sin concebirlo desde el punto de vista de la encarnación social de tal relación, más aún, sin referir temáticamente al pensamiento actual y a la actual sociedad el cumplimiento de ese propósito? Y, por otra parte, ¿me sería intelectualmente lícito indagar la estructura de tal encarnación sin limitarme a la parcela de la vida social más próxima a mi oficio; esto es, al nervio intelectual y a la *praxis* real de la actual medicina? Cuatro tareas sucesivas, en consecuencia: 1ª. Buscar entre las actuales una filosofía capaz de ofrecer a la indagación prevista un fundamento y un punto de partida a un tiempo firmes y satisfactorios, y encontrar luego quien idóneamente pudiera desarrollarla hacia el tema central del libro. 2ª. Contar con una exposición documentada y solvente de lo que hoy se piensa acerca de la sociedad de los hombres en tanto que marco dentro del cual existen realmente las personas y se constituyen las distintas formas de su interrelación comunitaria. 3ª. Presentar, también con solvencia y documentación suficientes, lo que la actual medicina nos dice respecto de dicho tema y cómo, bajo forma de asistencia al enfermo, se realiza ella socialmente. 4ª. Estudiar de qué modo la filosofía elegida fundamenta, ilumina o complementa, desde el punto de vista de la relación entre la persona y la comunidad, lo que la ciencia actual de la sociedad nos dice acerca de ésta y lo que la medicina, así intelectual como socialmente considerada, está siendo hoy. En el apartado subsiguiente se expondrá cuanto concierne a la primera de estas cuatro tareas. En éste será breve y proemialmente glosado lo que atañe a las otras tres.

Desde Grecia, al menos, siempre los hombres han tenido una idea filosófica acerca de la sociedad que forman, y en esa idea se han mezclado de uno u otro modo la descripción (el conocimiento empírico, la simple mostración de cómo es una determinada forma de la convivencia social) y la conceptualización (el conocimiento intelectual, la exposición teórica de lo que en sí mismas sean la sociedad humana en

general y la particular sociedad a que el pensador haya pertenecido). Platón y Aristóteles nos ofrecen alguna descripción inmediata –sociológica, la llamamos hoy– de lo que como forma de convivencia fue ante sus ojos la *polis* griega y, desde ella, lo que para uno y otro fue la entera sociedad de los hombres. Otro tanto puede decirse de todo el pensamiento occidental hasta el siglo XIX, aunque en tantas ocasiones no fuesen filósofos *stricto sensu* los descriptores y los doctrinarios de la realidad social. Pero la creciente presión que tras la Revolución Francesa y la Revolución Industrial va ejerciendo la vida pública sobre el hombre europeo –la política, la administración y la economía son las tres grandes formas de suceso–, hace más y más patente el hecho de vivir en sociedad y tomar, frente a la sociedad misma, una conciencia intelectual mucho más temática y reflexiva. El concepto hegeliano de “espíritu objetivo” y el concepto comtiano de *société*, éste con la creación de una nueva disciplina científica positiva, la “sociología”, como inmediata escuela serán la primera consecuencia filosófica de la nueva situación. Marx por un lado, Taine y Durckheim por otro, proseguirán a su modo la obra indicada por sus respectivos maestros; y así, desde entonces, la cabal intelección histórica de un pensamiento filosófico cualquiera exigirá de quien se la proponga dos faenas intelectuales complementarias entre sí: aprehender –o conjeturar– lo que ese pensamiento dice o sugiere acerca de la sociedad y determinar las vías y los modos por los cuales, después de su explícita formulación han ido adquiriendo vigencia y realidad sociales, se ha socializado.

Pero lo que acerca de la sociedad nos ha dicho el pensamiento europeo, desde Hegel y Comte hasta ayer mismo, ¿no lleva consigo –Tönnies comprendido– un total o casi total olvido de la noción de persona? Y la noción moderna de “comunidad” extra o antisociológica, en el sentir de Tönnies, ¿no ha penetrado de diversos modos, a partir de *Gesellschaft und Gemeinschaft*⁴⁸², en el seno de la sociología positiva? En la sociedad y en la sociología de nuestro siglo, ¿dónde están, cómo están la persona y la comunidad? Para el logro de nuestro propósito era necesario, pues, el sucesivo acceso a las tres siguientes metas: 1ª. Saber qué nos enseña la sociología actual –que por serlo ha de tener en su base por modo tácito o expreso, una experiencia de la actual sociedad– acerca de lo que son la socialidad del hombre y las varias realidades de ella resultantes. 2ª. Examinar atenta y documentadamente qué está pasando en la sociología y en la sociedad actuales con las dos nociones que ahora temáticamente nos importan, la de

⁴⁸² Sociedad y comunidad

persona y la de comunidad. 3ª. Indagar lo que la filosofía que aquí nos sirve de fundamento nos dice o podría decirnos sobre la sociedad y de qué modo es capaz de esclarecer, orientar y ampliar el actual pensamiento sociológico. A todo ello han de dar oportuna respuesta las partes primera y segunda de este libro.

El sistema social vigente en nuestro tiempo –el cuerpo de la sociedad actual, sistemáticamente considerado– se despliega y diversifica en varios subsistemas operativos; y con vigor creciente, porque el interés social por la salud va siendo cada vez mayor y cada vez son más perfectas las técnicas para conseguirla, uno de ellos es la medicina. Esta, por su parte, se halla constituida desde su periodo hipocrático por una ciencia y una *praxis*, no siempre por completo congruentes entre sí: un saber científico acerca de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular, en cuanto que ésta es a la vez el asiento de la realidad que principalmente importa al médico, la enfermedad, y el término de la operación más propia de éste, el tratamiento, y un quehacer técnico que se realiza de modo a un tiempo individual, en la relación del clínico con su paciente, y social, bajo forma de asistencia colectivamente organizada. Acaece, además, que los médicos actuales dicen haber descubierto tanto la noción de persona, porque así lo exige la consideración científica de lo que en sí mismas son las enfermedades que ellos tratan, como la constitutiva socialidad del individuo humano, porque sin tenerla en cuenta no puede ser bien entendido el enfermar del hombre, como, en fin, la forma en que tal sociedad se realiza hoy, porque a ello conduce un examen metódico del hecho morboso y de la asistencia técnica que hoy se les presenta. No es azar que casi simultáneamente hayan aparecido hace unos decenios la medicina antropológica, la medicina social, y la sociología médica, ni que las tres disciplinas, cada una a su modo, sean otras tantas notas características de la medicina del siglo XX.

Para el cumplimiento de nuestro empeño se imponen, pues, como en el apartado precedente, tres indagaciones entre sí complementarias: 1ª. Saber lo que la socialidad del hombre y su actual modo de realizarse son en el pensamiento médico y en la práctica asistencial de nuestro tiempo. 2ª. Averiguar lo que ese pensamiento y esta práctica nos enseñan acerca de nuestro tema, la relación entre la persona y la comunidad. 3ª. Estudiar cómo la filosofía sobre que nos apoyamos fundamenta, ilumina y puede completar, respecto de ese tema, lo que es ciencia del hombre y lo que es *praxis* privada o social en la medicina de nuestro tiempo.

Filosofía y vida. Siquiera sea como fundamento que sostiene y como luz que esclarece, una determinada filosofía actual, nacida, por tanto, en la situación histórica que los hombres de hoy llamamos “nuestra”, informa la vida en un dominio muy concreto de la realidad social, la medicina; y a su vez ésta, dando realidad al círculo dialéctico con que siempre se relacionan e influyen entre sí la filosofía y la vida – círculo, recuérdese lo dicho, nunca cerrado, constantemente abierto hacia el futuro– amplía y enriquece cuanto sobre la persona, la sociedad, la comunidad y la mutua relación entre aquella y éstas dicha filosofía nos enseñó. Con lo cual la ternaria estructura de nuestro libro se convertirá en sistema: formal y materialmente, en un preciso sistema de la relación entre pensamiento filosófico y la realidad social.

UNA FILOSOFIA ABIERTA

Debo ahora volver a la primera de las tres tareas antes consignadas: buscar la filosofía capaz de ofrecer a nuestro empeño un fundamento suficiente y un punto de partida prometedor. Tres requisitos habrá de cumplir, según esto, la filosofía buscada: ser actual, en el riguroso sentido más arriba apuntado, y no según esa artificiosa y precaria actualidad que el prefijo “neo” de ordinario concede a los sistemas pasados; afirmar de manera explícita la noción de persona y haber dicho responsablemente algo nuevo acerca de ella; hallarse intrínsecamente abierta, tanto hacia su concreto desarrollo en el tratamiento del problema por nosotros estudiado, como hacia la realidad actual y futura de la vida y la convivencia de los hombres. Todo esto hemos creído encontrar nosotros en el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri.

Este comenzó a manifestarse incoativamente en publicaciones y cursos de carácter histórico, logró parcial forma sistemática en el ensayo “En torno al problema de Dios” y la ha conseguido definitivamente en el libro *Sobre la esencia* y en los numerosos cursos –hoy sólo mecanografiados– anteriores y posteriores a la publicación de él.

Se ha repetido muchas veces que en nuestro tiempo ha hecho crisis el idealismo; pero lo cierto es que en el pensamiento filosófico contemporáneo no aparece de manera explícita la realidad o lo hace en forma harto deficiente. Por muy penetrantes que a veces sean nuestros asertos, la teoría del mundo que proponen las distintas versiones “existencialistas” de la fenomenología no acaba de ser satisfactoria, no asume o asume

mal los fascinantes resultados de la ciencia actual del cosmos. El neopositivismo disuelve o evapora la realidad en símbolos mentales y verbales, y no es menor la desrealización del mundo en los esquemas meramente formales del estructuralismo. La dialéctica materialista del marxismo ortodoxo admite, sí, la realidad, pero la uniforma y amengua. La concepción orteguiana de la vida como realidad radical es profunda, pero no acaba de convertirse en sistema de la realidad a secas. Pues bien: en una situación intelectual dominada por esos movimientos filosóficos, la obra personal de Zubiri constituye un poderoso intento de salvación intelectual de la realidad –y, con ella, del pasado– a través de la ciencia y la metafísica. A través de la ciencia, porque esa filosofía asume metódicamente lo que el saber científico de nuestra época nos dice hoy acerca de lo real; a través, sobre todo, de la metafísica, porque el pensamiento de Zubiri descansa en una filosofía primera cuya intención y cuya validez trascienden formalmente eso que acerca de lo real nos dice hoy el *corpus* de las diversas ciencias.

Todavía muy incompletamente publicado, el sistema filosófico de Zubiri tiene como piezas maestras una metafísica, una teología natural, una antropología, una ética, una cosmología y una teoría de la historia. Cuanto de él concierne a nuestro tema –la persona humana, la sociedad y la comunidad–, podrá verlo el lector en páginas ulteriores. En cuanto al resto, deberá atenerse a las porciones que ya han visto la luz o esperar la publicación de las todavía inéditas. Pero, hechas estas necesarias salvedades, debo exponer sumariamente cómo esta filosofía cumple respecto de nuestro empeño los requisitos que antes enuncié.

Es actual el sistema filosófico de Zubiri porque ha sabido dar inédita actualidad a la cambiante tradición de todas las filosofías que de un modo u otro han afirmado temáticamente la realidad, el carácter primario de lo real; y además porque de manera dialéctica y nunca excluyente se ha situado, para afirmarse a sí mismo, ante todos o casi todos los hitos decisivos de la historia del pensamiento filosófico, Aristóteles, la escolástica medieval, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Comte, Bergson, Husserl, Heidegger; y, en fin, porque, como ya he dicho, ha asumido metódica y metafísicamente lo que muy buena parte del saber científico de nuestra época –la matemática, la física, la astrofísica, la biología, la psicología, la filosofía y la lingüística, la historia de las religiones– nos está diciendo acerca de la realidad sobre que versa. Valgan como muestra un par de ejemplos: metafísicamente, pero reconociendo la incontestable validez “científica” de cada ciencia en su respectivo dominio, la teoría zubiriana de la

constitución asume la genética actual, como la cosmología filosófica de nuestro autor ha sabido hacer suyas la teoría de la relatividad, la astrofísica y la topología, o como su antropología pasa asuntivamente a través del evolucionismo biológico y de la [actual] neurofisiología ~~actual~~.

La doctrina zubiriana de la realidad personal –en la cual hay, respecto de la noción de persona, aceptación explícita y evidente novedad– viene autorizada y determinadamente expuesta en la primera parte de este libro. Debo declarar, en cambio, las razones por las cuales es abierta la filosofía de Zubiri, en el doble sentido que más arriba consigné.

Es abierta, ante todo, en lo que a nuestro problema concierne. En todo sistema filosófico hay dominios de la realidad y del saber menos tratados que otros. En el de Hegel, valga este único ejemplo, hay una lógica, una estética, una filosofía de la historia, una filosofía del derecho; no hay en cambio, o es sobremanera deficiente, una filosofía de la naturaleza cósmica –ni siquiera a la altura de la ciencia natural de su tiempo supo estar Hegel, pese a [lo que afirman] ciertos [bienintencionados] ~~eruditos~~ esfuerzos de centenario– ~~por presentar la visión hegeliana de la Química~~ y tal es la razón principal por la que la vivísima inclinación de los médicos del Romanticismo alemán hacía la especulación filosófica, de la cual nació la *Naturphilosophie* de la medicina romántica tudesca, fuera mucho más schellinguiana que hegeliana. Pues bien, esto mismo acontece con lo tocante a la teoría de la sociedad y de la vida social en el sistema filosófico de Zubiri. Su antropología, y de ella es núcleo central la no menos acabada teoría de la persona humana que más tarde ha de exponerse; y siendo la sociedad una nota constitutiva de la realidad del hombre, parece ocioso decir que la filosofía zubiriana, ya en su desarrollo actual, contiene conceptos muy fundamentales y válidos para la elaboración de una doctrina minuciosa y sistemática de la sociedad y de la vida social. Pero tal elaboración no ha sido todavía hecha, y valía la pena esforzarse por emprenderla. Sólo así podía lograr actualidad eficaz la indudable y prometedoras posibilidad de este pensamiento filosófico para constituirse en fundamento intelectual y en instancia perfectiva de las partes segunda y tercera de nuestro libro. Respecto del tema en él tratado, no hay duda, la filosofía zubiriana era –es– una filosofía abierta.

Mas no sólo es abierta *quoad nos*, por esta circunstancial y ocasional razón; lo es también por razones más esenciales y profundas; *per se*, diría un viejo escolástico. Su idea del dinamismo de lo real hace que la realidad intramundana y, por inexorable

consecuencia, el conocimiento de ella, sean en sí y por sí mismos procesos talitativa y trascendentalmente abiertos. Aceptar, pues, la filosofía de Zubiri, hacer de ella fundamento intelectual de un saber que no siendo filosófico aspire a serlo –tal es el caso del saber científico positivo–, no es manejar un vademécum doctrinal que ofrezca fórmulas ya hechas para la definitiva resolución de los problemas que la ciencia pone ante el filósofo o ante quien dentro de su materia pretenda serlo; es moverse dentro de un pensamiento constitutivamente abierto a lo que puede ser –universos distintos del nuestro e incomunicables con él, modos de la inteligencia diferentes de los que actualmente puedan ser distinguidos, creaciones humanas [o descubrimientos paleontológicos] que obliguen a revisar, respecto de la naturaleza del hombre, lo que hoy nos dicen las ciencias antropológicas acerca de ella– y expectativamente abierto a lo que ha de ser el imprevisible futuro del mundo creado. Más aún: instalarse en una teoría de la realidad que, sin dejar de ser fundamentante, reconoce y exige el múltiple dinamismo –físico, histórica, personal– con que ella se nos presenta, y sin dejar de admitir evidente dinamismo, reconoce y exige el fundamento último que ~~lo hizo y lo~~ [le] está haciendo posible y real: la radical fuente extramundana por ~~lo~~ [la]cual hay lo que hay o –como escribió el propio Zubiri cuando empezaba a dar forma a su sistema– “lo que hace que haya algo” más bien que nada. Acaso no sea ilícito decir que la abierta filosofía de Zubiri es una “filosofía a ultranza”, según el sentido etimológico y según el sentido coloquial de esta expresión: según aquel, porque desde su raíz misma postula la ulterioridad inherente a la presencia factual de la realidad, el constante “más allá” de la cotidiana, científica y filosófica presentación de la realidad como ser; según este otro, porque en su raíz misma opera una física y metafísica pretensión de ultimidad. Su “ultranza” viene en definitiva a ser la mutua e interfecundante fusión de la “ulterioridad” fundamentada y una “ultimidad” fundamentante.

Mirado desde la filosofía sobre que se apoya, nuestro propósito consiste en entender una parcela de lo real –en este caso, la diversa realización empírica de la esencial condición social y comunitaria de la persona humana– con verdadero fundamento y con exigente rigor intelectual. Contemplado, en cambio, desde el término a que concretamente apunta, ese propósito nuestro comprende dos metas: una intelección científica y filosófica de la actual asistencia médica al hombre enfermo y el ofrecimiento de un paradigma metódico –en este caso, la conexión sistemática entre una filosofía, una ciencia, la sociología, y una *praxis* científica y social muy [precisamente]

determinada, la medicina– para estudiar con integridad cualquiera de las actividades sociales de la existencia humana. ¿Alcanzará este libro el doble y ambicioso propósito que desde dentro le anima? *Liceat experiri.*

DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA

La relación dinámica entre a filosofía y la ciencia –que por modo expreso o por modo tácito existe siempre, hasta en los más positivistas de los hombres de ciencia y en los más especulativos de los filósofos– posee en su realidad misma una estructura circular; la filosofía influye sobre la ciencia, la ciencia influye sobre la filosofía. Quede para páginas ulteriores la consideración del segundo de estos problemas, la influencia de la ciencia sobre la filosofía. Veamos ahora cómo el saber filosófico opera sobre la configuración y el contenido del saber científico e indaguemos luego, sobre la pauta resultante de nuestro examen, cómo la filosofía de la sociedad antes expuesta puede ayudar a una recta y firme edificación de la ciencia en que la sociedad es más temática y directamente estudiada, la sociología; especialmente, claro está, en lo que atañe al tema de nuestra investigación.

I. Tácita o expresamente, la filosofía ofrece a la ciencia fundamento intelectual, orientaciones y conceptos.

1. Fundamento intelectual. El fundamento primario del saber científico es la realidad misma, a través de la experiencia que mediante los diversos métodos de su investigación –pura observación sensorial o introspectiva, observación instrumental, experimentación *stricto sensu*, mensuración– de ella obtiene el hombre de ciencia. Ahora bien: una referencia exigente de ese saber a la realidad de que procede permite descubrir la existencia de un hiato que sólo la reflexión filosófica permite llenar; hiato en el cual debe plantearse y de una u otra manera debe ser resuelto el problema de lo que realmente sean, por ser reales y por serlo como son, los varios aspectos parciales del orbe de lo real que la ciencia en cuestión considere.

Un solo ejemplo. Enseña la mecánica que cuando un cuerpo cae libremente, el espacio lineal por él recorrido a partir de un determinado instante es igual a la mitad del producto de su aceleración por el cuadrado del tiempo transcurrido desde ese instante que se eligió como punto de partida. Un aspecto particular de la realidad del cosmos, la caída de un cuerpo material hacia la superficie de la Tierra, me es así parcialmente conocido mediante una sencilla y precisa verdad científica. Pero tan pronto como intento referir mi conocimiento a dicha realidad, todo un enjambre de cuestiones se me presenta. He aquí algunas: ¿qué es el espacio por mí medido?; ¿qué es el tiempo?; ¿qué es esa materia que ahora se me ofrece como algo espacial, temporal y mensurable?; ¿en qué consiste ese modo de conocer que llamamos “medir”? Preguntas a las cuales sólo mediante la filosofía –sea su titular un físico doblado de filósofo o un filósofo aplicado a la

intelección científica del cosmos— puede obtenerse alguna respuesta. Aun cuando ésta, por sutil y profunda que sea, nunca llegue a mostrarse suficiente. Cien ejemplos más podrían exponerse. Todos ellos nos harían ver que el conocimiento racional de un aspecto o de una zona de la realidad —los minerales, los astros, los seres vivientes, la sociedad humana, el lenguaje, las acciones terapéuticas, las instituciones políticas— se halla integrado por tres momentos distintos, más o menos armoniosamente conexos entre sí: las verdades factuales, sean éstas meras observaciones o leyes científicas; los resultados de la especulación filosófica acerca de la realidad en general y de la particular realidad a que ese saber científico se refiera.

2. Orientaciones. Sépalo o no lo sepa el investigador, toda investigación científica se halla orientada por una determinada manera de ver y entender la realidad. Contra lo que tantos hombres de ciencia suelen pensar, no hay pesquisa exenta de presupuestos acerca de su punto de partida y de la meta hacia que tiende, y tales presupuestos, cuya primera o más inmediata formulación puede y debe ser “científica”, llevan siempre dentro de sí una entraña también “filosófica”. Lo cual quiere decir que su hallazgo y su concepción pueden ser debidos a la mente de hombres de ciencia capaces de filosofar sobre lo que hacen o a la mente de filósofos vocados a un conocimiento de la realidad a la vez filosófico y científico.

Un ejemplo acerca de cada una de estas dos posibilidades. Como es bien sabido, entre las más tempranas raíces de la ciencia moderna se halla la llamada “física nominalista” del siglo XIV; esto es, la obra conjunta de Buridan, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme. La doctrina del *impetus* de aquél y las *formae fluentes* de éste son, en el más riguroso sentido de la expresión, ciencia mecánica, física científica; pero no parece cosa discutible que la inteligencia de sus autores se dirigió hacia la creación de tales conceptos orientada por la actitud mental en que su filosofía, el nominalismo medieval, les situaba frente al problema de la realidad y el conocimiento del mundo cósmico. En Buridan, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme, la filosofía orientó a la investigación científica. Mas también cabe la existencia de un proceso contrario. Cuando Watson y Crick crearon su modelo de la doble hélice para explicar la constitución química y las propiedades biológicas del ácido desoxirribonucleico, en su genial cabeza no había ideas filosóficas muy determinadas acerca de la investigación en que se hallaban empeñados; es casi seguro, incluso, que hubiesen sonreído ante quienes afirmaran que en el seno de su tentativa latían, orientándola, tales o cuales actitudes filosóficas. Pero no por esto deja de ser cierto que el incentivo de un problema a la vez científico y filosófico, la relación entre la estructura de la materia y el modo de su actividad —sea una u otra la posición teórica frente a él—, estaba impulsando su mente. Sabiéndolo o no, el biólogo molecular ha creado, recreado, más bien, ciertos presupuestos filosóficos de la ciencia a que desde su campo él se consagra: la biología, el conocimiento riguroso de los seres vivientes y de los procesos vitales. Aun

cuando uno pueda e incluso deba discrepar del pensamiento del autor del libro, véase como prueba fehaciente *The Architectur of Matter*, de Toulmin.

3. Conceptos. Para ser realmente “filosóficos”, el fundamento intelectual y las orientaciones que la filosofía brinda a la ciencia tienen que formularse en conceptos. Por otra parte, los resultados a que llega la investigación científica deben ser rigurosamente conceptualizados; y cuando se quiere cumplir este empeño con profundidad suficiente, la filosofía, cierta filosofía, la que sea, resulta por completo imprescindible.

Basta una simple ojeada a la historia de la ciencia para advertir la irrecusable verdad de ambos asertos. Las ideas filosóficas de los neoplatónicos de Oxford acerca del tiempo –y por tanto sus conceptos– dieron fundamento intelectual y orientación determinada a las ideas y los conceptos filosófico-científicos de Newton acerca del “tiempo absoluto”. Conceptos kantianos sobre la realidad sensible y su conocimiento sirven de infraestructura intelectual a buena parte de la ciencia alemana de la segunda mitad del siglo XIX. La noción central de la obra científica de Darwin, la evolución biológica de las especies, dará lugar a las ulteriores elaboraciones conceptuales, filosóficas ya, de Spencer y tantos otros. Los físicos Heisenberg y K. Fr. Von Weizäcker se sienten obligados a filosofar, en busca de conceptos nuevos, desde el fondo de su mismo saber en tanto que físicos... Nada más fácil que consignar decenas de casos semejantes.

II. Esto sentado, ¿podemos afirmar que la filosofía de la sociedad y la filosofía de la persona de Zubiri ofrezcan fundamento intelectual, orientación fecundas y conceptos válidos a los sociólogos seriamente interesados, en tanto que sociólogos, por el problema persona-comunidad? Tratemos de verlo, comenzando por el primero de esos tres temas: el fundamento intelectual de la sociología.

No sé si entre los sociólogos se da con mucha frecuencia la necesidad de preguntarse por la *realidad* de la sociedad humana. Se preguntan, sí, y sólo los intelectualmente ambiciosos, por el *ser* de ella, y dan su respuesta combinando de uno u otro modo sus propias observaciones, sus propias ideas y algunos presupuestos filosóficos más o menos visibles. Pero aun cuando nunca hubiesen sospechado la diferencia entre la “realidad” y el “ser”, más todavía, aun cuando honestamente opinen que ese problema nada afecta a sus saberes e investigaciones, tengo por seguro que, después de leer la exposición precedente, todos los sociólogos cuya inteligencia exija profundidad y rigor mental se verán obligados a pensar que su ciencia propia, la sociología, puede encontrar en esa exposición no pocas ideas fundamentales. Mencionaré algunas.

1. La metódica y sistemática referencia de la realidad social –cualquiera que sea luego el modo científico de entenderla– a la condición de especie

genética y evolutiva, de *phylum* viviente, que posee el conjunto de los hombres que la integran, y la rigurosa demostración de la novedad cualitativa que esa “unidad específica animal” adquiere al hacerse “sociedad humana”, sin mengua de su efectiva permanencia en el seno y en la estructura de la realidad nueva.

No es inédita, ciertamente, la visión de la socialidad humana desde el punto de vista de la socialidad animal. Bien claramente aparece ya en la concepción aristotélica del hombre como *zôon politikón*. Así entendía, la diferencia específica de la sociedad humana, el hecho de ser ésta “política”, de realizarse en una *polis*, afecta a la más radical y genérica condición “zoica”, animal, del ente – el hombre– que según aquélla vive y actúa. Más explícitas serán las cosas cuando Darwin y Spencer conciban biológica y evolutivamente la realidad de la especie humana y todas las determinaciones particulares de ésta. En *The Descent of Man*, por ejemplo, Darwin sostiene muy abiertamente la existencia en los animales de un “instinto social”, fundado sobre el amor y la simpatía, que la selección natural va haciendo cada vez más complejo y vigoroso; tanto, que los individuos de las especies superiores gozan con la compañía de sus semejantes, se avisan mutuamente de los peligros que les amenazan, se defiende y ayudan entre sí. Más o menos expresamente apoyado en Darwin, pero con métodos e ideas propios, a la condición zoológica del hombre –el hombre, un animal más complicado– recurre también el conductismo de Thorndike, Watson y Skinner para explicar la génesis y la estructura de la vida social de la especie humana. Los ejemplos de este metódico zoocentrismo sociológico podrían aumentarse con facilidad.

¿En qué consiste, entonces, lo propio y lo fecundo de esta nueva visión de la animalidad del hombre como primer fundamento de su socialidad? A mi modo de ver, en los tres siguientes puntos:

- a) El carácter metódico y sistemático de esa referencia de la socialidad a la animalidad. Metódico, porque a todas las dimensiones en que se constituye y se nos presenta la realidad humana –dimensión individual, social, histórica– se las ve y se las entiende a partir de la condición específica o filética de ella. Puesto que en todos sus modos de ser y en todos sus actos, hasta en los más resueltamente psíquicos o, como suelen decir, “espirituales”, opera orgánicamente la realidad humana, ninguno de ellos podrán ser bien entendidos sin que la estructura orgánica del hombre y su consiguiente y constitutiva animalidad sean muy tenidas en cuenta. Para ser plenariamente humana, la antropología debe ser inicial y metódicamente zoología, y por tanto biología, bioquímica, etc. Pero además de ser metódica, la mencionada referencia es también sistemática. Todo lo que sea filético o específico en la realidad del hombre, desde la

peculiaridad bioquímica y biológico-molecular de su código genético hasta las notas morfológico-funcionales que mejor especifican su organismo adulto, como la mano libre y la organización del sistema nervioso, todo ello queda sistemáticamente considerado o está alusivamente presupuesto en las páginas que anteceden. Entre las múltiples nociones con que dicha intelección sistemática se constituye, me limitaré a mencionar la “unidad coherencia” de las especies y su particular modo en el caso de la especie humana; el dinamismo genético-evolutivo, ahora específicamente modulado, por el cual esa unidad llega a existir y como tal opera; las que permiten entender científica y filosóficamente la presencia real de la especie inferior en la superior, por tanto de la animalidad en la hominidad – “desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”–; las que nos hacen presente e inteligible la no menos real presencia de “los otros” de la especie en cada uno de sus individuos, porque, en efecto, cada uno de estos “lleva dentro de sí” a los demás. La sociedad humana, en suma, es lo que es desde y en esta su dimensión biológica y específica, aunque en modo alguno pueda ser íntegra y radicalmente reducida a ella. Entre los actuales, no son pocos los sociólogos que investigan y escriben como si respecto de aquello que estudian no fuese este hecho el real y verdaderamente primario y uno de los real y verdaderamente fundamentales.

- b) La inequívoca afirmación de la novedad cualitativa que, no obstante lo anteriormente dicho, lleva consigo el paso desde la “especie animal” a la “sociedad humana”. La especie y la sociedad no son realidades convertibles; sólo de un modo analógico puede hablarse, por tanto, de “sociedades animales”. Hay psicólogos y sociólogos para los cuales sería un hecho básico e incontrovertible –algo que *va de soi*, y que en consecuencia no se discute– la continuidad del tránsito evolutivo de la pura animalidad a la plena hominidad y de la especie animal a la sociedad humana. Un problema, sin embargo, se levantará constantemente entre ellos: ¿cómo explicar de modo satisfactorio la génesis de la indudable diferencia cualitativa que en el orden de la descripción más estrictamente factual existe entre el individuo animal y la persona humana, y por consiguiente entre las agrupaciones zoológicas y las societarias, cualquiera que sea el grado de la personalización que en éstas muestren sus miembros? Tal es y tal será siempre la cruz intelectual del idealismo continuista, sea hegeliana, darwiniana o marxista la forma de este.

Otros psicólogos y sociólogos, sólo atentos, en cambio, a lo que de específicamente humano hay en el hombre y en todas sus actividades, tan sólo a las notas de esa específica hominidad se atienen para investigar e interpretar la vida individual y la vida social de nuestra especie. Proceden, tantas veces sin advertirlo, como si la realidad hombre no fuese en todos sus actos un organismo animal. Pero como en todo momento, desde la génesis evolutiva de la especie hasta los más sublimes modos de la actividad anímica y de la comunión interpersonal, es tan ineludible y tan evidente la presencia de tal animalidad, los fenómenos y las leyes de ella serán siempre la cruz intelectual del idealismo discontinuista, sea aristotélica, cartesiana o fenomenológica su formulación concreta.

Por mi parte, pienso que en el tránsito de la animalidad a la hominidad –evolución biológica, pero con novedad radical; novedad radical, pero desde la evolución biológica– habrá siempre un enigma para nuestra mente; pero así mismo pienso que en el precedente esfuerzo por reducir ese enigma a problema y en el ulterior tratamiento intelectual de éste hay, respecto de las doctrinas actuales en curso, un avance considerable, tan fecundo en el campo de la psicología como en el de la sociología. Toda una serie de nociones: “esencia abierta” –intelectiva, volitiva, sentimental, práxicamente abierta–, “animal de realidades”, modo del “ex” y el “de” en la unidad estructural de la sustantividad humana, conceptos relativos a la estructura real de la presencia de la animalidad en la hominidad –“desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”–, etc., así lo demuestra. Sin la menor amenaza contra su pretensión de no ser sino “hombres de ciencia”, fructíferamente podrán utilizarlos, si quieren hacerlos suyos, los psicólogos y los sociólogos para quienes no sea vana la cuestión del fundamento filosófico y sus respectivos saberes científicos.

- c) La capacidad para dar razón –razón de ser, razón de realidad; por tanto, razón filosófica– de verdades y opiniones procedentes de orientaciones y escuelas muy distintas entre sí. Tal o cual fundamentación filosófica de un saber científico puede oponerse a otras; es preciso optar entre varias; pero nunca la elegida será realmente plausible y fecunda si no acierta a dar razón de todas ellas, comprendidos sus posibles errores, y si no tiene actual o potencialmente en cuenta todos los hechos que hayan puesto ante nosotros la observación directa de la realidad o el cultivo de cada una de las restantes actitudes interpretativas. La teoría, decían los antiguos, debe “salvar los fenómenos” a que se refiere; “todos los fenómenos”, si pretenden quedar exenta –provisionalmente

exenta– del siempre posible riesgo que Popper ha llamado “falsación”. ¿Puede negarse tal virtud a esta fundamental e inicial referencia de la socialidad del hombre a su animalidad, de la sociedad al *phylum*?

2. La descripción y la conceptualización de la relación social en tanto que social. En ésta, los individuos que la constituyen son entre sí “otros”; el socio es para el socio “otro”, *alter*; más de una vez lo han escrito así los sociólogos. Ahora bien: ¿en qué consiste tal alteridad, en el caso de la sociedad humana? Algo ha dicho a tal respecto la sociología a lo largo de su todavía joven historia; pero, a mi modo de ver, eso que ha dicho ni es suficiente, ni es suficientemente fundamental. Por eso pueden ser sociológicamente útiles, además de ser fundamentales, las sistemáticas reflexiones precedentes acerca de la estructura formal de lo social.

Aunque sea reiterando ideas ya expuestas, tal vez no resulte inoportuno, pensando en quienes desde la sociología o la psicología se asomen a ellas, el siguiente esquema selectivo:

- a) En la realidad conviviente del individuo humano, lo social no es lo primario; lo primario es su versión biológica, específica, a los restantes miembros del *phylum*. Quiere esto decir que tanto en el orden psíquico, como en el social, como en el histórico –más ampliamente: en todo aquello en que “su realidad” se hace “su ser”–, lo propiamente humano le viene al hombre desde fuera; o bien, por lo que a nuestro tema atañe, que la constitutiva pertenencia del individuo humano a la sociedad surge paulatinamente como resultado de un proceso de socialización. Este tiene sus agentes principales en el originario menester vital del niño, en la adquisición del lenguaje, en el trabajo y en el juego, actividad que debe ser añadida a las varias que en las precedentes páginas fueron expresamente consignadas; y sus principales etapas, en la instalación del niño dentro del ámbito de lo humano (haber humano, *habitud humana*) y en la ulterior concentración de ese haber humano en “los otros hombres”, que sucesivamente son “míos”, “otros como yo” y “otros que yo”. La contraposición entre la prioridad del individuo y la del sistema social, en términos de realidad o de método científico, es tan sólo el resultado de un mal planteamiento del problema, más aún, un puro *seudoproblema*, porque tanto la individualidad psíquica del hombre como su efectiva socialidad aparecen sincrónicamente y en virtud de uno y el mismo proceso vital.
- b) Fundada en la versión biológica o filética de cada individuo humano a todos los restantes de la especie, la relación social se establece como una “*habitud de alteridad*” poco a poco adquirida, en la cual, respecto de cada yo, el *alter* puede ser tú, él, ellos y los demás; estructura que permite entender rectamente, si la línea intelectual de las anteriores páginas es fiel y metódicamente proseguida, los diversos “nosotros” en que la

relación social de alteridad se manifiesta y concreta. Siempre biológica y humana, aunque en unos casos de modo más “natural” y en otros de modo más “opcional”, esa relación hace que la instalación del hombre en el mundo sea con-vivencia y co-situación y da lugar, por otra parte, a las distintas formas elementales de conexión que los sociólogos han descrito en la estructura y en la dinámica de la socialidad: la “presión” de Durkheim, la “imitación” de Tarde, la “acción social” de Max Weber y de Parsons, la “imaginación y reflexión” de Cooley, etc.

c) Convertida la radical habitud de alteridad en efectivo “nexo social”, éste no debe ser entendido como un contrato más o menos consciente y deliberado entre los individuos a que afecta, ni como resultado de la colaboración, del trabajo en común que uno ejecuta para sí mismo y para los demás. El nexo social no es contrato, ni colaboración, es vinculación: conexión básica que permite la ulterior existencia del con-trato y de la co-laboración y que últimamente consiste en “quedar ante lo humano como realidad”. Así vinculado con los demás hombres, el hombre se constituye en miembro del “cuerpo social”; expresión más de una vez empleada por los sociólogos, desde Comte, pero nunca descrita y conceptualizada, creo, con tanto rigor filosófico como ahora.

3. Versión filética a los demás individuos de la especie, relación social con los otros, improcedencia de discutir si el individuo humano es anterior a la génesis de la relación social o si las estructuras colectivas son anteriores a la génesis de la individualidad, teoría del nexo social. Ya disponemos de fundamento idóneo, tanto en el campo de la filosofía como en el de la sociología, para estudiar y comprender de modo satisfactorio el problema persona-comunidad. He aquí, en sumario esquema, cómo el pensamiento filosófico anteriormente expuesto puede servir de base a una visión sociológica –ya lograda o sólo posible– de ese problema.

a) El individuo humano como persona. Unas veces de modo más manifiesto y acusado que otras, el individuo humano es siempre persona. Tan pronto como este término aparece, con Boecio, en la tradición filosófica –recuérdese lo que en la “introducción histórica” se dijo–, se le concibe como diferencia específica de un género próximo, la condición “individual” de su realidad. Cada hombre es simultánea y unitariamente persona e individuo, individuo personal y persona individual. Pero esto no quiere decir que para una inteligencia rigurosa no sea real y mentalmente necesario distinguir entre la realidad y el concepto del individuo en tanto que individuo y la realidad y el concepto de la persona en tanto que persona. Aun cuando el pensamiento filosófico y científico ulterior a Kant tantas y tantas veces haya olvidado este nombre, sin duda para evitar las connotaciones metafísicas que parece llevar consigo.

Desde este punto de vista, la exposición que antecede es rigurosamente tradicional: acepta el concepto de persona, distingue en el caso del

hombre lo que en cada miembro de nuestra especie es formalmente individual –lo cual obliga a discernir los diferentes modos de “ser individuo”– y concibe al individuo humano como “individuo personal”. Ahora bien: todo ello lo hace de manera altamente rigurosa, articulada y original. Basta comparar esta concepción filosófica de la persona con las que hasta hace poco han tenido vigencia, la de Max Scheler o la de Mounier, para advertirlo sin tardanza.

Sería ocioso reiterar aquí en manca abreviatura la precisa y fiel presentación de la teoría zubiriana de la persona que contienen las páginas precedentes; pero no parece inoportuno consignar que en esa teoría tienen su fundamento idóneo dos empeños absolutamente esenciales para el propósito de este libro: la adecuada intelección de la sociedad humana y la elaboración de una doctrina filosófica –y por tanto presociológica– de la comunidad entre los hombres.

- b) La persona en la constitución de la sociedad. En cuanto miembro del cuerpo social, el individuo humano no deja de ser persona; ya se ha dicho que siempre lo es, aunque se realice como organismo embrionario o se nos presente como enfermo en coma. Pero ¿cómo el hombre –yo o el otro– es persona en la dinámica del cuerpo social? ¿De qué manera se actualiza la condición personal cuando uno no pasa de ser parte fungible de un conjunto, cuando en éste puede ser sustituido por otro, sin que el tal conjunto deje de ser el que era?

En la respuesta a estas interrogaciones, la filosofía de la sociedad de Zubiri ha introducido un concepto sumamente valioso para la fundamentación intelectual de la sociología: la “impersonalización”. El hombre no puede ser a-personal; a-personales son el animal, la planta o la piedra. Pero el hombre puede ser persona im-personalizándose, dejando de actualizar en mayor o menor medida y con mayor o menor deliberación –a veces, sin ella– su inamisible condición de tal persona, su realidad y su ser personales; y esto, precisamente esto es lo que acontece en el comportamiento “social”. La sociedad es el “todos impersonal”, y los distintos grupos sociales difieren entre sí –aparte otras determinaciones de su realidad– por el modo y el grado con que en cada uno se realiza la impersonalización de las personas que lo constituyen.

- c) Persona y comunidad. La sociedad humana es un conjunto de personas más o menos impersonalizadas; pero el “ser en común” y el “ser común” de la persona puede realizarse con la plenaria o casi plenaria actualización de lo que ella más personalmente es, por tanto de su intimidad propia; y cuando esto acontece, surge un modo de la relación interhumana al cual, ya con entero fundamento, podemos dar el nombre de “comunidad personal” o “comunidad”. Allende la mera “comunicación” y la “comunalidad” previa a ella, el “ser en común” se hace ahora comunidad genuina. Afirmándose uno como persona y afirmando como persona al otro, es decir, constituyendo ambos un

“nosotros” no confundente y magmático, el otro y yo nos entregamos mutua y efusivamente nuestro ser; así acontece en las formas de vinculación interpersonal que denominamos amistad y amor. Lo cual nos lleva a formular tres importantes asertos: primero, que la comunidad, antes que ser un grupo humano más o menos bien circunscrito, como de ordinario acontece en las descripciones de los sociólogos, es un modo, el más personal, de la relación interhumana; segundo, que la vinculación más propia de la comunidad –el sentido más fuerte de aquel término: la vinculación “comunitaria”–, sólo puede establecerse *en acto* entre dos personas que mutuamente son “tús”, y así lo muestra con evidencia un examen atento de la amistad y el amor, en tanto que formas de la relación trans-social entre hombre y hombre; y tercero, que, pese a este carácter trans-social de la vinculación comunitaria, entre la sociedad y la comunidad existe una transición continua; recuérdese la índole gradual que posee la impersonalización de la persona, cuando esta vive en sociedad. Socialidad y comunidad, en suma, no son dos realizaciones contradistintas de la convivencia, sino dos polos del *continuum* en que la convivencia se realiza.

4. La concepción genética de la sociedad como resultado del constitutivo dinamismo de toda la realidad intramundana; dinamismo que esencialmente consiste en un “dar de sí” –la realidad se actualiza “dando de sí”– y que, por supuesto, adopta modos gradual y cualitativamente distintos, desde el que muestran las formas elementales o cuasi-elementales de la materia –la partícula, el átomo– hasta el que presentan la realidad individual y la realidad colectiva del hombre. Desde el punto de vista de su constitutiva índole convivencial, el dinamismo del individuo humano se manifiesta en la serie de etapas que a este respecto pueden distinguirse en el desarrollo del niño, vivir en el mero “haber humano”, vivir a los demás hombres como “míos”, ver luego en ellos “otros como yo” y “otros que yo”; y el dinamismo del cuerpo social, en los varios modos de comportamiento humanamente a que conduce la convivencia en alteridad. Lo que no es lícito, contra la opinión de Augusto Comte, es concebir la historia como sociología dinámica, como dinamismo del cuerpo social; desde este punto de vista, la historia, en efecto, es el resultado de un dinamismo colectivo distinto, conducente ahora a la posibilitación de algo que para el cuerpo social era antes imposible y a la adquisición de capacidades que antes no se poseían. Lo cual no obsta, como ya se ha dicho, para que el hombre sea a una individualmente social e histórico, socialmente histórico e individual e históricamente individual y social. Más aún hace el dinamismo social; obliga a quienes componen la sociedad a tomar posición operativa –y por tanto, ética– frente a los demás y frente a ella; con lo cual la vida societaria se hace, en el sentido más actual de la palabra, praxis. Vivir social e históricamente es adquirir la personalidad propia –que, como decía Goethe, sólo puede ser conquistada y forjada “en la

corriente del mundo”– y contribuir a que los otros realicen mejor o realicen peor su condición humana, su radical y constitutiva personabilidad.

III. Además de sostenerse en sí y por sí misma, la filosofía de la sociedad expuesta en la primera parte de este libro aparece ante nosotros como fundamento filosófico de la sociología científica. ¿De una sociología determinada, la de Durkheim, la de Max Weber, la de Merton, la de Parsons? En modo alguno. Me atrevo a pensar que de todas ellas, a condición de que sus doctrinas no se contradigan irreductiblemente entre sí y de que, cualesquiera que sean la índole y la trama de sus particulares conceptos, estos se atengan honestamente a la realidad observable. Volveré sobre el tema cuando hayamos contemplado lo que acerca del problema persona-comunidad nos dice la actual sociología.

Mas ya sabemos que, aparte ese fundamento intelectual, también orientaciones y conceptos puede ofrecer la filosofía a la ciencia. Examinemos concisamente cómo cumple ambas posibilidades, respecto de la sociología, la filosofía zubiriana de la sociedad.

1. Orientaciones. La filosofía de un dominio particular de la realidad – filosofía de la materia inorgánica, filosofía de la vida biológica, filosofía de la enfermedad– puede ofrecer a la ciencia a él correspondiente –física, biología, patología– dos principales órdenes de orientaciones: uno de carácter puramente intelectual, otro de condición operativa y experimental. Aquél permite ante todo “entender”; éste incita ante todo a “investigar”.

Ante la consideración filosófica del campo que él cultiva, todo hombre de ciencia de mente clara y exenta de prejuicios anti-filosóficos entenderá mejor la realidad propia de ese campo, porque habrá aprendido que su inteligencia no puede quedar satisfecha si en su interior no se formula la interrogación siguiente: “para que las cosas que yo estudio sean tal y como yo científicamente las conozco, ¿cómo debe estar constituida la parcela de la realidad a que pertenecen, tanto por ser *tal realidad* como por ser *realidad a secas*?”, y si a continuación no sabe dar una respuesta, la que sea, a esa pregunta suya; respuesta que por necesidad tendrá ya un carácter incoativa o resueltamente filosófico. He aquí un sociólogo puro ante la filosofía zubiriana de la sociedad. ¿La rechazará como construcción meramente especulativa –vicio en el cual incurre a veces la meditación filosófica; recuérdese lo que respecto a la Naturaleza fue hace siglo y medio la Naturphilosophie post-schellinguiana– o más bien se sentirá movido a preguntarse, al hilo de ella, por la constitución real de la sociedad, y de la realidad humana, y en definitiva de aquello que en una y otra se concreta: lo que con término a la vez coloquial y filosófico denominamos “realidad”? Si el tal sociólogo es hombre de mente limpia, abierta y ambiciosa, tengo por seguro que

seguirá el segundo de estos dos caminos. Un considerable enriquecimiento intelectual será el resultado inmediato de su decisión.

Mas también es posible que luego, mediatamente, se sienta incitado a investigar de modo inédito lo que científicamente es la sociedad humana. Evidentemente, las posibilidades son múltiples, y tanto el advertimiento de ellas como la concreta selección de alguna dependerá ante todo, como es obvio, de la mentalidad y de los intereses del investigador. A título de ejemplo, he aquí tres de tales posibilidades:

- a) Puesto que en los actos sociales, como en todos los humanos, se funden indisolublemente entre sí lo orgánico y animal y lo mental y personal, y puesto que en ellos predomina unas veces aquel primer momento –lo “natural” –, y otras el segundo –lo “opcional”–, cabe investigar cómo y en qué proporción se combinan uno y otro en cada grupo social y en las diversas acciones que le constituyen; y, por otra parte, cómo es meramente “seudo-opcional” el comportamiento cooperativo de los animales sometidos a experimentación conductista o pavloviana.
- b) Puesto que en la impersonalización de la vida social hay, como vimos, modos y grados, puede el sociólogo plantearse experimentalmente, ante los grupos sociales a su alcance, cómo la personalización y la impersonalización se manifiestan al observador y cómo varía la cuantía de esa última.
- c) Puesto que la acción social conduce a la praxis social, y por consiguiente a la ética social, una tarea posible será la investigación de los fines y las perspectivas político-sociales, éticosociales, socioeconómicas, socioeducacionales, etc., explícitos o implícitos en cada doctrina sociológica.

Que el lector procure por su cuenta la formulación de otras posibilidades para la investigación concreta.

2. Conceptos. No contando los de carácter básico y general –“realidad” y “ser”, “sustantividad”, “estructura”, “unidad coherencial” y “respecto coherencial”, “esencia cerrada” y “esencia abierta”, “animal de realidades”, modos distintos de las notas integrantes de un sistema real, “de suyo”, “dar de sí”, etc. –, la gavilla de los que en la exposición precedente poseen carácter presociológico, formalmente sociológico o post-sociológico es sobremanera copiosa. Nombraré algunos: “especiación”, “génesis esencial”, “desgajamiento exigitivo”, “liberación”, “subtensión dinámica”, “publicidad”, “alteridad”, “cuerpo social”, “vinculación”, “soma”, “cosmos” y “mundo”, “interioridad” e “intimidad”, “extensidad” y “distensidad”, “posibilidad” y “posibilitación”, “dote”, “capacidad” y “capacitación”, “persona”, “impersonalización”, “personeidad” y “personalidad”, “apertura gerundial”, “individuidad” e “individualidad”, “diversidad” y “diversalidad”, “comunicación”, “comunalidad” y “comunidad”, “ser

así”, “etaneidad”... Para un sociólogo ambicioso, no será mal ejercicio la formulación precisa y concisa de todos estos conceptos, sean enteramente nuevos y originales o resulten de modificar nueva y originalmente los recibidos por tradición.

SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA, MEDICINA

Dos partes deben componer este segundo puente, consagrada la primera en estudiar la respuesta que la sociología, en tanto que ciencia de la sociedad, da a la filosofía de ella anteriormente expuesta, y dedicada la segunda a indagar [y bosquejar] cómo la sociología actual puede servir de marco a la actual medicina, considerada esta como subsistema –uno entre tantos– del cuerpo social; al menos, en lo tocante al problema que aquí nos ocupa.

I

SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Cualquiera que sea la conexión genética entre ellas, la relación intelectual entre la filosofía y la ciencia tiene por esencia –recuérdese lo dicho– carácter circular. La filosofía brinda a la ciencia fundamento, orientaciones y conceptos. Como complemento, trataré ahora de ver lo que la ciencia puede dar a la teoría filosófica de las realidades particulares –el cosmos en su conjunto, los cuerpos inertes, los seres vivos, el hombre o la sociedad– que con sus métodos propios ella estudia. Pues bien: a mi juicio, en ese “dar”, que en determinadas ocasiones no pasará de ser un “dar que pensar”, es posible discernir hasta cuatro momentos principales: lo que la ciencia impone a la filosofía; lo que le ofrece; lo que ella exige; lo que de ella postula.

I. Examinemos breve y sucesivamente estos cuatro momentos de la relación entre la ciencia y la filosofía, vista ahora como influencia de aquélla sobre ésta.

1. Imposición: Algo impone la ciencia a la filosofía. ¿Qué? La respuesta es inmediata: Los hechos que observa, las leyes que descubre, las teorías que formula. Los cuerpos caen a la superficie de la tierra; he aquí un hecho. Esa caída se efectúa según una precisa regularidad matemática; he aquí una ley científica. La factualidad, la regularidad y la consistencia real de esta ley son científicamente explicados apelando a la idea dinámica de una gravitación universal, con sus correspondientes modos de ver el espacio, el tiempo y el movimiento cósmico (Newton), o a la concepción relativista de la gravitación, el movimiento cósmico, el espacio y el tiempo (Einstein); he aquí no una, sino dos teorías científicas. Nada más fácil que encontrar otros ejemplos de esta ordenación ternaria de los saberes a que llega la ciencia. Hechos, leyes y teorías deben ser rigurosamente tenidos en cuenta por quien trate de filosofar con seriedad acerca del fragmento del mundo real a que unos y otros se refieren. Menguada será hoy una filosofía del movimiento cósmico, del espacio y del tiempo que no tenga como punto de partida todo lo que la física actual dice acerca de ellos. Ahora bien: basta una rápida consideración del ejemplo por mí escogido para advertir que no es exactamente igual el grado de esa “imposición”

en todos los órdenes de [l] conocimientos que la ciencia pone ante la mirada del filósofo. Tal imposición puede ser, en efecto, por completo inexorable; el filósofo no puede no tener en cuenta lo que la ciencia le enseña. Tal es el caso de los hechos de observación y de las leyes científicas que verdaderamente lo sean. Pero junto a la ~~imposición~~ imposición inexorable y absoluta [imposición con que] de los datos de la ciencia [sirven de base a] ~~sobre~~ las especulaciones de la filosofía, hay otra, la concerniente a las teorías, que bien podemos llamar laxa y relativa; con lo cual estamos ya pasando del orden de la imposición al orden del ofrecimiento. Más que imponer, ahora la ciencia ofrece.

2. Ofrecimiento. Detengámonos a pensar lo que en cuanto a su verdad real –en [cuanto al] ~~el~~ modo de su relación con la zona de la realidad a que se refieren– son las teorías científicas. La vigencia de éstas, por una parte, para con el tiempo; a la concepción newtoniana de la gravitación ha seguido la concepción einsteiniana de ella. Acontece, por otro lado, que en una misma situación histórica y en relación con una misma parcela de la realidad coinciden a veces y pueden competir entre sí dos teorías diferentes; baste el ejemplo de las no tan lejanas polémicas biológicas entre el neodarwinismo y el neolamarckismo. Pues bien: [mutuamente] unidos ambos hechos, una cosa parece clara: que si la teoría filosófica aspira [con seriedad] a la validez “para siempre” que Platón atribuía a las verdades filosóficas, por fuerza habrá de ser algo más que una simple “filosofización”, valga la palabra, de lo que a la sazón esté diciendo la teoría científica más en boga. Vengamos de nuevo al precedente ejemplo, y a la luz de él preguntémosnos por lo que hoy puede y debe ser una teoría filosófica del espacio. Esta, ¿podrá prescindir de lo que sobre la condición espacial del cosmos enseña la relatividad einsteiniana? Evidentemente, no. Pero al mismo tiempo, ¿podrá desistir de este ambicioso propósito: mostrar lo que es la realidad del espacio cósmico con una verdad que por una parte contenga la que ocasionalmente brinde el saber científico, y que por otra exceda de ella, de modo que pueda contener, si llegan a producirse, las nuevas concepciones científicas del espacio que en su día surjan? Evidentemente, tampoco.

Está claro: con los hechos que descubre y las leyes que formula, la ciencia impone sus saberes al filósofo; con la constitutiva limitación y la ineludible ocasionalidad de sus más firmes teorías –con la inevitable “falsabilidad” de ellas, [según] ~~para decirlo con~~ el preciso lenguaje de Popper–, el saber científico ofrece caminos y problemas a la filosofía. No parece que las cosas puedan ser de otro modo.

3. Exigencia. Sosteniendo que la ciencia impone al filósofo una fracción de sus saberes, *eo ipso* se está afirmando que exige de él su incondicional aceptación. Pero no es a esta exigencia, implícita en lo ya dicho, a la que ahora me refiero, sino a otra, ínsita en el seno mismo del saber científico y consecutiva a su propia naturaleza.

Incluso en sus “teorías” –esto es: en sus formulaciones más ambiciosas y profundas–, la ciencia no aspira a conocer según sus primeros principios la realidad por ella estudiada. El hombre de ciencia, en efecto, describe cómo es esa realidad, descubre en ella los elementos empíricos y las conexiones y regularidades que permiten explicar su apariencia y predecir su curso, pone en evidencia los caminos metódicos para modificarla a voluntad y para enriquecerla con entes nuevos. No es esto poco. Al contrario, es [mucho. Legión forman] ~~tanto, que no son pocos~~ los operarios de la ciencia que con toda deliberación limitan su anhelo de “saber más” –inextinguible en la mente del verdadero sabio– a la [escueta] investigación según esa línea, esto es, a la progresiva extensión o “avance” de lo que científicamente se sabe, [al “avance” del saber,] y [sin pena] desisten de asomarse a la pesquisa [intelectual] de esos primeros principios o consideran inútil e injustificable tal empeño. Más también hay otros: aquellos en quienes el anhelo de “saber más”, [junto a] ~~además de~~ esa [imprescriptible] ~~imprescindible~~ dimensión progrediente y extensiva, tiene otra, menesterosamente vertida en profundidad hacia la consistencia real de la parcela que con su ciencia estudian. Ya conocemos cuál es [ahora la] ~~su~~ interrogación básica: “¿Cómo tiene que estar constituida la realidad que investigo para que lo que yo sé de ella –hechos, regularidades, leyes, teorías– sea como [efectivamente] es?”

Un solo ejemplo. El más genial e inventivo de los biólogos puede llegar hasta su muerte sin haberse preguntado una sola vez por lo que *realmente* es la vida biológica, la vida en tanto que modo de ser y actuar de la materia cósmica; más aún, negando toda validez intelectual a esa pregunta y a la respuesta o las respuestas a que su formulación pueda conducir. Pero la posibilidad de proponerla se hallará siempre abierta, y nunca será escaso el número de los biólogos, geniales o no, que tácita o expresamente de hecho se la propongan. ¿Por qué? Porque todos estos biólogos, como, en general, todos los hombres de ciencia capaces de hacerse a sí mismos la interrogación antes mencionada, han descubierto que el saber científico, además de imponer y ofrecer algo a la filosofía, exige desde dentro de su esencial limitación la búsqueda del oculto fundamento intelectual sobre el que descansa y desde el que se levanta; fundamento que –sea una u otra filosofía preferida– ya no puede ser sino filosófico.

4. Postulación. Como la imposición se suaviza en el ofrecimiento, la exigencia se distiende en la postulación. Frente a la filosofía, algo postula de ella el saber científico, además de exigirla. ¿Qué postula? Ante todo, rigor lógico y conceptual. La ciencia es por sí misma rigurosa; mala ciencia será la que no cumpla este requisito. Pero junto al rigor científico existe, completándolo, el rigor filosófico, y, como acabo de indicar, este [puede] ~~debe~~ adoptar dos formas principales: una forma lógica, cuya meta es la recta obtención y recta concatenación de las verdades conocidas, y otra conceptual, cuyo objeto es el recto establecimiento y la recta formulación de los conceptos empleados. La

historia de la ciencia moderna muestra bastantes ejemplos de esta doble operación; baste citar la lógica de Stuart Mill y la obra de depuración conceptual que respecto de las nociones científicas han llevado a cabo los filósofos neopositivistas. Sépanlo o no los hombres de ciencia, algo postula de la Filosofía su saber [propio]. Trataremos de ver [de] qué [modo] cumple esta regla el saber sociológico.

II Las páginas que anteceden nos enseñan cómo la sociología ha entendido el problema de la persona-comunidad, desde ~~el momento en~~ que Tönnies se hizo cuestión formal de lo que en sí misma sea la “comunidad”, por oposición a lo que para él era la “sociedad”. Las vagas aspiraciones “comunitarias” anteriores a Tönnies –casi todas conservadoras, casi todas nostálgicas del viejo orden social que la revolución industrial iba destruyendo– adquieren forma nueva, claro orden conceptual y un sentido [histórico] ya no estrictamente reaccionario con la publicación, tan decisiva y fecunda, de *Gesellschaft und Gemeinschaft* (Sociedad y Comunidad). Desde entonces hasta Mead, Hawley y Parsons, un camino no largo, pero sí accidentado. [En relación con nuestro particular] ~~Desde el punto de vista de nuestro~~ problema, ¿qué cabe decir de él? Pienso que el balance de nuestro examen puede ser reducido a los siguientes puntos:

1.- Aunque rica en autores y en publicaciones, la juventud histórica de la sociología se nos hace ante todo patente como inmadurez. Comparando con el de otras disciplinas científicas, física, química, geología, etc., la deficiencia de su estatuto conceptual no puede ser más evidente. No tiene en definitiva otro sentido, a mi juicio, ~~tanto~~ las constantes oscilaciones en su curso, ~~como~~ la continua pululación de sus “escuelas”, ~~como~~ la grande, excesiva frecuencia de las polémicas acerca de sus conceptos fundamentales, de su área propia, del método o los métodos adecuados a ella. Tres orientaciones cardinales parecen, sin embargo, señalarse: el “psicologismo individualista”, el “individualismo metodológico” y el “colectivismo”. Entendida de uno u otro modo, reducida tal vez a sus más esenciales y abarcadores fundamentos, ¿logrará la “teoría de la acción” servir de base unitaria y normativa para una posible “segunda navegación” de la ciencia sociológica?

2.- El total o casi total olvido de la noción de “persona”, tantas y tantas veces perceptible en el uso indiscriminado de ese nombre y el de “individuo”. Es cierto que en Mead, por ejemplo, [con su] ~~la~~ distinción entre el *me*, el *I* y el *self*, y [con la] ~~su~~ ulterior aplicación [de ella] a la psicología social, hay una estimable aproximación a lo que en sí misma, entiéndasela con una filosofía o con otra, es la persona; también lo es que entre las notas descriptivas de la “individualidad” que mencionan el individualismo metodológico y ~~en~~ la teoría de la acción hay algunas que sólo en tanto que “personales” pertenecen al “individuo”. Pero, hechas estas necesarias salvedades, dos cosas pueden – y deben– afirmarse: que, como en buena parte del pensamiento actual, el concepto de persona parece haberse perdido en la actual sociología; [y] que, no obstante esta

pérdida, el adecuado empleo de ese concepto parece rigurosamente imprescindible para entender en su integridad la verdadera realidad de la sociedad humana.

3.- Menos infortunada ha sido la noción de “comunidad”; desde que Tönnies lo puso en vigor, dicho término no ha desaparecido, en efecto, de la literatura sociológica. Más aún, muy frecuentemente ha surgido de ella, y no siempre con idéntico sentido: recuérdese la sin duda irónica desmesura de Hillery, cuando afirma la existencia de noventa y cuatro variantes en la definición de ese concepto. Dos notas esenciales podrían ser señaladas, sin embargo, en la actual idea sociológica de la comunidad: una topográfica, la circunscripción espacial del ámbito comunitario, por muy diverso que éste pueda ser; otra psicosocial, el peculiar modo de vivir que entraña la relación comunitaria. El problema se alza ahora bajo forma de otras dos interrogaciones básicas: ¿dice lo suficiente la literatura sociológica acerca de esas notas esenciales de la existencia comunitaria?; ¿puede la precedente reflexión filosófica ayudar en este menester a la sociología científica?

4.- No contando a los sociólogos directa o indirectamente influidos por el pensamiento y los análisis de Marx, parecer que la sociología actual ha descuidado un tanto la exigencia, tanto real y de contenido como formal y metódica, de estudiar con atención suficiente la relación entre la idea de la sociedad y la consiguiente investigación sociológica, por una parte, y la infraestructura a que esa idea se refiere y sobre que esa investigación se apoya, por otra. Dos ejemplos. Como es bien sabido, la teoría durkheimiana de la relación social tiene su idea-clave en la *contrainte*, “presión” o “coacción” a que el individuo se siente sometido por el grupo en [cuyo seno] ~~que~~ reside. Pues bien, cabe preguntarme si la atribución de ese carácter central y fundamental a la *contrainte* –cuya realidad, por lo demás, nadie podría poner en duda– no tendrá como causa principal la especial importancia de ella en el mundo dentro del cual Durkheim trabajó, la sociedad burguesa de la Francia de finales del S. XIX y comienzos del XX; y, por consiguiente, si la instalación en el seno de otra infraestructura diferente no [le] habría llevado a orientar [su] ~~el~~ pensamiento de un modo psicológicamente distinto. Junto a este ejemplo de poder conjetural, otro de índole factual: el hecho de que, sin mayor discriminación, algunos sociólogos hayan aplicado los métodos propios de la antropología cultural –forjados en principio para estudiar las sociedades llamadas “primitivas”– a la investigación de grupos sociales considerablemente “civilizados”. La[s] crítica[s] hecha[s] a ciertos resultados de la “escuela de Chicago” –si son o no son generalizables las conclusiones obtenidas estudiando tales o cuales grupos sociales particulares–, en esa insuficiente consideración metódica de la infraestructura tienen su verdadera raíz.

La “introducción histórica” nos ha hecho ver muy nítidamente, siguiendo a Marx, la enorme importancia que los momentos socioeconómicos y sociopolíticos de la infraestructura de una sociedad tienen en la configuración de las dos ideas que a nosotros en primer término nos importan, la de “persona” y la de “comunidad”. A mi modo de ver, una visión verdaderamente universal y verdaderamente sistemática del tema exigiría tener muy en cuenta, junto a esos [dos] momentos, otros dos, no menos

infraestructurales: la varia tipificación biológica de los grupos sociales [débase a] ~~en sus dos máximas determinaciones~~, la condición étnica [o al] ~~y el~~ medio físico: –¿por qué, valga esta pregunta como ejemplo, una tribu negra abandonada a sí misma nunca había llegado a la “etapa manufacturada” de los medios de producción, al paso que otras colectividades humanas, como las que históricamente dieron continuidad progresiva a las *póleis* coloniales griegas, han logrado hacerlo? – y, junto a ella, el conjunto de los varios y cambiantes motivos por los cuales los miembros de una colectividad están de veras dispuestos a sufrir y morir: sentimientos nacionalistas, si real y efectivamente están sociabilizados, creencias religiosas, no [entendidas] ~~estudiadas~~ como parte de la superestructura del grupo, sino como ingrediente de “su carne y su sangre”, etc.

Bien. Sea cualquiera el modo de entenderla, la consideración metódica de la infraestructura que da suelo a la propia investigación y a las propias ideas –y acaso la propia ideología– es *conditio sine qua non* para elaborar una sociología científica. Teniendo siempre en cuenta, eso sí, que la peculiaridad de tal infraestructura no determina forzosamente el pensamiento con el cual el sociológico la interpreta, porque de hecho no pasa de condicionarlo con energía mayor o menor. Condicionamiento riguroso, condicionamiento laxo, incitación, mero ofrecimiento; he aquí los [grados] ~~modos~~ con que la infraestructura de los grupos sociales puede afectar a la interpretación teórica [de quien la estudia] ~~del sociólogo que los estudia~~.

5.- No hay doctrina sociológica que no vea una de sus cuestiones básicas en la dinámica de la sociedad en general y en la del particular grupo social a que ~~esa doctrina~~ se refiera: cambios en la vida interna de dicho grupo, considerado como un “estado” [de la convivencia] más o menos duradero; cambios en cuya virtud ese particular “estado” ha llegado a existir y al fin se convierte en otro. Pienso que al pensamiento sociológico norteamericano se debe en buena medida la vigencia de la expresión *changing world*, “mundo cambiante”, para designar plásticamente el nuestro. Con todo, no parece que la actual sociología científica –dejando aparte la de explícita orientación marxista– se haya preocupado suficientemente de las dos tareas principales que el estudio de la dinámica social propone a una [inteligencia] ~~mente~~ ambiciosa: una de orden sistemático, la obtención de un conjunto de relaciones válido para todos los grupos [sociales] y susceptible de ser analógicamente modulado para cada uno de ellos, desde la tribu primitiva hasta los que puedan discernirse en la gran ciudad contemporánea; otra de carácter fundamental, la doctrina general de los dinamismos de la realidad y la particular del que ahora más directamente importa; el dinamismo social. Aceptemos por vía de ejemplo la discutible dicotomía de Tönnies. ¿Cómo las “comunidades” tradicionales llegaron a [constituirse] ~~construirse~~ en el seno de una sociedad feudalmente organizada? En el proceso de [la] conversión de la “comunidad” en “sociedad”, ¿qué regularidades es posible describir? ¿Qué relación existe entre el dinamismo social que ha dado lugar a las viejas comunidades y el que luego engendra e impulsa las sociedades modernas? He aquí tres cuestiones que ~~en este orden de cosas~~ parecen ineludibles para [un] ~~el~~ sociólogo no resignado a la rutina.

6.- Cabe apuntar, en fin, el frecuente descuido de algo que en la mente del fundador de la sociología como ciencia autónoma, Augusto Comte, fue muy central designio: la conversión del saber sociológico en praxis, [y el empleo de esta] al servicio del progreso de la humanidad y de la mejora de la condición humana. La célebre consigna del positivismo, *voir pour prévoir et prévoir pour pouvoir*, debía presidir, ~~también~~, [dentro de] ~~en~~ la mente comtiana, la investigación de los sociológicos. Con lo cual estos harían real en su campo el no menos célebre mandamiento de Marx: conocer el mundo para transformarlo. La copiosa literatura sociológica contemporánea, ¿cumple suficientemente aquella consigna y este mandamiento? ¿No queda con demasiada frecuencia en ser pura –y discutible– interpretación de la realidad que específicamente estudia, la sociedad humana? Pese a su autodefinición como ciencia que constante y metódicamente se apoya en la realidad empírica, por tanto en la “naturaleza”, ¿hasta qué punto la sociología contemporánea no ha seguido más la “vía del *logos*” que la “vía de la *physis*”, [entendidas] ~~según el sentido que a estas expresiones [como] se dió~~ en la “Introducción histórica” [se las entendió]?

III Hecho [así] el balance crítico de lo que, ~~tomado en su conjunto~~, la actual sociología nos dice y no nos dice [sobre] ~~acerca~~ del tema persona-sociedad, pongámosla mentalmente ante la filosofía de la sociedad expuesta en las páginas precedentes y, según el esquema que acabo de esbozar, veamos de manera sucinta qué le impone y qué le ofrece, qué exige y qué postula de ella.

1.- Imposición y ofrecimiento. Sabemos que, la ciencia impone a la filosofía hechos, regularidades, leyes, y –en cierta medida– teorías. Sabemos asimismo que tal imposición puede en ocasiones suavizarse, bajo forma de incitación y ofrecimiento. [Indaguemos] ~~Veamos~~ cómo lo hace la ciencia sociológica, en relación con el problema que ~~ahora~~ nos ocupa.

No como “hechos brutos”, para decirlo con la conocida expresión de Cl. Bernard, sino como hechos conceptualmente tratados y más o menos insertos en redes de regularidades, acaso de leyes científicas, copiosísimo es el número de los que casi un siglo de investigación sociológica positiva impone u ofrece a la reflexión del filósofo. Entre los mencionados, aludidos o presupuestos en la exposición que antecede, destacaré varios de los que se refieren a la comunidad y a la realidad individual-personal de los miembros que componen ~~tanto~~ los [distintos] grupos sociales ~~más estrictamente~~ [sean] comunitarios [o no], ~~como las agrupaciones más distintas de ellos~~.

- a) Entiéndasela como se quiera, la realidad social de la comunidad y de la vida comunitaria parece ser un hecho incuestionable. Es muy probable que la vida colectiva de las comunidades –casa, aldea, pequeña ciudad– descritas y tipificadas por Tönnies y tradicionales en Europa desde la declinación del mundo feudal ~~hasta comienzos del siglo XX~~, haya desaparecido en gran medida o se halle en trance de total [desaparición] ~~desaparecer~~, por obvias razones socioculturales y socioeconómicas, [a partir] ~~después~~ de la Primera Guerra Mundial. Es seguro en todo caso que, no obstante la considerable influencia de

la tipificación tönnisiana sobre el pensamiento de tantos sociólogos posteriores – McIver, Cooley, escuela de Chicago, doctrinarios de la “ecología humana”, etc.– la equiparación entre la *Gemeinschaft* de Tönnies, el “grupo primario” de Cooley y la estructura de los pequeños burgos, “Middletown”, “Yankee City”, etc., tantas veces mencionados ~~en la literatura científica~~ como paradigmas de la agrupación humana poco numerosa y bien circunscrita, debe ser sometida a un riguroso análisis crítico. Pero por encima o por debajo de tales cuestiones, puramente intrasociológicas, lo cierto es que el actual filósofo de la sociedad habrá de tener muy en cuenta, como ineludibles realidades factuales, las tres siguientes:

1.- Que el término “comunidad”, tradicionalmente entendido –*Koinonía, communitas*– como conjunto de todos los hombres o como modo de su pertenencia al “género humano”, a la multiforme especie [que forman] ~~de~~ los *Zoá politiká, zoá koinoniká, homines sapientes*, etc., ha adquirido por obra de los sociólogos, un inédito sentido fuerte, y que con él es designada una realidad social tan precisa como incuestionable, bien que diversamente modulada [por la] ~~a lo largo del tiempo, según las distintas~~ situaciones históricas a que pertenezca.

2.- Que la forma euroamericana de tal realidad se ha hecho patente a los ojos de los sociólogos cuando por obra de la revolución industrial del siglo XIX comenzó a ser social y psicológicamente destruida; y que dicha destrucción fue vivida como ~~si diera lugar a~~ la pérdida más o menos dolorosa de un entrañable bien de la existencia humana. La extensa gama de los modos de la convivencia habría quedado así penosamente empobrecida.

3.- Con su paulatina desaparición en beneficio de las relaciones interhumanas propias de la sociedad “moderna” o, como ahora suele decirse, “desarrollada”, la vida comunitaria pone al sociólogo ante el empeño de distinguirla descriptiva y esencialmente de la vida colectiva que social y psicológicamente viene a sustituirla; y tanto a él como al filósofo, [frente a] ~~ante~~ la tarea de entender satisfactoriamente la relación entre una y otra. Haber hecho de esta “relación” una “contraposición”, haber cedido a la tentación y a la comodidad de los esquemas dicotómicos, ha sido a uno y otro lado del Atlántico error frecuente de los sociólogos.

No son solo estos hechos y estas regularidades entre ellos –dejemos intacta por ahora la cuestión de si existen o no existen en sociología verdaderas “leyes científicas”; tema éste en cuya discusión forzosamente habrá de tener voz y voto el filósofo– lo[s] que la sociología científica ofrece o impone a [la] ~~una~~ ~~consideración~~ filosófica ~~solvente y actual del problema~~ de la existencia en

comunidad. Entre los procedentes de la sociología clásica, me limitaré a recordar, no contando, claro está, la fundamental tipificación de Tönnies, las descripciones de Durkheim y de Tarde ~~sobre el~~ (papel de la presión social y de la imitación en la génesis y la estructura de los grupos sociales), la de Simmel ~~sobre el~~ (proceso psicosociológico de la disolución de la vida comunitaria), las de McIver y otros sobre la evolución sociológica de las comunidades, las tan bien conceptualizadas de Max Weber, en su célebre tipificación de las acciones sociales; y entre la abrumadora literatura más reciente en torno al ~~problema de la~~ *community* y [al] ~~del~~ “grupo primario”, la descripción de la peculiaridad cualitativa y dinámica de los “roles” y los “status” en las agrupaciones comunales y las finas precisiones descriptivo-conceptuales de Parsons acerca de las “pautas variables” [de la convivencia], cuando éstas se realizan en una agrupación ~~más o menos~~ comunitaria. No menos importantes son, para el recto tratamiento de nuestro tema, muchos de los resultados de la investigación conductista; aún cuando alguno de sus presupuestos básicos –la idea de que los datos obtenidos estudiando la conducta animal pueden aplicarse “sin más” a la intelección de la conducta humana– deba ser cuidadosamente revisado.

- b) Sabemos ya que desde el mismo Comte la sociología ha sido edificada haciendo caso omiso de la distinción entre “individuo” y “persona”; ni siquiera Tönnies apela a este tradicional ~~y fundamental~~ concepto; mas también sabemos que en las descripciones sociológicas del individuo humano aparecen con frecuencia notas que sólo como atributos “personales”, en el sentido fuerte de este adjetivo, pueden ser bien entendidas y expuestas. Tal es la razón por la cual no parece impropio llamar “individualidad personal” a la que los sociólogos describen en los miembros ~~individuales~~ de la sociedad. Pues bien: para una rigurosa y, actual concepción sociológico-filosófica de esa individualidad, ¿qué impone y que ofrece la literatura sociológica?

Entre tantas de las respuestas posibles quiero destacar cuatro: la varia constatación factual de la condición abstracta que posee el concepto de “individuo humano”, esto es, la certidumbre de que éste sólo puede existir ~~estando~~ ~~afectado de uno u otro modo~~ por su real pertenencia a un determinado grupo social o –como es la regla– a varios de ellos; los datos y los conceptos relativos a la alteridad social, [más precisamente,] al modo social de la alteridad humana; las más o menos completas descripciones [del proceso de] ~~de la~~ socialización del individuo; la relación entre “expectativa social” y “acción individual” en la dinámica de las agrupaciones sociales.

Es cierto que Aristóteles llamó *zôon politikon* al hombre, y que los estoicos, universalizando esa idea, vieron en él un *zôon koinonikón*; y que la filosofía ulterior ha considerado a la *sociabilitas* como nota constitutiva de la condición humana; y que el imperativo categórico kantiano lleva en sí mismo una esencial referencia a los otros hombres, en cuanto sujetos convivientes; pero también lo es que todas esas nociones han sido con frecuencia sobremanera abstractas, y

[que], en consecuencia, ~~que~~ a los psicólogos y los sociólogos de los siglos XIX y XX corresponde el mérito de haber mostrado el carácter también empírico, no sólo esencial, de esa inamisible [nota] ~~necesidad~~ de nuestra individualidad, ~~y el de haber consecuentemente descrito~~ [con] sus cambiantes, variadísimos modos de realizarse en la existencia del hombre. Sin la adecuada consideración de esta realidad observable, nunca podrá ser completa una antropología filosófica.

Los sociólogos han descrito más de una vez los modos en que concretamente se realiza la alteridad social, ~~en tanto que social~~, de los individuos humanos: la cuantificabilidad, y por tanto la posibilidad de su tratamiento numeral y estadístico; la fungibilidad, y por consiguiente la posibilidad de sustituir en ella unos individuos por otros, porque –en principio, al menos– el “individuo sociológico” no tiene nombre propio; la reductibilidad de esa concreción suya a varios tipos formales, como los que genéricamente ~~son de ordinario designados~~ ~~en~~ [designan] los sustantivos “rol” y “status”; la peculiaridad típica de las expresiones verbales en que la relación social se realiza (distinción de Garfinkel entre las expresiones “indizables” o “lexicales” y las “estipulativas” o “interpersonales *stricto sensu*”); tantos más.

[Aun cuando con frecuencia incompletas y poco sistemáticas, no menos ineludibles y fecundas son] ~~No menos ineludibles y no menos fecundas son, aun cuando tantas veces sean poco sistemáticas y harto incompletas,~~ las descripciones del nunca uniforme proceso de la socialización de los individuos. Junto al papel que a este respecto desempeñan la necesidad biológica, el lenguaje, la caricia, el binomio premio-castigo, la competición vital y el trabajo, merece ser citado –recuérdese lo dicho– el tan importante del juego y el deporte. Dentro de la sociedad moderna uno y otro actúan con gran eficacia en la génesis de la noción de “rol”, y por tanto en la adquisición efectiva de la propia socialidad.

Es bien posible, en fin, que el concepto de “acción social” del individuo y el de “expectativa social” del grupo, tan centrales en el elaborado sistema sociológico de Parsons, requieran ser examinados en profundidad por parte de una antropología filosófica vocada a la sociología; es del todo indudable, en cualquier caso, que de ningún modo puede hoy renunciar a ellos el filósofo de la sociedad.

2. Exigencia y postulación. Tanto por los hechos que consigna como por las regularidades que bosqueja o formula, el saber sociológico acerca del problema persona-comunidad exige explícita o implícitamente la meditación filosófica y explícita o implícitamente la postula. Mas no es sólo ésta [es] la razón de tal exigencia. Previo ~~a ella~~ parece ser, en efecto, el menester que con su mera existencia delata la constante sucesión polémica de orientaciones distintas ante el problema del estatuto conceptual y metodológico de la sociología; problema sin cuya adecuada

solución nunca llegará a ser enteramente “científico” un saber cualquiera, por muy abundante que sea el acervo de las nociones que lo constituyen.

Como en el precedente apartado, me limitaré a enunciar los motivos que en la exposición anterior son más patentes o parecen ser más importantes.

- a. En primer término, la recta distinción entre el concepto de “individuo” y el de “persona”; no por la menor sombra de respeto a las tradiciones intelectuales de la filosofía occidental, sino porque en la realidad misma del hombre son entre sí formalmente distintas, aun cuando [siempre] se hallen unitariamente fundidas, las notas operativas que le muestran como individuo y las que le constituyen como persona.

Así enfocado y así resuelto este fundamental problema, *eo ipso* se hallarán en buen camino hacia su respectiva solución varios, ya de índole puramente sociológica, de los que han aparecido ante nosotros: 1°. El que desde el siglo XIX viene debatiéndose –Le Play, Schäffle, Durkheim, Tarde– acerca de si la ciencia sociológica debe dar prioridad genética y categorial al individuo o al grupo social. 2°. El tocante a la índole propia de la relación social. Un bosque no es un árbol colectivo, afirma con obvia razón McIver; pero tampoco es, sin más, la caprichosa yuxtaposición aditiva de nuevos árboles individuales. ¿Por qué ambas reservas mentales pueden ser analógicamente aplicadas al caso de las agrupaciones que llamamos “sociedad” y “comunidad”? ¿No es el carácter personal de la individualidad humana el primer presupuesto para dar respuesta a esa interrogación? 3°. El subyacente a las finas, pero no enteramente satisfactorias disquisiciones de Mead acerca del *me*, el *I* y el *self*. 4°. El que con su palmario error y sus apariencias de verdad coincidentemente proponen Park, Hawley y el conductismo, cuando afirman que sólo es de grado la diferencia entre la vinculación social de los individuos animales y la de los individuos humanos. 5°. El que tanto [teórica] teórica como experimentalmente plantea la socialización efectiva del individuo personal; más precisamente, del individuo humano en tanto que realidad personal. ¿En virtud de qué y cómo pueden entre sí integrarse –limitémonos a la doctrina de Parsons– la personalidad individual, la cultura y la sociedad?

- b. Aceptando sin reserva cuanto en la concepción sociológica de la comunidad sea realidad observada o regularidad plausible, parece absolutamente necesaria una teoría a la vez antropológica y filosófica que le otorgue fundamento idóneo.

En muy concisa enumeración he aquí algunas de las cuestiones sociológicas a que, en mi opinión, debe dar respuesta esa teoría: 1ª. Una distinción rigurosa y convincente entre el modo social y el modo comunitario de la relación interhumana, y la consecutiva discusión acerca de si una y otra son mutuamente contradictorias y excluyentes, o sólo constituyen dos polos ideales de un *continuum* real. 2ª. Establecida la índole propia de la relación

social *stricto sensu*, una demostración convincente y minuciosa de cómo el hombre sigue siendo hombre –si se quiere: de cómo el individuo humano sigue siendo persona– en cada uno de los modos concretos de la actualización de aquella; por consiguiente, cómo en la vida social se funden entre sí lo animal y natural y lo personal y opcional, las determinaciones biológicas de la hominidad, por un lado, y la inteligencia, la libertad y la capacidad de apropiación, por otro. 3ª. Una bien razonada explicación de los caracteres propios de la conexión meramente social: numerabilidad estadística, fungibilidad, peculiaridades de lenguaje socializado, modos estrictamente “sociales” en la realización de las pautas de Parsons, juego recíproco de la acción y de la expectativa, modulación del “nosotros” como “otro generalizado”, etc. 4ª. Una precisa conceptualización de las nociones de “estructura social”, “orden social”, “conflicto social”, etc. 5ª. En [complementario] contraste con todo ello, una no menos convincente y no menos bien razonada doctrina acerca de la realización de la comunidad, sea ésta modo de convivir o grupo humano dotado de circunscripción espacial. Enunciaré algunos de sus temas: diversa personalización de los miembros individuales en la convivencia comunitaria; forma del “nosotros” en ella (yo-tú actual o yo-tú potencia); características del lenguaje; tipos de la espacialidad del grupo; especificación de la “estructura relacional”, del “orden” y del “conflicto”, cuando tienen un grupo comunitario como sustrato; versión “comunal” del juego acción-expectativa y de las pautas de Parsons, etc.

- c. Complemento ineludible de las dos anteriores exigencias filosóficas es, en fin, la que atañe a la actividad real de los individuos societaria o comunitariamente vinculados y la de los grupos o colectivos así constituidos; exigencia a la cual sólo podrá dar respuesta suficiente una teoría del dinamismo general de la realidad y de sus diversas modalidades, según los distintos niveles y modos de operación de la realidad misma. Sólo mediante ellos, en efecto, podrán ser satisfactoriamente explicadas cuestiones como las siguientes: diferencia y correlación entre la “vida social” y la “vida histórica”, nexos entre la acción social del individuo y la del grupo, índole propia de la competición en las sociedades humanas, dinámica de la relación ecológica, etc.

3 Algo impone y ofrece el saber sociológico a la reflexión filosófica, y algo exige y postula de ella; acabamos de verlo, siquiera haya sido de manera sólo enumerativa y sinóptica. También en esta forma, examinemos ahora cómo la filosofía anteriormente expuesta responde a la doble y complementaria demanda –imposición y exigencia– de la sociología científica.

- a. La filosofía zubiriana nos hace ver de qué modo el hombre es en su misma realidad, y de manera indisoluble, individuo y persona. Como individuo se halla filéticamente vertido a todos los de su especie; como persona vive

abierto a [su] ~~esa~~ realidad [individual,] que así se la hace “suya” y “propia”, a la realidad de la especie, que así se eleva a sociedad, y a la realidad de los otros, que así pueden serle amigos o prójimos, además de socios. Léase cuanto en la primera parte de este libro se dijo, y véase luego cómo esta concepción individual-personal del hombre permite aceptar cuanto el saber sociológico factualmente impone y logra cumplir cuanto ~~ese—saber~~ filosóficamente exige.

- b. Concebida la relación social como vinculación y hábito de alteridad, y entendidas la realidad y la génesis de ésta como quedó dicho, llega a ser en verdad sistemática la teoría del sistema social y se hace posible dar razón de la abigarrada y al parecer incongruente sucesión de doctrinas y escuelas sociológicas. Aun cuando perduren sus mutuas y parciales polémicas, Durkheim y Tarde, Cooley y Park, Hawley y Parsons pueden convivir instalados *à son insu* (involuntariamente) en una visión de la realidad social que trasciende las de todos ellos. Envolviendo doctrinas y escuelas, situando a cada una, con sus aciertos, sus errores y sus diferencias, en un conjunto comprensible, esa percepción filosófica de la sociedad muestra ser respecto del saber sociológico, como diría Hegel, un “ardid de la razón”.
- c. El hombre vive socialmente impersonalizándose; pero es evidente que en el proceso de la impersonalización social, y por tanto en la impersonalidad actual del socio, tiene que haber y hay [de hecho] modos y grados. El otro como tal otro —otro como yo, otro que yo— puede no tener en absoluto nombre propio o tener un atisbo de él; [así acontece de ordinario] ~~como de ordinario acontece~~ en el interior de los grupos sociales poco numerosos, sean o no sean “comunidades” *tönnisianas*. Ahora bien: con su sola existencia, la impersonalización está afirmando la posibilidad de una convivencia basada en la más explícita personalización del conviviente. Es la comunidad.
- d. “Vida en común dentro de un área determinada”, dice McIver que es la comunidad. En tanto que “vida en común”, la comunidad tiene como titular[es] ~~la~~ persona[s] en acto, ~~el~~ hombre[s] que formalmente realiza[n] su convivencia personalizándose; el otro, en consecuencia, tiene [ahora] nombre propio y da lugar a una relación yo-tú, en la cual cada uno de los partícipes afirma [su] ~~la~~ inamisible [condición] ~~realidad individual~~ de su persona en un acto de autodonación de su [realidad y su] ~~propia~~ intimidad [propias]. Nace así la “comunidad personal [amistosa]”, ápice convivencial de los modos de realizarse esa “vida en común”: comunicación, comunidad y comunidad *lato sensu*. No se afirma con esto que en la relación social o de mera e impersonalizada alteridad no pueda existir la autodonación; [se dice] ~~écese~~ tan solo que ésta —repásense las múltiples formas de la “abnegación social”— no afecta en tal caso a la verdadera intimidad personal o intimidad en sentido estricto. En tanto que grupo conviviente “dentro de un área determinada”, la comunidad realiza la espaciosidad inherente a su condición material según distintos tipos de la especialidad concreta —la pequeña agrupación urbana, la red de relaciones a larga distancia en [una ciudad o en

varias] ~~la gran ciudad~~, etc.– y tiene como titulares de su peculiar “nosotros” hombres que entre sí son personas en acto, cuando se tratan cara a cara, o personas en potencia próxima, cuando en cualquier momento pueden reunirse, hablarse por teléfono [de manera personal] ~~personalmente~~ y no sólo funcionalmente, etc. Lo cual quiere decir que la “comunidad espacial” es el marco en el que la “comunidad convivencial” puede ser más frecuente; y, por otra parte, que el modo habitual de ésta, siendo rigurosamente interpersonal en acto o en potencia próxima, es bastante más laxo que la comunión personal [propriadamente dicha] ~~en sentido estricto~~. En todos los sentidos, pues, la relación comunitaria y la relación societaria no son dos [modos de vivir] ~~realidades~~ contradistintos y excluyentes, sino dos polos de la vinculación humana, a los cuales ésta puede aproximarse más o menos en sus varias realizaciones particulares. El establecimiento de lo que podríamos llamar “la analogía del nosotros” se hace así tarea ineludible para el sociólogo.

- e. Reunidos en las estructuras a que damos [los] ~~el~~ nombre[s] de “sociedad *stricto sensu*” y ~~de~~ “comunidad *stricto sensu*”, más o menos impersonalmente en aquella, más o menos personalmente en ésta, [a] los hombres [les mueven] ~~hacen su vida movidos~~ a la vez ~~por~~ su naturaleza, su libertad de opción y de creación y –envolviendo de uno u otro modo [las determinaciones de] a esa naturaleza y [de] esa libertad– ~~por~~ los dinamismos correspondientes a dichas estructuras y al cambio histórico. Con su idea del vario dinamismo de lo real, la filosofía zubiriana abre un problema a la investigación sociológica, la referencia de la dinámica histórico-social a la [mutua] integración de dos dinamismos distintos entre sí, el social y el histórico, completa, por otra parte, el análisis intelectual de su fundamento, y la orienta teóricamente y prácticamente, en fin, hacia el cumplimiento de su no por preterida menos esencial misión ética: no sólo [hacia la tarea de] a conocer científicamente la sociedad, también [hacia el empeño de] a ayudarla camino de su perfección y su progreso.

Una filosofía actual y abierta brinda fundamento, orientaciones y conceptos a una sociología en rápido crecimiento, pero menesterosa de su propia identidad. Por su parte, y precisamente desde ese menester suyo, algo impone esta sociología a la filosofía y algo exige de ella. Sobre la base del sistema [real] ~~empírico~~-conceptual resultante de dicha relación mutua, ~~un~~ –sistema tan actual y tan abierto como la filosofía en que se apoya–, todo un enjambre de cuestiones se ofrecen incitantemente al filósofo y al sociólogo interesados por el problema persona-comunidad.

II SOCIOLOGÍA Y MEDICINA

El término “medicina” no es unívoco. Aparte su popular sinonimia con “medicamento”, significa simultáneamente dos cosas: el arte de curar y prevenir las enfermedades –arte del cual es esencial [pre]supuesto una ciencia del hombre, de la enfermedad y del remedio– y la amplia y compleja institución social en que la práctica de ese arte y el cultivo de esta ciencia cobran realidad. Tan amplia y compleja es dicha institución, que para nombrarla sería más exacto hablar de un “subsistema social”. A los “sistemas sociales” en que se realiza la vida de los Estados Unidos, la vida del mundo occidental, etc., les pertenecen [varios] ~~como~~ subsistemas, [y entre ellos] la medicina norteamericana, la medicina occidental, etc. Una variada multitud de momentos materiales y operativos los integran: enfermos, médicos, personal auxiliar de todo orden, modos de la asistencia médica y su organización, hospitales, ordenación de la medicina preventiva, etc. La medicina, subsistema social. Bajo forma mágica o teúrgica en las sociedades primitivas y arcaicas, bajo forma técnica desde la Grecia clásica hasta nuestros días, siempre ha sido así.

Hablé antes de la juventud de la ciencia sociológica y su consecuente inmadurez. Si no hubiese otras muestras de ésta, bastaría recordar que sólo en los últimos lustros han comenzado a preocuparse los sociólogos por la realidad social de la medicina. Bien es verdad que también los médicos han tardado bastante en advertirla. Notas y observaciones sueltas sobre el condicionamiento social de la enfermedad y de su tratamiento pueden encontrarse, es cierto, en la literatura médica anterior al último decenio del siglo XVIII; pero sólo bien entrado el siglo XIX comenzarán a aparecer estudios medico-sociales metódicamente realizados (Turner Thackrah, Chadwick, Villermé) y será considerada la medicina como una verdadera “ciencia social” (Virchow, Salomon). Por tanto, sólo desde entonces comenzará a descubrirse en medicina la importancia y la consistencia de los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad.

En la Tercera Parte de este libro será examinada con el suficiente pormenor la presencia de esos problemas en el pensamiento y en la praxis de la medicina contemporánea. A continuación, se intenta[rá] situar lo que de tal examen resulte dentro del sistema filosófico-sociológico que en las páginas precedentes ha sido bosquejado. Ahora voy a mostrar cómo por sí misma, por la simple exigencia de las realidades que en ella operan y del modo de actuar [con ellas o] sobre ellas es y no puede no ser ciencia social la medicina.

I

El hecho primario de la medicina es la enfermedad. Ahora bien: considerada en sí misma, la realidad de un proceso morboso parece ser estrictamente individual. ~~Individuales~~, Biológicamente individuales son las lesiones orgánicas y los desórdenes metabólicos [en que tal proceso se hace real] ~~que la constituyen~~, e individuales,

psicológicamente individuales ~~son~~ el dolor o la molestia que esas lesiones y esos desórdenes producen. Sólo consecutiva y accesoriamente, por obra de la pena que en los demás causa y de la atención que de los demás requiere, se socializaría la enfermedad de una persona.

Pero esto, que de algún modo es cierto, dista mucho de ser toda la verdad. Bien: en tanto que orgánica, la enfermedad es individual. Consideremos de cerca, sin embargo, lo que justamente por ser orgánica es en sí misma una enfermedad, y examinemos luego la verdadera consistencia ~~tanto~~ de ella misma, ~~como~~ [y] de los dos momentos de ~~la estructura~~ de su realidad que ante todo importan al médico, la estructura de su génesis y la configuración de su cuadro sintomático.

1.- He aquí una enfermedad cualquiera una neoplasia, una infección. ¿Qué lleva esencialmente consigo la condición orgánica de ella? Dos cosas. La primera, que –con las diferencias que [impongan] ~~pueden imponer~~ la raza, el sexo y la edad– todos los individuos de la especie pueden padecer la enfermedad en cuestión; por lo tanto, una esencial referencia al *phylum* [humano]. En virtud de razones biológicas, el hecho individual y orgánico de una enfermedad refiere a los demás hombres, en tanto que pacientes reales o posibles de esa misma dolencia; y puesto que la consideración de la especie como realidad [del conjunto que en ella forman] ~~de~~ los otros la convierte en sociedad, tal referencia al *phylum* socializa primariamente la [individual] realidad el proceso morboso. La segunda, que ciertos individuos de otras especies animales pueden padecer la misma enfermedad; de otro modo no serían posibles la patología experimental y la patología comparada. Lo cual nos muestra que la “socialidad biológica” de la dolencia, valga tal expresión, hunde sus raíces en la constitutiva animalidad de la realidad humana.

2.- Pasemos ahora a los dos momentos del enfermo antes consignados, y hagámoslo teniendo en cuenta que el individuo humano no es puro organismo animal, sino realidad personal psico-orgánica. ¿En qué consiste, según esto, la génesis de una enfermedad? Simplificando abusivamente las cosas, suele responderse así: en el hecho de que un determinado agente morboso –microbio, veneno, trauma– actúe nosogenéticamente sobre un individuo que antes estaba sano. Mirado en su integridad, el proceso nosogenético resulta ser, sin embargo, bastante más complejo: es el paso de tal estado, psico-orgánico de una persona, al cual llamamos “sano”, a tal otro estado psico-orgánico de esa misma persona, al cual llamamos “enfermo”; paso que acontece en virtud de una serie de concausas o condiciones causales.

En tanto que enfermable según el modo de enfermar que luego padecerá, en el estado psico-orgánico sano opera una determinada causa dispositiva, integrada a su vez por un momento génico (lo que el futuro enfermo es por el hecho de pertenecer a una determinada estirpe), otro gestativo (lo que en esa disposición haya puesto la doble gestación por la que el individuo humano ha de pasar: nueve meses en el útero materno y varios más, tras el parto, en el ambiente protector y formativo que A. Portmann ha llamado “útero social”) y otro educacional (el que hayan determinado todas las

vicisitudes biográficas, alimentación, vida familiar, educación en sentido estricto, enfermedades, etc.) a que la persona en cuestión se haya visto sometida.

Pues bien: la estirpe es un modo particular de la incardinación del individuo en el *phylum*, y tanto la gestación en el “útero social”, como esa serie de experiencias biográficas, pertenecen de lleno a la socialidad del futuro enfermo. Otro tanto debe decirse respecto de la causa externa de la enfermedad. No parece necesario demostrar con datos descriptivos y estadísticos la constante presencia de un factor social en la etiología de las más diversas enfermedades: infecciosas, alérgicas, por desgaste, traumáticas, psíquicas. Siempre la condición de miembro de una sociedad y el peculiar modo de ser miembro de ella condicionan esencialmente –junto a la eficacia del específico “agente morbosos”: microbio, veneno, trauma, etc.– el paso del estado psico-orgánico “sano” al estado psico-orgánico “enfermo”. Hasta en el caso de la génesis de las neoplasias influye el modo de la socialidad. En efecto, la investigación estadística (Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Noruega, África del Sur, Indonesia) ha demostrado la existencia de cierta relación entre la frecuencia de la morbilidad tumoral y la clase social de que el enfermo es parte: el cáncer de estómago es más frecuente en las clases económicamente bajas; los cánceres de colon y de recto, en las clases económicamente elevadas; el cáncer de pulmón y el de cuello uterino, en las clases inferiores; el de mama, en las altas. No cabe la duda: en la causa dispositiva y en la causa externa de las enfermedades existe siempre un momento de carácter social.

3.- No menos evidente es el papel de la socialidad en la configuración del cuadro sintomático, así en las enfermedades preponderantemente somáticas (“No es la misma ulcera de estómago la de un segador que la de un profesor de filosofía”, solía decir Marañón), como en las preponderantemente psíquicas (Hollingshead y Redlich, Ruesch y Bowman, etc.). Cuadro clínico y clase social; cuadro clínico y grupo étnico, cultural, nacional o regional; cuadro clínico y profesión; cuadro clínico y vida familiar: he aquí una serie de temas –ya incipientemente estudiados durante los últimos lustros– que se imponen, junto a la histopatología y la bioquímica, en la investigación clínica actual.

No olvidemos, por añadidura, que al cuadro clínico de una enfermedad pertenece esencialmente la particular vivencia de ésta y el modo de responder el paciente al hecho de sentirla. La índole del sentimiento de enfermedad y la reacción a él dependen de instancias histórico-culturales, económico-sociales, temperamentales e individuales. Baste comparar *in mente* cómo suelen responder al hecho de sentirse enfermos el hombre de la ciudad y el del campo, el opulento y el mísero, el europeo culto y el yogui hindú, la *prima donna* y la monja carmelita. He aquí, por ejemplo, el sentimiento de dolor. Las investigaciones de M. Zborowski en los hospitales neoyorkinos le han conducido a descubrir diferencias tipificables en la manera de sentir el dolor y de reaccionar a él, según el grupo étnico-cultural de que el paciente es miembro: el grupo italiano, el judío, el irlandés, el *old-american* o “americano de cepa”. He aquí, por otro lado, el miedo a las consecuencias de la enfermedad, comprendida entre ellas la muerte. Estudios estadísticos de R. H. Blum han puesto en evidencia algo que por lo demás era

[bien] ~~tan~~ previsible: que –junto a otros factores– el modo de la instalación del paciente en la sociedad, bajo forma de religión, cultura, clase, etc., condiciona poderosamente la génesis y el carácter de ese temor.

Debe ser a este respecto mencionada, en fin, la considerable influencia de la condición social [sobre] ~~en~~ otro momento importante de la nosogénesis: el modo como el paciente ha llegado a tenerse a sí mismo por enfermo. Los tongas africanos piensan que los vermes intestinales son necesarios para la normalidad de la digestión humana. En ciertas tribus de América del Sur no se atribuye carácter morboso, sin duda por su frecuencia y su levedad, a la espiroquetosis discrónica que llaman *pinto*. Hasta hace pocos decenios, en ciertas aldeas griegas no se consideraba verdadera enfermedad el tracoma (J.C. Lawson). Pero no es necesario acudir a las sociedades primitivas o subdesarrolladas para encontrar tales hechos. En los Estados Unidos, E.L. Koos ha investigado estadísticamente la relación entre la clase social a que el sujeto pertenece y la atribución de carácter morboso a determinados síntomas. [Mencionaré] ~~He aquí~~ algunos de sus resultados: en las clases elevadas, un 57% de quienes la sienten atribuye carácter morboso a la pérdida de apetito; en las clases medias, un 50%; en las clases bajas, un 20%; y todavía son más significativas las cifras concernientes a la tos pertinaz (77% en las clases altas, 23% en las bajas), a los dolores articulares y musculares (88%, 19%) y a otros fenómenos patológicos.

Esta conclusión se impone: en su génesis y en su configuración clínica, la enfermedad, entendida como paso del estado psico-orgánico “sano” al estado psico-orgánico “enfermo”, es entre otras cosas un hecho social. Algo, en suma, a lo cual debe prestar atención especial la ciencia sociológica y no sólo la medicina.

II

Dejemos por ahora el problema de cómo influye sobre este momento social de la enfermedad la índole societaria *stricto sensu* o comunitaria *stricto sensu* del grupo a que el enfermo pertenece. Antes hemos de considerar otro hecho: que si por su esencial condición de hombre siempre el enfermo ha sido “persona”, sólo en nuestro siglo se ha comenzado a verle y a tratarle técnica y científicamente como tal. Con otras palabras: antes de nuestro siglo, el enfermo era visto y tratado como persona *sólo* en tanto que hombre, y de un modo extratécnico y extracientífico (caritativo, amistoso o filantrópico); desde finales del siglo XIX, en cambio, en no pocos casos se intenta verle y tratarle como persona *también* en tanto que enferma y de un modo a la vez científico y técnico (visión personalista, biográfica o psicósomática de la enfermedad, psicoterapia en sus distintas formas).

En páginas ulteriores se estudiará pormenorizadamente cómo el pensamiento y la praxis de médico se enfrentan hoy con esta recién descubierta condición social-personal del enfermo en tanto que enfermo. Por el momento, me limitaré a bosquejar las más inmediatas raíces históricas y antropológicas de tan fundamental suceso.

¿Cómo hasta los decenios centrales del siglo XIX el hombre enfermo, fuese pagana, cristiana o secularizada la situación histórico-social en que viviese, fue tratado como

persona en tanto que hombre y no lo fue en tanto que enfermo? No es ésta la ocasión de indagarlo. Ciñendo el contorno del campo visual a la segunda mitad del siglo pasado, diré que en la impersonalización del enfermo en cuanto tal –abstengámonos de hablar de “cosificación”, porque nunca el hombre llega a ser cosa, aunque se le trate impersonalizándole– es posible señalar dos causas principales: una de orden científico y técnico, y por lo tanto constantemente perceptible en la asistencia médica, la poderosa penetración de la mentalidad científico-natural en el saber patológico y terapéutico; otra de carácter social y económico, la consideración del trabajo del obrero como mercancía, y por consiguiente la enorme impersonalización con que éste fue tratado en todos los órdenes de la vida por la clase social y económicamente dominante. Si para la medicina científico-natural de 1880 todo enfermo era el “objeto impersonal” de un diagnóstico y un tratamiento, doblemente había de serlo, y con una valoración hartamente [más baja] menor, cuando en lo más importante de su actividad social, en su trabajo, sólo se veía un bien susceptible de compraventa.

A la naciente consideración del enfermo como persona la ha llamado ~~Viktor Von~~ [V. von] Weizsäcker la “introducción del sujeto en medicina”. Pero tal “introducción” no hubiera sido posible sin una previa y doble “rebelión del sujeto”: rebelión clínica, si así puede ser llamado el fenómeno, bajo forma de incremento de los modos neuróticos de enfermar; rebelión social, que no otra cosa fue la inclusión del “derecho a la buena asistencia médica” entre las reivindicaciones de la clase trabajadora.

En consonancia con la estratificación [económica y cultural] ~~socioeconómica~~ y ~~socio-cultural~~ de la sociedad, dos modos principales adoptó ese auge estadístico del enfermar neurótico: el fino modo “burgués” de la clientela de Freud en su consulta privada de la Berggasse, preponderantemente psiconeurótico y libidinoso, y el tosco modo “proletario” de los pacientes de Charcot en las salas hospitalarias de la Salpêtrière, preponderantemente somatoneurótico y sensoriomotor. No sólo de orden sintomatológico y psicosocial era, por supuesto, la diferencia entre esos dos aspectos de la neurosis [en la] esa situación histórica de la vida europea a la que solemos denominar *Belle Époque*; pero por debajo de todas sus indudables diferencias, algo les emparentaba entre sí: su carácter de protesta contra una sociedad que fomentaba la respuesta neurótica y contra una medicina incapaz de entender y tratar rectamente este género de la enfermedad. Y, por otra parte, algo había en dicha situación histórica que de manera indeliberada, pero inevitable, tenía que conducir a una mayor personalización de la enfermedad en el alma del enfermo y a la tácita [o] y expresa exigencia de una más explícita y más solícita consideración como persona: la intensificación de la conciencia de la vida propia, lo mismo en los niveles altos que en los niveles bajos de la sociedad; una más viva necesidad íntima de saber –valga este conciso esquema descriptivo– “qué tiene uno”, “qué se puede hacer en el caso de uno”, “qué se le va a hacer a uno” y “qué va a ser de uno”, expresiones todas en que “uno” es obviamente la propia persona del enfermo.

Todo se concitaba entre 1880 y 1900 para que el enfermo, precisamente en tanto que tal enfermo, fuese considerado como [“persona”, y no sólo como] “objeto menesteroso de diagnóstico y tratamiento”; [y] en esto tendrán uno de sus más arduos escollos los nuevos modos de la asistencia médica. Lo cual nos lleva a contemplar cómo los

problemas individuo-sociedad y persona-comunidad se plantean hoy en la más central actividad de la medicina: el diagnóstico y el tratamiento del enfermo.

III

No obstante la gran diversidad de los ambientes del acto médico (sala hospitalaria, consultorio público o privado, campo de batalla, etc.), de los caminos por los cuales han llegado a reunirse el paciente y su sanador (paseo hacia el consultorio, conducción en ambulancia, visita médica domiciliaria, etc.) y de los modos técnicos de la asistencia prestada (equipo médico, práctica individual, quirófano, etc.), aquél termina siendo, hoy por hoy, una relación diagnóstico-terapéutica entre dos hombres, el médico y el enfermo. Dos cuestiones, pues: ¿hasta qué punto y de qué manera es social la relación entre uno y otro?; ¿hasta qué punto y de qué manera es personal esa relación?

1.- Cien veces ha sido repetida la fórmula con que Ernst Schweningen, clínico de gran renombre y de extensa clientela burguesa en el Berlín bismarckiano, describía su modo de entender la relación entre el médico y el enfermo: “Soy un hombre que está a solas con otro hombre, como en una isla desierta”. El consultorio del médico, isla habitada por sólo dos hombres y rodeada por el denso ir y venir de la multitud urbana. La relación médica lograría su autenticidad dejando de ser social. Pero el contacto de esos dos hombres en el interior de su “isla” poseía, bajo la aparente socialidad del [su] aislamiento y [su] el secreto, un indudable carácter social: en primer término, porque, previamente a su reunión, el médico y el enfermo llevaban la socialidad –y por tanto a “los otros”– dentro de sí; en segundo porque la sociedad –una sociedad configurada según un determinado nivel histórico– era el sujeto colectivo a que debía atribuirse la producción de todos los recursos, diagnósticos o terapéuticos, necesarios para el desarrollo de la relación médica o dimanantes de ésta; en tercero, porque al salir del consultorio hacia su mundo, el enfermo había de verse en el trance de instalarse en él y de pechar, cómodamente si era rico, incómodamente si no lo era, con el pago del tratamiento que su médico-robinsón acababa de prescribirle. La duda no es posible: sépalo el médico o no lo sepa, su relación con el paciente no puede no ser social.

Y si esto debe decirse de la práctica médica en un consultorio privado, tanto más habrá que afirmarlo respecto de la asistencia al enfermo proletario. En ella pensaba Rudolf Virchow cuando varios años antes escribió estas líneas: “En cuanto la medicina es concebida como antropología, y en tanto que los intereses de los privilegiados no son los que determinan el curso de los eventos públicos, los filósofos y los médicos prácticos deben figurar entre los más dignos de los hombres que soportan la estructura social. La medicina es una ciencia social hasta la médula de los huesos”. Ciencia social y, [por añadidura] ~~mayor abundamiento~~, actividad social. Sólo teniendo en cuenta esta fundamental verdad es posible entender íntegramente la asistencia médica.

Desde el comienzo de la Revolución Industrial hasta la generalización de los seguros sociales de enfermedad, tres eran los modos principales en que se tipificaba socialmente –socioeconómicamente, más bien– la relación entre el médico y el enfermo: para las clases altas, el [elegante] ~~lujoso~~ consultorio privado del médico prestigioso; para las

clases medias, el modesto consultorio semipúblico de las distintas mutualidades con que en este caso se proveía a la asistencia médica; para las clases bajas o proletarias, el hospital de beneficencia. No contando, claro está, la asistencia domiciliaria, [que] ~~en~~ algo [tenía en común] ~~coincidente~~ cualquiera que [fuese] ~~fuera~~ su marco –un enfermo en el lecho, un médico ante él–, pero bien distinta según el nivel socioeconómico de la vivienda del paciente. Tres modos de la socialidad, que en alguna medida tenían que afectar a la manera de ser “social” la relación médico-enfermo.

No poco cambiaran las cosas desde la implantación del sistema *zemstvo* en la Rusia zarista y la creación de las *Krankenkassen* en la Alemania bismarckiana, esto es, cuando vayan generalizándose los seguros sociales. ~~para la asistencia médica.~~ Con su ineludible estratificación, algo mitigada en nuestro siglo por la mejora del nivel de vida del obrero, perdura, por supuesto, la asistencia [médica] domiciliaria; menos frecuente ahora, porque poco a poco cobra mayor vigencia el internamiento del paciente en instituciones hospitalarias que ya no son, como [poco antes] ~~en la sociedad puramente burguesa~~ habían sido, [meros] “hospitales de beneficencia” o “asilos [para] ~~de~~ incurables”. No desaparece tampoco, con sus [considerables] diferencias de nivel, la entrevista médica en el consultorio privado, y algún contraste hay, [respecto del cuidado del paciente,] entre el sanatorio lujoso y la residencia sanitaria del seguro social. ~~respecto del cuidado del enfermo.~~ Pero [la atención técnica al enfermo] ~~la calidad de éste~~ va nivelándose, a la vez que la socialidad de [su] ~~la~~ relación [con el] médico-enfermo queda profundamente afectada por un hecho psicosocial nuevo: la enérgica toma de conciencia [del] ~~de su~~ derecho [del trabajador] a una correcta asistencia médica. ~~que se produce en todo trabajador, precisamente por el hecho de serlo.~~

Recuérdese la primera de las dos cuestiones antes formuladas: ¿hasta qué punto y de qué manera es social la relación entre el médico y el enfermo? Respuesta: más o menos explícitamente, esa relación es social siempre; y lo es según los [varios] modos en que se ha tipificado la ayuda médica después de su general, aunque no uniforme colectivización. Volvemos sobre el tema, [cuando] ~~después de que~~ la Tercera Parte del libro nos haya mostrado cómo los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad son planteados y resueltos –mejor o peor planteados, mejor o peor resueltos– dentro de la actual praxis médica.

2.- ¿Hasta qué punto y de qué manera es personal la relación entre el médico y su paciente?, nos preguntábamos páginas atrás. Porque, como ~~después de lo dicho ya~~ es obvio, el hecho de que esa relación sea siempre social no lleva consigo que ~~por~~ ~~necesidad~~ haya de ser [siempre] genuinamente interpersonal.

Cuando actúa según los presupuestos gnoseológicos y operativos de la mentalidad científico-natural, el médico *puede* ver y tratar como personal hombre enfermo en tanto que hombre, sí, pero [en tanto que enfermo] *debe* verle y tratarle como mero individuo viviente; apurando las cosas, como simple organización fisicoquímica, todo lo compleja, y ~~todo lo~~ específica [e individualizada] que se quiera. ~~en tanto que enfermo.~~ Léase como prueba cualquier descripción nosográfica o cualquier historia clínica, cuando una y otra proceden de un médico doctrinariamente informado por esa mentalidad, ~~no son pocos todavía,~~ y véase si no es así. Por muy [interpersonal y]

amistosa y ~~por tanto interpersonal~~ que haya podido ser la relación entre ese médico y el paciente a que la historia clínica se refiera. En su diagnóstico y en su tratamiento, el médico doctrinariamente científico-natural procurará, desde luego, “individualizar” su [juicio] diagnóstico y su [conducta] ~~tratamiento del caso~~, pero no se cuidará de “personalizarlos”. Hasta lo más personal de esa relación, el coloquio anamnésico, quedará en principio total o casi totalmente impersonalizado. Impersonalmente actúa el enfermo ante el médico, en efecto, en la anamnesis que [hace años] ~~en otro momento~~ he llamado “testifical” [, por oposición a la anamnesis formalmente interpersonal o “interpretativa”].

Una pregunta surge: ~~sin demora~~: cualquiera que sean los presupuestos intelectuales y morales del médico, ¿puede no ser impersonalizadora la mayor parte de su relación técnica con el enfermo? Evidentemente, no. Percutir un tórax, examinar un electrocardiograma, preguntar al paciente si es fumador o si de niño tuvo la escarlatina, son prácticas que pueden ejecutarse sin conocer el nombre propio de ese paciente, sin establecer con él una vinculación yo-tú, sin la menor donación de sí mismo ~~al otro~~ por parte del cognoscente o por parte del conocido, [y] sin que el médico se plantee ni por asomos la cuestión de lo que para la persona del enfermo –para el enfermo en su intimidad personal– es o puede ser todo lo que en él va descubriendo. Sí: es perfectamente posible una medicina a un tiempo eficaz e impersonalizadora, y no serán pocos los casos en que así, precisamente así lo desee el beneficiario de ella.

Pero pensando en la integridad del ejercicio médico –doble integridad: todos los casos y todo lo médicamente importante en cada caso–, otra pregunta surgirá, como complemento de la anterior: cualquiera que sean los presupuestos intelectuales y morales del sanador, ¿podrá ser enteramente satisfactoria su relación técnica con el enfermo, [si en algún momento y de alguna manera ésta] ~~si~~ no se hace *también* personalizadora, interpersonal? Limitemos nuestra atención a uno solo de los puntos antes mencionados: ¿puede ser médicamente completo un dato acerca del paciente sin saber lo que para la persona de éste dicho dato significa y vale?; ¿puede ser médicamente satisfactoria la prescripción de un fármaco sin tener en cuenta lo que para la persona del enfermo son su enfermedad, el fármaco en cuestión y el médico que lo administra? Si en determinados casos es perfectamente posible una medicina a un tiempo eficaz e impersonalizadora, en otros muchos –en principio, en todos– la relación médica habrá de ser de alguna manera ~~genuinamente~~ interpersonal, [y] por tanto personalizadora, para ser máximamente eficaz.

Bastan las sumarias indicaciones precedentes para advertir que la relación entre el médico y el enfermo no puede ser enteramente interpersonal, como la del amigo y el amigo, y no debe ser enteramente impersonal, como la del funcionario público y el ciudadano. En otro lugar he dado el nombre de “dúo” al conjunto de dos personas cuando su relación mutua es puramente social, y por tanto impersonal, y –generalizando anteriores usos de la palabra– he denominado “díada” a ese conjunto, cuando la mutua relación entre las dos personas que lo forman es formalmente interpersonal, y por tanto comunitaria o comunitiva. Pues bien: [dentro de] ~~entre~~ la enorme variedad de las actividades convivenciales del hombre hay tres, en las cuales la relación bipersonal no es el “dúo”, ni llega a ser la “díada”: el consejo, en el cual un hombre ayuda a otro para

que éste tome una decisión, la educación, en la cual el maestro ayuda al discípulo para que adquiriera un hábito psíquico o somático, saber sumar o saber nadar, y la asistencia médica, en la cual el médico ayuda al enfermo para que reconquiste el peculiar hábito a la vez psíquico y somático que es la salud. En los tres casos, aunque de manera diferente en cada uno, entre el dúo y la díada surge un modo distinto de [la] vinculación interpersonal, la “cuasi-díada”. Desde este punto de vista es preciso considerar filosófica y socialmente cómo se plantean y cómo deben ser resueltos, así en el pensamiento médico [y] ~~como~~ en la praxis de la medicina, los problemas individuo-sociedad y persona-comunidad.

Filosófica y socialmente. Después de haber examinado lo que ~~son~~, a este respecto [son] dicho pensamiento y dicha praxis, trataré de incardinar lo esencial de uno y de otra en el sistema filosófico-sociológico anteriormente delineado.⁴⁸³

⁴⁸³ Más detalles acerca de cuanto he dicho en la segunda parte de este apartado –la que lleva por título “Sociología y medicina”– puede verse en mis libros *La relación médico-enfermo* (Madrid, “Revista de Occidente”, 1964) y *La medicina actual* (Madrid, “Seminarios y ediciones”, 1973).

MEDICINA, SOCIOLOGÍA, FILOSOFÍA

Comenzamos estudiando lo que una determinada filosofía de la sociedad podía dar a la sociología y recibir de ella, en relación con nuestro problema. A continuación, un examen sumario de la medicina de los siglos XIX y XX nos mostró cómo ésta llegó por sí misma a descubrir la ~~intrínseca~~ intrínseca condición social del arte de curar, así en su teoría como en sus praxis, y a la vez la necesidad técnica de considerar al enfermo como persona. Por fin, la Tercera Parte del libro [nos] ha presentado ~~ante nosotros~~ lo que a este respecto enseñan el actual pensamiento médico y las formas actuales de la asistencia al paciente. Procediendo ahora desde lo más concreto hacia lo más general, esto es, desde la medicina hacia la sociología y desde ésta hacia la filosofía –recuérdese el camino [intelectual] apuntado en el Prólogo: praxis médica -pensamiento médico-situación histórica y social de que una y otro surgen– realidad empírica y teoría científica de la sociedad –filosofía de la sociedad, en sí misma y como marco y soporte teórico de aquella praxis y aquel pensamiento–, trataré de bosquejar, dentro del campo social elegido, una visión sistemática del problema ~~intelectual~~ que propone el binomio persona-comunidad.

I

MEDICINA Y SOCIOLOGÍA

Tanto doctrinal como operativamente, la medicina es una ciencia social; la tajante afirmación de Virchow sigue en pie, y con más fuerza que cuando su autor la formuló. La buena medicina comporta asimismo una visión del hombre como persona, y por tanto exige que en ciertas ocasiones sea de algún modo “comunitaria” esa “socialidad” inherente a ella. Ampliamente han mostrado una y otra cosa las páginas precedentes. Pues bien: ¿qué marco ofrece la actual sociología al peculiar ~~subsistema~~ subsistema social en que la medicina de nuestros días se realiza?; ¿qué marco sociológico exige, por su parte, la peculiar socialidad de la medicina?

Con muy diversa intención –ética, sociopolítica o doctrinal– desde Johann Peter Frank y Turner Thackrah han venido acumulando los médicos datos sanitarios y clínicos en abono del carácter social de la enfermedad y sus consecuencias; pero, [re]conociendo [abiertamente] la gran valía de la no superada obra de Grotjahn, no puede decirse que de la medicina misma haya surgido una concepción [en] ~~verdaderamente~~ verdaderamente sistemática sobre las relaciones entre ella y la sociedad. Otro tanto debe decirse de las no menos valiosas y cada vez más frecuentes aportaciones de los sociólogos al conocimiento científico del tema. Es cierto que ya en 1902 la expresión Medical Sociology fue el título de un libro de McIntire, y que en la actualidad ese nombre y otro muy próximo a él, “Sociología de la Medicina”, se han hecho tópicos. Pero un metódico y riguroso sistema conceptual de esta nueva disciplina médica, ¿puede decirse que exista? Sistemáticas son, es cierto, las finas y fecundas precisiones que desde su personal idea del “sistema social” ha consagrado Parsons a la

incardinación del enfermo y del médico en la sociedad contemporánea; pero en modo alguno abordan –ni se proponen abordar– los muchos temas que una materia [tan] amplia como la relación entre la medicina y la sociedad lleva inexorablemente consigo. Porque [mirados] desde este punto de vista ~~considerado~~, el arte de curar y de prevenir la enfermedad y ~~junto~~ los muchos problemas con él conexos –profesionalidad del médico, diversos oficios sanitarios, enseñanza de la medicina, relaciones entre ésta y la legislación, la justicia, la economía, el ejército, etc.–, constituyen, como varias veces he dicho, un verdadero subsistema social. Tras los que integran el núcleo más central del saber médico, génesis, consistencia real, diagnóstico, tratamiento y prevención de la enfermedad, todos esos ~~problemas~~ [temas] deberían ser documental, conceptual y sistemáticamente tratados por una sociología de la medicina digna de este [tal] nombre.

No ha sido, no debe ser éste nuestro cometido. De acuerdo con el tema del libro, me limitaré a exponer las líneas generales de las dos cuestiones que ahora directamente nos importan: la persona y la comunidad en la unidad teórico-práctica de la medicina, considerada ésta como un subsistema de la sociedad a que pertenece; y más concretamente, como un subsistema [del tipo] de la sociedad que [todos] consideramos actual y llamamos desarrollado. Disponiendo de documentación idónea, no será difícil llevar a cabo una traslación analógica de ~~todas~~ las nociones que así resulten a la realidad de la asistencia al enfermo en otras situaciones históricas y otras culturas.

I. La persona en el subsistema social de la medicina. [De modo] más ~~precisoamente~~, la consideración del enfermo como persona dentro de ese subsistema social. Por tanto, dos temas sucesivos: en qué consiste la “personalización médica” y cómo ésta se realiza socialmente.

1.- Sólo gradualmente distintos entre sí, dos son también los modos según los cuales se actualiza convivencialmente la realidad del individuo humano, la personalización y la impersonalización. En la vida intramundana del hombre, ni es posible una relación interpersonal totalmente pura, porque nunca podrá ser completa la personalización de nuestro cuerpo, ni parece imaginable la absoluta impersonalización del otro, [al menos] ~~su conversión funcional en mera cosa~~, cuando su realidad material nos sea presente. Sólo cuando el otro es “cifra cuantificada”, como el soldado en la mente del estratega o ~~como~~ [el] contribuyente en [el] cálculo ~~la estadística~~ del hacendista, sólo entonces llega a ser su impersonalización absoluta; y, a la vez, sólo excluyendo de su atención las notas ~~genuinamente personales~~ que muestren la expresión [personal] y ~~la figura~~ de su esclavo, sólo así podrá impersonalizarle –“cosificarle” ~~tácticamente~~ funcionalmente, dirán algunos– ~~si así se prefiere decirlo~~ el más frío y despiadado de los tiranos. Pero siendo esto cierto, también lo es que la personalización puede ser máxima o y mínima en los múltiples modos de hacerse concreta la relación interhumana; máxima en la mutua efusión amistosa, mínima en el empujón ~~despectivo~~ al cuerpo de alguien a quien se considera simple obstáculo.

Se trata, pues, de decirnos el “cómo” y el “cuánto” propios de la personalización –o, lo que es lo mismo, de la impersonalización– en el caso de la relación entre el médico y su paciente; más precisamente, del modo como adquieren realidad social ese

“cómo” y ese “cuánto”, porque el estudio de su consistencia propia corresponde en rigor al segundo apartado de esta conclusión.

Reduciendo las cosas a esquema, y no considerando sino el modo ideal del acto médico —el que se realiza cuando el enfermo y su sanador se hallan solos y frente a frente en el consultorio de éste—, pienso que el proceso de la actividad clínica, que verdadero “proceso” es siempre el llamado “acto médico”, puede ser visto como una sucesión de tres fases o etapas: una en que es máxima la personalización del enfermo, y correlativamente la del médico; otra en la cual, técnicamente instalado el sanador en la “neutralidad emocional” que su oficio exige, debe moverse entre la personalización y la impersonalización de la realidad del paciente; ~~según lo que ambas tienen que ser en la relación médica;~~ otra, en fin, en la que de nuevo debe hacerse más intensa esa personalización. Explicaré sumarisísimamente lo que con todo esto quiero decir.

- a) El enfermo se encuentra con el médico. Conózcale de antemano o véale por vez primera, el médico, para quien el paciente es ahora un individuo humano con nombre propio, empieza su diálogo con éste. Cada clínico tiene su peculiar manera de iniciarlo; pero hasta el momento en que el enfermo, respondiendo a las preguntas del médico, comienza a actuar como testigo de sí mismo —qué molestias le han llevado a la consulta; desde cuándo las padece, etc.—, y por tanto a verse a sí mismo como objeto cognoscible, y en definitiva a impersonalizarse, hasta ese momento, ~~sin dejar de ser uno médico y enfermo el otro,~~ ambos son ante todo personas mutuamente abiertas, hombres que ~~entre sí~~ se presentan [uno a otro] su respectiva realidad; bastante más, desde luego, en el caso del [paciente] ~~último~~. Por supuesto que no son amigos en trance de hacerse confidencias estrictamente personales. Desde la menesterosidad [en] a que le ha [puesto] ~~llevado~~ su dolencia y desde su mayor o menor confianza en quien va a prestarle ayuda técnica, el enfermo se muestra a sí mismo —presenta [al médico] la realidad de su persona— respondiendo a las preguntas que le hacen y teniendo en cuenta muy en primer término lo que a su menesterosidad y a sus esperanzas concierne. Por su parte, el médico deja traslucir lo que él es —salvo fugacísimas, menudas, ocasionales y en modo alguno necesarias efusiones extratécnicas— desde su personal instalación en el rol que a su profesión corresponde. Con todo, éste es un momento en el cual la personalización del nexo interindividual domina sobre la impersonalización; especialmente, debo repetirlo, en el caso del paciente. Así lo revelará el carácter del lenguaje, más coloquial y menos médicamente tecnificado que en la siguiente etapa del proceso; porque el enfermo no habla aún de su digestión o de su piel, sino de sí mismo. Sin dejar de ser médica y cuasi-diádica, la relación se aleja de ser meramente dual.
- b) Mediante sus preguntas, el médico hace que el enfermo se mire a sí mismo, se objective; por tanto, que en alguna medida se impersonalice. Más que de sí mismo ahora habla de sus digestiones o del cambio de coloración de su piel; esto es, de la digestión o del color de la piel [“en su realidad”], “en” él

mismo. Poco más tarde, el clínico ausculta el tórax o palpa el abdomen de su paciente. ¿Qué pasa ahora en la relación médico-enfermo? Contando lo que pasa “en” él mismo, el enfermo se impersonaliza más o menos. Auscultándole el tórax o palpándole el abdomen, el médico le reduce por unos instantes a ser un objeto sonoro o ~~o~~ un objeto resistente; por tanto, le impersonaliza con explicitud mayor. Bajo forma de objeto de un recuerdo de su propia vida (“Desde hace tantos meses me duele el estómago cuando tengo hambre”) o de objeto de la presión manual a que se le ha sometido, ~~la~~ ~~realidad~~ del enfermo no deja de ser en sí misma ~~una~~ realidad personal, desde luego, pero se muestra [como realidad] impersonalizada ante el médico que [le] ~~la~~ contempla. Es ahora cuando tiene su máxima razón de ser la gnoseología de la clínica científico-natural. Al clínico no debe entonces importarle “quién es” el hombre a quien escucha o palpa, sino “qué es” lo que escucha o lo que palpa.

¿Quiere esto decir que en la exploración clínica es y debe ser total la impersonalización del paciente? Palpar clínicamente un abdomen, ¿es y debe ser una faena por completo equiparable a la palpación de un odre para saber si contiene vino o aceite? En modo alguno. Si la palpación abdominal es en verdad correcta, tres razones se concitarán para que dicha equiparación no deba ser hecha: 1^a. Que la intención básica del acto médico –en el médico, ayudar a otro hombre; en el enfermo, ser ayudado por otro hombre– pone en “potencia próxima de personalización”, si se me permite decirlo así, a todo lo que dentro de él se diga o se haga. 2^a. Que, en otro lugar he puesto en evidencia –y como por lo demás, aunque no lo piense de manera clara y distinta, todo buen clínico sabe–, nunca será correcta una palpación clínica si no comienza siendo “caricia-para-el-otro”; lo cual en cierta medida la personaliza⁴⁸⁴. 3^a. Que cualquier dato obtenido por el médico en su relación clínica con el paciente sólo alcanza la plenitud de su significación cuando aquel sabe tener en cuenta lo que dicho dato es para la persona del enfermo, si es que directa o indirectamente llega a conocerlo; lo cual presupone una relación que, sin dejar de ser médica, ya es netamente interpersonal. Incluso la ocultación deliberada de un dato exploratorio, que siempre es y tiene que ser “ocultación-para-[alguien] éste”, lleva consigo una explícita o implícita personalización del paciente de que se trate. [Tanto más evidente será ésta, como es obvio, durante la exploración del psiquismo y en las curas psicoterápicas].

Cuando de tal modo se realiza, la actividad clínica es un bien gobernado movimiento entre la impersonalización y la personalización del enfermo por parte de quien le explora y trata. Toda la segunda etapa de la relación médica –en rigor, casi la integridad de ella: desde el comienzo de la

⁴⁸⁴ Laín introduce la siguiente referencia en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: Para todo cuanto a esta conclusión atañe, de nuevo remito a mis libros *La relación médico-enfermo* y *La medicina actual*, así como a *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, 2^a ed. (Salvat, Barcelona, 1961).

exploración hasta el término de la prescripción terapéutica–, así tiene configurada su estructura y su dinámica.

- c) Llega por fin el momento en que el paciente se presenta ante el médico para comunicarle el resultado de la cura a que fue sometido; y ~~la relación entre ambos~~ aunque tan diferente de la que se estableció el día de su encuentro, de nuevo se hace máximamente interpersonal [la relación entre ambos]. La mejoría que el paciente ha experimentado, si tal ha sido el caso, es “de él” y “para él” y sólo viéndola así podrá entenderla y valorarla rectamente el terapeuta. Nuevamente el lenguaje gana coloquialidad y pierde tecnificación: la persona del enfermo prevalece sobre la impersonalización médica de su enfermedad, y sólo procurando que así sea y obrando en consecuencia será médicamente correcto el acto de devolverle a la vida en el mundo.

2.- Deliberadamente he referido mi [anterior] descripción a la forma ideal del acto médico: un enfermo ante un médico en el interior del consultorio de éste, [y] sin la menor limitación del tiempo de la entrevista. Que tal [posibilidad] ~~case~~ tenga a veces plena realidad factual, y que esta realidad sea, a su modo, ~~también~~ social, no sólo diagnóstica o terapéutica, es cosa obvia. Pero la realización técnica y social de dicho acto se halla sometida a multitud de condicionamientos, y estos influyen de muy diverso modo, tanto sobre la dinámica de la personalización y la impersonalización del enfermo, como sobre la figura que de hecho adopta la socialidad de la asistencia. Bajo tres epígrafes pueden ser sinópticamente ordenados: actitud del enfermo, actitud del médico, marco e intención de la relación terapéutica.

- a) La actitud psicosocial del paciente frente a su dolencia y, por consiguiente, frente al cuidado técnico de ésta, es lo que sociológicamente suele denominarse “rol del enfermo”; en el sistema de Parsons, el conjunto de las expectativas a que le somete la sociedad en torno y su modo de responder ante ellas. Cuatro son para Parsons, como sabemos, las líneas en que a este respecto se ordena la disposición de la actual sociedad civilizada: [la sociedad] exime al enfermo de [sus] responsabilidades sociales, admite que él no puede curarse por sí mismo, le exige la voluntad de sanar y le impone el deber de buscar ayuda técnica. De su actitud ante este tácito código ~~y de su respuesta a él~~ depende por una parte la conducta de la sociedad para con él, y por otra –añado yo– una previa postura suya ante la mayor o menor personalización de su relación con el médico. El esquema de Parsons, valioso sin duda, es desde luego discutible; y en lo que a nuestro problema atañe, deficiente. La exención de responsabilidades sociales presenta indudables matices, incluso en grupos humanos relativamente pequeños y homogéneos. Otro tanto puede decirse, sobre todo en el caso de los modos neuróticos de enfermar, respecto a la común admisión de que el enfermo no puede curarse a sí mismo y a la exigencia [en él de una] ~~de su~~ expresa voluntad de sanar. Pero hasta haciendo caso omiso de estas y otras restricciones y

salvedades, es evidente que en lo tocante a la cuestión que ahora nos ocupa, la dinámica de la personalización y la impersonalización del enfermo en su relación con el médico, ese esquema no pasa de ser el cuadro social en que se inscribe el hecho decisivo: la índole de los motivos por los cuales el paciente se ha resuelto a buscar ayuda médica. De ellos depende en primer término su parte congrua en la modulación del acto asistencia.

Tales motivos pueden tener su más importante titular en el mismo enfermo (cuando es él quien por sí mismo decide ponerse en manos del médico), en quienes más inmediatamente le rodean (cuando llama al médico bajo la presión de estos) o en la sociedad, en el conjunto de “los otros” (cuando el puesto que en ella se ocupa y los deberes que ese puesto impone son la principal instancia para que tal ayuda sea recabada). Al enfermo, por otra parte, puede moverle, como de ordinario accede, el deseo de sanar; mas también es posible que su máximo interés consista en lograr un diagnóstico satisfactorio, en “saber lo que tiene”, o que a través del médico persiga un “refugio en la enfermedad”. Es preciso asimismo tener en cuenta que el médico a quien se recurre puede ser uno muy determinado, o el que entonces se halle al frente de la institución asistencial elegida, o uno cualquiera, el que por azar [esté] ~~se halle~~ más próximo. A todo lo cual hay que añadir, recuérdese lo dicho en páginas anteriores, la influencia que [sobre] la actitud del enfermo ante su enfermedad y ante el médico tenga el nivel social en que ese enfermo viva, el grupo sociocultural a que pertenezca y el modo como su socialización haya tenido lugar. Hasta para estar enfermos, deja algo en nosotros, en efecto, la índole del proceso por el cual llegamos a ser miembros de nuestro grupo social.

Operando dentro de las cuatro expectativas, ya formalmente sociales, que integran el esquema de Parsons, todos estos motivos psicológicos y psicosociológicos condicionan desde el enfermo la dinámica de la personalización y la impersonalización en el curso de la relación médica y contribuyen a una posible tipificación antropológica de ésta. He aquí un campo de trabajo para los clínicos seriamente interesados por los entresijos de su oficio.

- b) Como el enfermo, el médico tiene su rol social. La sociedad, en efecto, espera o exige de él que atienda técnicamente al paciente que solicita su ayuda, que guarde el secreto profesional, que declare oficialmente la existencia de tal o cual caso de enfermedad, si ciertos imperativos sanitarios o judiciales así lo exigen, que mediante la expedición del oportuno certificado exima al enfermo de sus deberes sociales y, para volver a la construcción de Parsons, que cumpla como de él se espera las cinco pautas de la acción social (*pattern variables*) por este sociólogo discernidas; esto es, que [en su práctica] proceda con neutralidad afectiva, orientado hacia la colectividad, regido por el universalismo, atenido al rendimiento social, [libre de toda] ~~sin~~ acepción de personas y con estricta especificidad funcional, [en tanto que médico]. Pero dentro de este cuadro formal de expectativas y obligaciones, el médico condiciona el grado y el modo de la personalización del paciente según sea su manera de ser persona (seguridad

o efusividad de su ánimo, carácter imperativo o suave, etc.), según su manera de ser médico (suficiencia técnica, vocación por la clínica o carencia de ella, intereses que en su ejercicio principalmente le muevan: la ciencia, el lucro, la voluntad de ayuda, el puro deber funcional) y, en determinados casos, según su ~~personal~~ a ocasional disposición ante el paciente a que ha de atender. En suma: también desde el médico puede tipificarse psicosocialmente, en cuanto a la dinámica de la personalización y la impersonalización, la relación entre él y el enfermo.

- c) Hay que considerar, en fin, el marco de la relación médica y la intención [objetiva] de ésta; [es decir, lo que con la asistencia al enfermo se pretende, independientemente] ~~objetivamente considerada, es decir, mirada con independencia~~ de lo que en ella puedan poner [su] ~~la~~ persona [y la] del médico. ~~y la del enfermo~~. El marco, con sus distintos modos de publicidad: consultorio privado, consultorio público, [ambulatorio de un seguro médico], sala hospitalaria, quirófano, campo de batalla, prisión, etc. La intención: total curación del enfermo, alta condicionada por [el puesto] ~~la función social~~ que [este] ~~el enfermo~~ desempeña [en la vida pública] o por la actividad social que [en ella] cumpla (gobernante, cabeza de familia obligado al sustento de ésta, [obrero en tal o cual situación laboral] soldado en el frente de combate, etc.). Puramente social y también susceptible de tipificación, surge así toda una serie de condicionamientos del grado y el modo de la personalización del enfermo ante el médico.

3.- Aunque de manera muy sumaria, hemos visto en qué consiste la personalización [y la socialización] de los dos partícipes de la relación médica. ~~y cómo esta peculiar apertura de la persona se realiza socialmente. Para hacerlo,~~ Nos hemos atendido exclusivamente [, para hacerlo,] a lo que la medicina dice o podría decir acerca de tal relación. Pero el problema no es sólo médico, es también sociológico; lo cual nos plantea la cuestión de si la actual sociología ofrece o no ofrece cuadros conceptuales idóneos para ordenar cuanto la medicina por sí misma dice. Faena de sociólogos, sólo en parte cumplida por los esquemas de Talcott Parsons y apenas tratada en la abundante literatura sociomédica de los últimos decenios. Habrá que intentar una aproximación a ella, después de examinar [concisamente] ~~sumariamente~~ el segundo de los términos de nuestro tema.

II. La comunidad en el subsistema social de la medicina; la varia relación [entre el] ~~del~~ acto médico, ~~en tanto que~~ particular especie de la vinculación interhumana, ~~y en cuanto actividad que acontece socialmente, con el modo~~ [y la visión comunitaria de ésta.] ~~comunitario de esa vinculación.~~

Dos notas integran, como sabemos, la noción sociológica de “comunidad”: ~~una peculiar~~ ~~modalidad~~ [el modo] de la convivencia y [la] ~~una determinada~~ configuración espacial [del grupo] ~~de ésta~~. Veamos cómo se realizan médicamente una y otra.

1.- En cuanto que polarmente contrapuesta a la relación societaria, la relación comunitaria se caracteriza esencialmente por la acusada personalización de quienes en ella participan. En aquélla predomina abiertamente la impersonalización; en ésta la personalización. Toda una serie de momentos psicosociales –la afectividad, la frecuencia [y la llaneza] del trato, la índole del lenguaje, los gestos, etc.– da realidad concreta y expresión visible, por tanto sociológicamente investigable, a ese carácter esencial; otra serie de motivos socioculturales –tradiciones comunes, creencias comunes, etc. – le sirve de tácito apoyo.

Pues bien, atribuyendo condición comunitaria a la relación médica, cuando en ésta se hace máxima la personalización del enfermo, inmediata y necesariamente se imponen las siguientes observaciones:

- a) La comunidad convivencial de la relación médica no es nunca un estado habitual en la existencia de los convivientes, es siempre un proceso, en cuyo curso va oscilando de ~~un~~ modo más o menos pautado la proporción mutua entre la personalización y la impersonalización. Más aún: por inexcusables razones técnicas y éticas, esta última debe ser siempre muy considerable, [incluso] ~~hasta~~ en la práctica de la exploración psíquica y de la psicoterapia. Tan pronto como se haga genuinamente interpersonal, la transferencia psicoterápica será viciosa; siendo “tal médico”, el médico deberá ser siempre “un psicoterapeuta”; siendo “tal paciente”, nunca el enfermo dejará de ser “un paciente”.
- b) Salvo en los casos de psicoterapia de grupo –e incluso [en estos], apurando el análisis–, en estos, la relación comunitaria entre el médico y el enfermo siempre es dual: siempre cobra realidad entre la individual persona del médico y la individual persona del paciente. Como sabemos, el modo genérico de esa relación –a su lado, el consejo y el acto educativo– es la cuasi-díada; una cuasi-díada en la cual la máxima personalización [debe] corresponde[r] ~~a uno de los miembros de ella,~~ [siempre] al enfermo. La comunidad médica, en suma, está necesariamente constituida por una sucesión de relaciones comunitarias, uno de cuyos partícipes, el médico, es siempre el mismo.
- c) Por las razones técnicas y éticas antes aludidas, la [realización] ~~relación~~ concreta y la expresión visible de la relación médica comunitaria –afectividad, trato, lenguaje, gestos, etc.– se hallan siempre condicionadas por la intención diagnóstico-terapéutica que desde dentro la[s] preside.
- d) La peculiar comunidad sucesiva que ahora estudiamos no se apoya en tradiciones o en creencias comunes. La universalidad y la no acepción de personas, diría Parsons, pertenecen al modo como el médico debe cumplir las “pautas variables” de su acción social; en consecuencia, su cuasi-diádica relación comunitaria no variará, en principio, cualesquiera que sean las creencias y las tradiciones de [sus] ~~los~~ pacientes. Una salvedad debe ser hecha: ~~sin embargo:~~ para que en nuestra sociedad sea verdaderamente satisfactoria la vinculación entre el médico y el enfermo, éste deberá poseer una mentalidad

[suficientemente] ~~mínimamente~~ “científica” y, por tanto, máximamente exenta de creencias mágicas y supersticiones “irracionales”⁴⁸⁵.

2.- A la vida en comunidad pertenece también el momento topográfico o espacial. No es ajena a tal exigencia la vinculación médica comunitaria. Ahora bien, es preciso discernir en ella varios tipos principales.

- a) Una red de conexiones relativamente fija, incluida dentro de un núcleo comunitario –la aldea de las descripciones de Tönnies, el “grupo primario” de Cooley– [~~bien delimitado espacialmente~~] ~~espacialmente bien delimitado en el espacio~~. Tal es el caso de la relación entre el médico de aldea y su clientela. Tomada en su conjunto, esa relación se nos muestra, en efecto, como la reiteración del contacto asistencial entre un solo médico y la serie de los pacientes a que éste haya de asistir; relación integrada en la vida general y cotidiana del núcleo comunitario, y a la vez superpuesta a ella.
- b) Una red de conexiones actuales o potenciales, también relativamente fija, dentro de una agrupación social en cuya constitución predominan las relaciones societarias, en el restricto sentido con que Tönnies las entiende. Desde un punto de vista sociológico, no es otra la realidad [espacial] de la asistencia al enfermo en la gran ciudad, cuando el médico tiene en ésta una clientela más o menos estable y acotada.
- c) Más que una red, puede en otros casos tratarse de una irregular sucesión de conexiones asistenciales, en las cuales uno de sus puntos extremos es constante, el médico, y el otro variable, el enfermo. Un fichero de historias clínicas, unos hilos telefónicos y los diversos pacientes que por esos hilos son citados en el consultorio ~~del médico~~, dan ahora su realidad espacial a la siempre cambiante comunidad de las relaciones médicas. No es otro el caso de los clínicos que no hacen visitas a domicilio y no atienden un servicio hospitalario.
- d) Podemos concluir, pues, que la configuración espacial de la comunidad médico-enfermo oscila entre dos modos típicos, polarmente contrapuestos entre sí: el “recinto” y la “red”. Actúan con arreglo al primero los médicos que sólo trabajan en su consultorio; proceden conforme al segundo los que únicamente practican la asistencia domiciliaria. Entre esos dos polos se halla la espacialidad asistencial de los centros hospitalarios, a la que tan abundante literatura sociológica viene siendo consagrada desde hace algunos lustros; y comprendiendo en su seno, naturalmente, sus hospitales propios, también el conjunto de las actividades que realizan los distintos servicios médicos – ambulatorios, residencias, visitas a domicilio, etc.– de los seguros sociales de enfermedad. Recuérdese lo dicho en páginas anteriores. Aparece así ante nuestros ojos un amplio campo de la realidad medico-sociológica –el vario

⁴⁸⁵ Laín introduce la siguiente aclaración en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: Quede intacto el problema de la relación psicoanalítica. Esta, ¿podrá ser eficaz si el paciente no acepta como buenos los presupuestos antropológicos del psicoanálisis?

condicionamiento de la personalización del enfermo en su doble vinculación [social] ~~comunitaria~~: con las diversas personas que médicamente le atienden y con los demás enfermos, puesto que con ellos convive— sólo incipientemente estudiado hasta hoy por los médicos y los sociólogos.

III. Como colofón de este apartado, formularé las principales cuestiones y los principales conceptos que a mi modo de ver pueden discernirse en la nascente sociología médica de los binomios individuo-sociedad y persona-comunidad.

1.- Frente a la realidad social de la vinculación médica, la personalización y la impersonalización son conceptos necesarios, pero no suficientes; no sólo porque en la realización concreta de una y otra es preciso distinguir grados, también porque es ineludible discernir modos. Uno de ellos es, en efecto, el [terapéutico] ~~médico~~, específicamente configurado por las notas siguientes: 1ª. La personalización concierne principalmente a uno de los dos miembros del conjunto dual, el enfermo, y es técnicamente suscitada y gobernada por el otro, el médico. 2ª. Junto a ella tiene que operar siempre, también técnicamente regida, la impersonalización diagnóstico-terapéutica de la realidad del paciente. 3ª. Su contenido debe afectar muy en primer término a la actitud del enfermo ante sí mismo, en tanto que tal enfermo, o ante algunos de los momentos que la enfermedad y el tratamiento puedan ofrecerle (síntomas, fármacos, intervenciones quirúrgicas, etc.). La del enfermo es, pues, una personalización que podríamos llamar “específicamente regional”; y en consecuencia, así [es] también es la especial comunidad que entre él y su sanador crea el acto médico.

2.- La espacialidad del grupo comunitario adopta ahora dos formas típicas, polarmente contrapuestas, el “recinto” y la “red”; entre ambas se hallan las que con su diversa arquitectura ofrezca [o suscite] el “centro hospitalario”; y desde todas ellas se establecen las varias relaciones que vinculan entre sí la actividad médica y el cuerpo social, tanto en la llamada “medicina liberal” como en la totalmente socializada.

3.- Sobre la relación del enfermo como persona y sobre la conversión de la relación médica en comunidad influye [poderosamente] ~~en no escasa medida la estratificación de~~ la sociedad en que una y otra acontezcan. Cuando en esa sociedad haya clases, según éstas; cuando no haya clases pero sí ordenación ascendente de privilegios, conforme a ella. Lo cual no quiere decir que sea en los niveles más altos de la sociedad, [hállese en] ~~sea~~ la clase o en el privilegio la causa de tal elevación, donde la personalización y la condición comunitaria de la asistencia médica más fácil y favorablemente se [establecen] ~~establezcan~~; porque si bien es cierto que en ellos es más personal y más solícito el cuidado del paciente, también lo es que a ellos corresponde la máxima frecuencia del tipo humano, a la vez caracterológico y sociocultural, que Riesman denominó *inner-directed*, “intradirigido”: el hombre que sólo a sí mismo quiere atenerse para hacer su vida y el más resistente, por lo tanto, a la apertura hacia el médico. Mas también en los estratos socialmente inferiores, tan sumisos antaño a la autoridad técnica

del terapeuta, han surgido, con el establecimiento de los seguros sociales obligatorios, dos inéditos escollos para una correcta realización de aquéllos: la conciencia a veces levantisca y querulante del derecho a una buena asistencia médica ~~–incuestionable como tal derecho–~~ y ~~–derecho~~ que hoy [ya] nadie niega ~~ya–~~ y las corruptelas a que en los grupos sociales moralmente deficientes pueda conducir la práctica de la medicina socializada. Menesterosidad y deseo de sanar en el enfermo, competencia técnica y buen carácter en el médico; tales son y serán siempre los más eficaces presupuestos para el logro de una optima relación entre ellos.

4.- Esa doble realización, la del paciente como persona, y la de la relación médica como comunidad, no sólo tiene suelo y marco en el cuerpo social; también en la situación histórica. Con su dinamismo propio, la historia es, en efecto, el camino por el cual puede hacerse mejor o peor la asistencia al enfermo, y no sólo porque históricamente progresa más o menos la eficacia de los recursos diagnósticos y terapéuticos. De ahí el carácter ético-social de la praxis médica en su conjunto y la existencia en ella de responsabilidades bastante más amplias que las habitualmente descritas en los manuales de deontología.

II MEDICINA Y FILOSOFÍA

Desde Bernheim y Freud hasta hoy mismo, la paulatina “introducción del sujeto en medicina” y el consiguiente descubrimiento de la condición interpersonal y comunitaria del acto médico han tenido relación más estrecha y patente con las disciplinas estrictamente antropológicas –psicología, antropología filosófica– que con la sociología propiamente dicha. En el caso de Freud y sus seguidores, esa relación ha mostrado ante todo carácter psicológico; en el de V. von Weizsäcker y los suyos, antropológico-filosófico; entre los cultivadores americanos de la patología psicosomática, la psicobiología de la relación cuerpo-alma ha sido la disciplina dominante. Es curioso, por ejemplo, que en la Alemania de los años 1925-1935 no se produjera una aproximación metódica entre la medicina sociológica de Grotjahn y la entonces naciente medicina antropológica; el agudo opúsculo de V. von Weizsäcker *Soziale Krankheit und soziale Gerundung* distó mucho de haber logrado esa meta. Sólo la fina y alertada sensibilidad del historiador de la medicina H.E. Sigerist, primero en Leipzig, luego en Baltimore, percibió [entonces] la necesidad de enlazar [unitariamente] la antropología, la sociología y la historia para dar cuenta total del acto médico. No puedo abordar aquí tan vasto problema; debo ceñirme [a la fracción] ~~al área~~ de éste acotada por el título del libro. Apoyado en las exposiciones precedentes, intentaré señalar algunas de las líneas en mi opinión más centrales y más prometedoras para un estudio médico-sociológico-filosófico de la conexión entre la persona y la comunidad.

I. Sea nuestro punto de partida la amplia teoría de la persona humana expuesta en la Primera Parte. De ella voy a recoger tan sólo dos de sus notas esenciales. El hombre

se realiza como persona –realiza [biográficamente] su radical y constitutiva personabilidad– cuando se autoposee, cuando posee como suya su propia realidad, precisamente en tanto que realidad; y va progresivamente actualizándose como tal [persona] en el ascendente proceso real que expresan las palabras “me” (me duele), “mi” (mi dolor) y “yo” (yo sufro mi dolor). Diciendo conscientemente “yo”, el hombre afirma del modo más enérgico la condición personal de su realidad, el hecho de ser “relativamente absoluto”. A lo cual debe añadirse que ésta autoposesión tiene en su base la impresión física de la realidad propia y [que] se realiza factualmente por cuádruple vía, la inteligencia, el sentimiento, la voluntad y la praxis.

Pero el hombre no está solo; está con “lo otro” y con “los otros”. Pues bien; conviviendo con otro como él, un individuo humano se realiza plenamente como persona en un doble acto: reconociendo el carácter autoposesivo de la realidad personal de ese otro y dándose a él efusivamente y en realidad. Es el momento en que lo “mío”, lo real y verdaderamente “mío”, se hace a la vez “tuyo” y “nuestro”. La mutua entrega de dos personas como tales personas, [esto es] sin que ninguna de las dos pierda su propia, íntima, e inamisible mismidad, constituye el segundo ápice –paradójicamente, misteriosamente complementario del primero– de la realización personal del hombre. En aquél, el hombre afirmaba la realidad de su persona diciendo “yo”; en éste la afirma dándola en alguna medida a otro para constituir con él, en el sentido más fuerte del pronombre, un “nosotros”.

Obviamente, la concreción factual de estos dos actos muestra según los casos figura diversa: puede ser más o menos consciente o inconsciente, envolver distintos contenidos, ajustarse a tal o cual mecanismo psico-orgánico, experimentar este o el otro condicionamiento social. Pero cualquiera que sea su realidad empírica, siempre en ella ~~para ser completa~~, habrá afirmación autoexpresiva de la propia mismidad y donación efusiva de uno mismo al otro. Se trata ahora de ver cómo esto sucede en la relación médica.

Puesto que en el ~~caso del~~ enfermo son mucho más patentes las cosas, comencemos por un caso. La afirmación autoposesiva queda en él netamente manifiesta en todos los niveles de realidad y de expresión cuando, hablan de su enfermedad y de sí mismo, dice al médico “*me duele el estómago*”, “*mi dolor de estómago*” y “*yo siento un dolor de estómago*”; o bien, si este trance llega a presentarse, cuando le comunica la interpretación de que su dolencia él mismo ha forjado: “*yo pienso que...*”. ¿Puede sostenerse, en cambio, que en la relación del enfermo con el médico haya una donación efusiva de sí mismo? ¿Acaso no ha acudido a él ~~precisamente~~ para recibir su ayuda, y sólo para esto?

En efecto. El enfermo no puede dar al médico –ni a nadie– su dolor, su molestia o la angustia que le produzca su estado, porque todos estos sentimientos personales, “suyos”, son rigurosamente intransferibles. El dolor de la enfermedad es “un dolor de cada uno”, ha escrito agudamente el médico argentino Osvaldo Loudet. Si el componente psíquico de la enfermedad no fuese más que el conjunto de tales vivencias, nunca se haría genuinamente personal la relación médico-enfermo y siempre sería enteramente correcta la concepción científico-natural de ella. Acontece, sin embargo, que el paciente, precisamente en tanto que persona, adopta una determinada actitud

frente a su dolencia; más aun, que la consideración de esa actitud por parte del médico puede ser importante en algunos casos –en principio, en todos– para perfilar el juicio diagnóstico o para matizar la conducta terapéutica. Es entonces cuando se lleva a ser realmente interpersonal la vinculación entre ambos.

La actitud del paciente ante su dolencia –cómo la entiende, cómo se enfrenta con ella– puede ser afectiva o interpretativa; sólo sobre la base de esa afección o de esa interpretación alcanzará forma operativa dicha actitud; sólo entonces “hará” algo el enfermo respecto de su enfermedad, además de “sentir” y “pensar” lo que ésta es y significa para él. El momento afectivo de la actitud del paciente puede revestir múltiples formas: la enfermedad como carga, como peligro, como liberación, etc. A su vez, también el momento interpretativo puede ser muy diverso, bien en cuanto a su orientación –la enfermedad como absurdo, como castigo, como prueba, como desafío–, bien en cuanto a su estructura y complejidad. Toda una serie de sutiles cuestiones psicológicas, históricas y sociológicas quedan en este aserto planteadas; volveré sobre alguna de ellas⁴⁸⁶. Lo que por ahora importa es advertir que cuando el enfermo comunica esa actitud suya al médico da cumplimiento efectivo a los dos actos de la realización de la persona que antes he consignado, la autoposesión y la donación efusiva.

Respecto de la afirmación autopositiva se sí mismo, nada más evidente; recuérdese lo que acabo de decir acerca del “me”, el “mi” y el “yo” [en el sentimiento de enfermedad]. ¿Será posible, en cambio, sostener que en tal comunicación se produce también una donación efusiva? Pienso que sí. El enfermo busca desde luego ayuda en quien va a tratarle, y si de veras confía en él y en la medicina, desde luego espera lograrla. Para esto principalmente, unas veces de manera espontánea, otras a instancias del médico, hace saber a éste lo que para él es y significa su propia [dolencia] enfermedad. Pero además de pedir ayuda cuando así habla, el enfermo “se da” a su sanador, da algo de su persona a la persona de éste. De varios modos: primero, porque es algo de sí mismo lo que entonces expresa y entrega; segundo porque, si él es un paciente correcto, [no solo procederá así con el propósito] ~~así procederá no sólo con la íntima intención~~ de ayudarse así mismo, también [con la intención] de ayudar al médico a que entienda mejor su enfermedad; tercero, en fin, porque no es cosa infrecuente –sutileza, ~~sin duda~~, pero indudable realidad– que en el fondo de su dolor o de su angustia sienta esta delgada y secreta distinción: haber sido señalado, ennoblecido por una aflicción que no merecía. ¿Acaso estar enfermo no es, entre otras cosas, sentirse dolorosa y secretamente “superior”? ¿Acaso [la conciencia de] tal “superioridad” no puede ser secretamente donada, regalada?

Menos claras son las cosas en el caso del médico, porque este debe en todo momento actuar ante el enfermo según las pautas correspondientes al rol social de su profesión; por tanto, impersonalizándose, mostrándose no más que como [“un”] gastroenterólogo, [“un”] ortopeda o [“un”] psicoterapeuta, [no como tal persona]. Pero no faltaran ocasiones –a veces, comunicando al paciente algo de lo que piensa acerca de la

⁴⁸⁶ Laín introduce la siguiente aclaración en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: Remito de nuevo a mis libros anteriormente citados; y además, al estudio “La enfermedad como experiencia”, recogido en Ocio y trabajo –(Madrid, Revista de Occidente, 1960).

enfermedad de éste; a veces, mediante la abismal profundidad comunicativa del silencio— en que la relación entre ambos sea genuinamente interpersonal, además de ser técnica. [Más precisamente, en que la misma técnica diagnóstica y terapéutica exija del médico cierta personalización]

Volvamos ~~de nuevo~~ al problema de la relación personal del enfermo durante su relación con el médico. La enfermedad, lo repetiré [de nuevo] ~~una vez más~~, no es un simple “quiste vital”, a un tiempo extraño y molesto, en la trama decurrente de la biografía de quien la padece; mientras dura, es más bien un componente de su vida, algo con lo cual tiene que contar él para, como sea, ir existiendo en el mundo; más [aún] cuando [su] ~~la~~ dolencia llega a hacerse[le] crónica. Con arrolladora genialidad, aunque tal vez sin advertir plenamente la total significación de lo que entonces pensaba y hacía, así comenzó a verlo Sigmund Freud, allá por 1889-1892; y toda la ulterior orientación de la medicina que más tarde llamaremos “psicosomática”, “personalista”, “biográfica”, “dialógica”, “cortico-visceral” o “antropológica” —pluralidad de nombres que sólo por sí misma revela el *status nascens* de la realidad nombrada— no ha sido otra cosa, en el fondo, que la prosecución y la ampliación de ese inicial hallazgo freudiano. Neurótica o no, la enfermedad humana es *siempre* un evento de la vida personal del enfermo, y como tal debe ser entendida y tratada por el médico. Y puesto que la enfermedad, orgánica o funcional, neurótica o no neurótica, es *siempre* alteración del cuerpo de quien la padece, su personalización consistirá a la postre en la conversión de la ambigua alteridad [habitual] del propio cuerpo —sano o enfermo, mi cuerpo me es a la vez y oscilantemente momento de “lo mío” y momento de “lo otro”— en “propiedad” o “suidad” genuinamente personales. En suma: cuando se hace auténticamente interpersonal su relación con el médico, el paciente está “personalizando” su propio cuerpo, “apropiándose” de modo personal.

Seis son las vías principales por las que el cuerpo puede incorporarse a la vida personal de quien le llama “suyo”; puede ser, en efecto, conjunto de instrumentos, fuente de impulsos, carne expresiva, [origen] ~~causa~~ de sentimientos, realidad simbólica, límite y peso. Pues bien, [a través de todas o de] ~~por todas o por~~ alguna de ellas acontece, así en estado de salud como en estado de enfermedad, esa plena incorporación [de su realidad] a la persona de su titular. No puedo estudiar aquí los varios modos de éste proceso psico-orgánico, ni los varios mecanismos por cuya mediación se realiza⁴⁸⁷. Diré tan sólo que esto es lo que está sucediendo en el organismo y en la psique de un enfermo cuando se hace real y verdaderamente interpersonal su relación con el médico.

Observemos ahora la estructura de la realidad que estamos estudiando. En [el] ~~su~~ fundamento [de esa realidad], dos individuos humanos que [muestran ser] ~~se actualizan como~~ personas según los dos actos en que primariamente se realiza la condición personal del hombre: la afirmación autoposesiva y la donación de sí mismo al otro. En [la] ~~su~~ más concreta y visible apariencia [de ella], un médico y un enfermo cuya mutua relación cuasi-diádica, técnicamente impersonalizada de ordinario, se hace de cuando en cuando genuinamente interpersonal; proceso en el cual ambos partícipes medicalizan, si

⁴⁸⁷ Laín introduce la siguiente aclaración en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: Algo he dicho acerca de uno y otro tema en mi ya citado libro *La medicina actual*.

se me admite el vocablo, los dos actos cardinales de la persona. Y entre el fundamento y la apariencia de la relación médica, dando cauce convivencial a aquel, condicionando el contenido y la figura de ésta, las múltiples instancias sociales que han sido apuntadas o descritas en las páginas precedentes. Completando desde nuestro particular punto de vista la concepción filosófica-sociológica de la persona y la comunidad antes bosquejada, otra más compleja y más concreta, a la vez, filosófica, sociológica y médica, queda esbozada ahora. Dentro de la cual, me atrevo a pensar, caben todas las visiones “personalistas” de la medicina, desde la implícita de Freud hasta la explícita de von Weizsäcker, y todos los saberes factuales y doctrinales de la sociología médica, desde los médico-sociales de Grotjahn hasta los sociológicos-médicos de Parsons. Veamos si acontece otro tanto con el segundo de los términos de nuestro tema: la comunidad.

II. Filosóficamente, comunidad es un modo de la vida en común, al cual, en cuanto que la realidad humana es material, pertenece como nota constitutiva, la espacialidad; sociológicamente es la realización social de dicho modo de la convivencia, dentro de un espacio determinado; médicamente, [en fin], la vinculación interpersonal entre un médico y un enfermo, socializada y espacializada conforme a la singular circunstancia en que se realice. Ahora bien: ¿en qué consiste real y verdaderamente el modo comunitario de la vida en común?

“En la afirmación de las otras personas como personas –se dijo en páginas precedentes–, la socialidad cobra otra forma distinta: se convierte en comunión personal, en comunidad. La comunidad del ser humano toma también un carácter propio: es un positivo proceso de personalización. Personalización no equivale a espiritualización, ni a crecimiento intersubjetivo, etc. Personalización supone afirmación del propio carácter absoluto en lo que tiene de absoluto, afirmación de la propia realidad como propia, afirmación de la propia intimidad; y todo ello ocurre en la afirmación del carácter absoluto de la otra persona, en la afirmación de su realidad como suya, en la afirmación de su propia intimidad. No puede darse la propia afirmación sin la afirmación de los demás, que están dentro de mí como personas que no se confunden con la mía, y que al ser afirmadas como personas reafirman mi propia realidad personal y mi propio ser absoluto... Es en este aspecto de la dimensión social del ser humano, en su aspecto de comunalidad reduplicativamente personal, donde se da el pleno reconocimiento del otro y donde alcanzan su posibilidad real el amor y la amistad. El amor y la amistad recogen en plenitud todo el proceso de unidad, de liberación y de libertad que empuja a la naturaleza, que se hace presente en la dimensión animal del hombre, que se hace realidad en el animal de realidades, que se hace sociedad en el cuerpo social y que se hace comunión personal en la mutua entrega de dos personas que integralmente se entregan como personas. En la entrega personal mutua, lo que se entrega es todo; pero el todo de la entrega estriba en el carácter propio, íntimo y absoluto, bien que siempre en comunión, de aquél que se entrega personalmente”.

En la relación genuinamente comunitaria un hombre se afirma a sí mismo como persona afirmando como persona al otro, y afirma personalmente al otro afirmándose

personalmente a sí mismo, lo cual no podría suceder si ese hombre no entregase al otro algo de su realidad más propia, por tanto de su propia intimidad; y cuando la comunión personal se hace amistad y amor, entonces es cuando todo esto acontece del modo más íntegro y puro. Pero, ¿cómo puede un hombre entregar a otro su propia intimidad? Y, sobre todo, ¿cómo todo esto puede producirse, si efectivamente se produce, en la relación entre un médico y su paciente?

A mi modo de ver, la respuesta a la primera interrogación debe ser ordenada en varios puntos sucesivos:

1.- La donación efusiva de la propia intimidad sólo puede realizarse idóneamente mediante la confianza, y ésta es comunicación al otro y para el otro de algo que uno considera personalmente suyo; de algo muy “de uno mismo”, aunque a veces no sea la realidad de uno mismo la materia [principal] de lo confiado. La confianza exige, por tanto, la utilización del signo expresivo, el cual, según los casos, podrá adoptar formas muy distintas entre sí: la palabra, el gesto, el silencio.

2.- Cuando va a ser objeto de confianza, lo confiado se actualiza expresa y expresivamente en la conciencia del confidente; sólo haciéndose de alguna manera conscientes [–su otra cosa es la autointerpretación–] pueden ser comunicados a otro los contenidos del inconsciente personal.

3.- Puesto que lo que llamamos “conciencia” no es sino uno de los modos – el modo “consciente” – de la constante actividad psico-orgánica de la persona, tal actualización no puede ser otra cosa que íntima ejecución mental y afectiva de aquello que voluntariamente se va a confiar; lo cual se actualizará luego en la conciencia del otro como la consecutiva ejecución íntima del contenido de la confianza recibida. Durante ésta, uno se realiza pensando y sintiendo lo que [entonces] confía, y el otro, a su vez, pensando y sintiendo lo que le es [entonces] confiado. Desde el punto de vista psico-orgánico y operativo, la confianza es, pues, co-ejecución mental y afectiva del [particular] contenido de conciencia a que se refiera.

4.- No basta esto. La confianza, en efecto, no llega a serlo plenamente sin la aquiescencia íntima de quien la recibe; por tanto, sin que el otro crea que lo que yo le he confiado es para mí verdad real. No se trata de que el otro esté aceptando como verdad lo que objetivamente sea en verdad aceptable; trátase, como acabo de decir, de que acepte que eso es “verdad para mí”: que yo le soy realmente sincero, que real y verdaderamente le estoy entregando a él mi propia intimidad. Hay tres niveles en el [hecho de] creer lo que a uno le comunican: el nivel del “lo creo” (“creo lo que oigo, porque esto que oigo es objetivamente creíble”), el nivel del “te creo” (“creo lo que oigo porque me lo dices tú”) y el nivel del “creo en ti” (“estoy seguro de que, para mí, tú eres y serás siempre benevolente y sincero”). Si la

coejecución del otro no es creyente, y si esta creencia suya no alcanza, por lo menos, el segundo de esos tres niveles, el del “te creo”, no puede decirse que entre el otro y yo exista una comunión personal realmente merecedora de ese nombre.

5.- ~~En el orden de la realidad~~, esa creencia [que expresa] del “te creo” instala a los dos miembros de la comunión “en” [una misma realidad – aquella de que la verdad creída sea “verdad real” – y a través de ella en la realidad a secas]. ~~una misma verdad, y a través de ella “en” la realidad de que tal verdad sea “verdad real”~~. La comunión personal es una explícita co-implantación de dos personas en la realidad, a través de dos modos coincidentes de vivirla; y puesto que cada hombre, quiéralo o no lo quiera, lleva “dentro de sí” a los demás hombres, esa co-implantación bipersonal e interpersonal es, también, [al menos] en potencia y en posibilidad, [radicación] genéricamente humana. Por muy privada que nos parezca, algo afecta a la humanidad entera, cuando es recta, cualquier relación ~~rectamente~~ amistosa.

6.- Como la creencia del “lo creo”, la del “te creo” exige la credibilidad de lo creído; pero así como la credibilidad propia de aquella tiene un carácter puramente lógico-objetivo, la credibilidad propia de ésta es de orden personal-real. La proposición que enuncia una persona es creíble por la eficacia de un razonamiento convincente; éste [se hace] es entonces el *praeambulum fidei*. Bien otro es el caso en la génesis del “te creo”. Antes, incluso, de enunciarla [su proposición], la persona que [la] enuncia ~~una proposición~~ es ahora creíble por la virtud de su previa conducta con los otros, y muy en especial con aquel que llegado el momento haya de recibir la confidencia; conducta cuya capacidad suasoria será tanto mayor cuanto más abnegada y habitual sea la entrega de su titular en beneficio de quienes le rodean, comenzando, como es obvio, por el que personalmente ha de creerle. Ahora el *praeambulum fidei* no es un razonamiento convincente de “mí” inteligencia discursiva, sino [mi experiencia de] la abnegación benevolente ~~de la conducta~~ del otro.

7.- La entrega de la propia intimidad a otra persona es y no puede no ser un acto íntimo, tanto por la zona de la realidad personal de que procede lo entregado, como por la no-publicidad inherente a toda comunicación más o menos próxima a la confidencia. Pero no por no ser estrictamente social [pierde su condición] ~~deja de ser~~ genéricamente humana y se queda en [ser] mero hedonismo diádico la relación entre persona y persona. Lo dicho en los dos párrafos precedentes muestra cómo la rectitud de toda relación bipersonal lleva consigo, más o menos importante, más o menos visible, una referencia real de su propia realidad al bien común de los hombres. Nacida sobre el suelo de la sociedad, la recta relación comunitaria reobra

meliorativamente sobre ella; tal es la vía de su oculta, pero esencial conexión con la moral pública. “El ejercicio cada vez más rico de la comunión personal –hemos leído en la Primera Parte– deja a los hombres en mejor disposición para trabajar por una sociedad más humana. Como contradistinta de la comunidad, la sociedad no podrá ser nunca, y no es necesario que sea, formal y reduplicativamente personal. Le basta con ser humana y humanizadora”⁴⁸⁸.

¿Cómo todo esto puede [suceder] ~~producirse~~ si efectivamente [sucede] se ~~produce~~, en la vinculación diagnóstico-terapéutica? No [parece oportuno] ~~debo~~ repetir aquí cuanto acerca de su preponderante impersonalización y su episódica personalización ha sido dicho en páginas anteriores. Algo, sin embargo, debo añadir: que, aún siendo episódico, cuando ese giro personalizador de la vinculación médica llega a producirse –y [si la] ~~en una~~ asistencia [es] correcta, así [acaecerá] ~~sucedará~~ en la gran mayoría de los casos–, él es el que formaliza *toda* la relación entre el médico y su paciente y, por lo tanto, el que engloba y ordena cuanto [en ella] sea y tenga que ser impersonalización técnica. ~~en el curso de dicha relación~~. Un timpanismo de Skoda nunca dejará de ser un fenómeno perfectamente explicable por las leyes de la acústica y uno de los signos físicos –en consecuencia, objetivos e impersonales– del derrame pleural; pero [cuando sea] ~~como~~ dato perteneciente a una exploración clínica no rutinaria ni perezosa, quedará englobado y ordenado, como timpanismo de Skoda “de este” peculiar proceso morbosos y “de este” [singular] paciente, en la realidad de una vinculación médica interpersonal y en la historia clínica en que el curso y las vicisitudes de tal vinculación [sean] ~~son~~ técnicamente relatados.

Bien observada la relación entre el médico y el enfermo, en ella [aparecen médicamente] ~~se verán~~ cumplidos los siete puntos que en el proceso de la comunión personal [acabo de consignar] ~~acaban de ser consignados~~. Veámoslo. La comunicación interpersonalizadora es siempre en aquélla más o menos confidencial, y con su simple existencia así lo declara el llamado “secreto médico”. El mecanismo propio de dicha comunicación es la coejecución expresivo-receptiva de un contenido de la conciencia del enfermo o del médico; que ese contenido no pase de ser simple actitud afectiva del paciente ante su dolencia, o que en otros casos sea verdadera interpretación, bien del enfermo, bien del terapeuta, no es cosa que quite validez al aserto precedente. Para que tal coejecución sea médicamente eficaz, sus dos agonistas deberán creerse mutuamente; conforme al esquema del “te creo” actúan, en efecto, el enfermo y el médico. ¿Acaso en la actividad técnica de éste no tiene cierta parte la creencia, allende cuanto en

⁴⁸⁸ Laín introduce la siguiente aclaración en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: acerca de estos siete puntos, véanse mis libros *Teoría y realidad del otro*, *La relación médico-enfermo y Sobre la amistad* (Madrid, revista de Occidente, 1972).

ella [haya de ser y] sea percepción sensorial y raciocinio? La relación médica, en fin, no deja de ser genéricamente humana [bajo su] ~~por el hecho de ser estrictamente~~ bipersonal y cuasi-diádica [realidad concreta]. A ella pertenece, es cierto, el secreto médico, mas también esta tópica y certísima expresión: “La experiencia obtenida en el caso de usted, podrá luego ayudar a otros enfermos”; en definitiva –supuesta la semejanza en el mundo de enfermar–, a cualquier enfermo.

III. Por razones sólo metódicas, los dos [parágrafos] ~~párrafos~~ anteriores han expuesto separadamente cómo la teoría filosófica de la personalización y la de la convivencia comunitaria o comunión personal pueden ser aplicadas al problema de la relación médica, para esclarecerlo desde su fundamento; pero la personalización del convivente humano y su vinculación comunitaria con otro se corresponden esencialmente entre sí, porque no son sino dos aspectos de uno y el mismo proceso, y esto ha hecho que ambas exposiciones se solaparan [mutua y] constantemente. Ya sin necesidad de apelar a tal escisión metódica, más aún, con plena conciencia de la esencial complementariedad de ambos procesos, diseñaré en sus líneas generales la teoría que nos permite entenderlos en el caso que ahora nos importa: la vinculación comunitaria entre la persona del enfermo y la del médico.

1.- Constitutivamente abierto a los demás hombres, el individuo humano se encuentra con ellos desde que viene al mundo; primero, cuando es niño, [para] ser como ellos, luego para formar los diversos grupos en los cuales y con los cuales hace su vida. Ser hombre, en suma, es convivir. Aunque a veces, como Robinson, mire uno en torno a sí y no vea ni pueda ver a nadie. Más aún: aunque empeñadamente quiera uno buscar el aislamiento y la soledad. ¿No es respecto de los otros como uno está solo? Una interrogación surge al punto: si vivir humanamente es con-vivir, ¿cuál es, bajo las diversas formas que de hecho adopte, la estructura real de ese “con”? Dicho de otro modo: ¿en virtud de qué un hombre está y vive realmente con los demás hombres?

Primera y obvia respuesta: el individuo humano coexiste y convive humanamente [con los otros] en virtud de su propia realidad; poniendo en juego, por tanto, los dos momentos que unitariamente constituyen esa realidad suya: ser miembro de una especie biológica, con todas las notas psico-orgánicas que esto lleva consigo, y ser persona, sustantividad que se realiza a sí misma según los dos actos cardinales de la personalización antes descritos: la autoposesión y la autodonación. Puesto que el hombre es *siempre y simultáneamente* animal y persona, *siempre y simultáneamente* vivirá como animal y como persona con los demás hombres. Ni en los momentos más sublimes de su existencia, el éxtasis místico o la creación intelectual o artística, deja de ser animal, ni en las actividades más vegetativas de su naturaleza, la digestión o la respiración, deja de ser persona. En lo cual va implícito algo sobremanera importante: que siendo en

todo momento animal y personal, la realidad del hombre puede actualizarse de un modo más o menos animal y más o menos personal.

Dejemos de lado los modos y los grados de la animalización; consideremos tan sólo los grados y los modos de la personalización. El hombre, en efecto, puede ser persona im-personalizando más o menos, poniendo reducidamente en acto o dejando implícita la inamisible condición personal de su realidad. Pues bien: como persona que en medida mayor o menor se im-personaliza sin proponérselo, porque así lo exige entonces el mundo habitual de [su] ~~la~~ convivencia, así vive el hombre en sociedad. Vivir socialmente es vivir im-personalmente; en ocasiones de la manera más acusada, cuando el socio, el individuo humano en tanto que miembro del cuerpo social, sin mayores consecuencias para éste puede ser sustituido; en otros casos con menor rigor, cuando ~~uno~~ actúa ~~en la sociedad~~ llevando adscrito a su persona su nombre propio.

Hay sociedades y grupos sociales sumamente impersonalizadores; aquellos en los cuales la ingeniosa frase de Ortega contra la insostenible doctrina [del “alma social”] ~~L’âme sociale~~ –“La sociedad, esa gran desalmada”– se cumple al pie de la letra. Hay por otro lado sociedades y grupos sociales que fomentan la efectiva [y explícita] personalización de quienes los componen. Pero por muy férrea que sea la presión anonimizadora de una sociedad, nunca dejarán de existir en [su cuerpo] ~~ella~~ resquicios para una comunicación [netamente] personalizada, por tanto formalmente personal, de quienes en ella viven. “Nunca habrá fábrica ni oficina – escribió bellamente Martin Buber– entre cuyos tornos y mesas no pueda nacer y alzar su vuelo una sobria y fraternal mirada de criatura, que sea el signo y la garantía de una creación en camino hacia su fin verdadero”. Y cuando esto acontece, cuando dos hombres se encuentran entre sí como personas, no simplemente como miembros o piezas de un cuerpo social, un nuevo modo de la vinculación interhumana surge y prevalece: la relación interpersonal *stricto sensu*, la convivencia en comunidad o [en] comunión, la vida comunitaria o comunitiva.

No debo repetir aquí cuanto sobre el tema de esa relación ha sido dicho en páginas precedentes. Quiero limitarme a consignar que ~~según lo dicho~~, el término “comunidad” puede ser legítimamente usado en los cuatro siguientes sentidos:

- a) La comunidad, modo de vivir en que, tratándose mutuamente, dos persona se realizan como tales; por consiguiente, pasando del orden modal al orden real, la realidad bipersonal que están constituyendo quienes así conviven. Cuando la mutua apertura y la mutua entrega son especialmente grandes o intensas –esto es: cuando la comunidad dual se hace muy estrecha, y por tanto diádica–, tal comunidad debe ser llamada “comunión”; con lo cual se eleva a “comunitivo” el modo comunitario de la convivencia. Así acontece en la confianza verdaderamente amistosa.

- b) La comunidad, modo de vivir habitual y colectivo, en el cual, por la índole del fin [que] comunitariamente [persiguen] ~~perseguido por~~ sus partícipes, puede hacerse especialmente frecuente la vinculación interpersonal, aunque ésta no llegue a ser estrictamente comunitiva. Tal es el caso cuando hablamos de la “comunidad” de los inquilinos de una casa, ~~de~~ los usuarios de un canal de riego o ~~de~~ los miembros de un mismo grupo religioso.
- c) La comunidad, conjunto de las personas que de este modo conviven. Tales personas, en efecto, constituyen un grupo, además de realizar interpersonalmente –con mayor o menor frecuencia, de uno [o de] ~~u~~ otro modo– su mutua relación. Puede así hablarse de la comunidad de los componentes de un país o del género humano, en tanto que reales partícipes en el común destino de todos que [en el primer caso] es la historia nacional, ~~en un caso~~, y la historia universal en el [segundo] ~~otro~~. Un [delicado] ~~arduo~~ problema: ¿hasta qué punto es o puede ser “comunitaria” la relación entre un hombre del siglo XX y el hombre de Neanderthal, o incluso entre un habitante de Tarifa y otro de Mondoñedo?
- d) La comunidad, ámbito espacial: aquel en que residen personas cuya convivencia, por el simple hecho de su habitual [y reducida] circunscripción, favorece mucho la frecuencia de las relaciones formalmente interpersonales. Por ejemplo: la aldea A, en cuanto que “comunidad” de los vecinos que como suya la habitan. Con lo cual ya estamos pasando del fundamento filosófico a la determinación sociológica de la realidad que conjuntamente forman [la comunidad y] la persona. ~~y la comunidad.~~

2.- Ahora nuestro problema se estrecha y concreta. Se trata, en efecto, de entender y describir con precisión –recogiendo, por supuesto, ideas anteriores– cómo esa realidad y los conceptos filosóficos que a ella se refieren, cobran perfil empíricamente observable cuando se hacen objeto de una ciencia positiva, la sociología.

Tomado en su conjunto, el saber sociológico actual ha desconocido la noción de persona, al menos en la tradicional acepción filosófica del término, y ha restringido el área semántica de la noción de comunidad, ~~en cuanto~~ [por]que habitualmente la ha entendido como grupo social más o menos bien delimitado en el espacio. Desde el fundamento filosófico de nuestra reflexión, examinaremos sumariamente este doble proceder restrictivo de los sociólogos.

Cierta secreta justificación real tiene ese olvido –en mi opinión, casi siempre indeliberado– de la noción de persona. Al menos, cuando el sociólogo no habla del sujeto último de la acción social –del individuo, porque a su realidad hay que llegar [siempre] en sociología, aunque doctrinariamente se afirme la prioridad del

“orden social”–, sino de la acción social en sí misma. Considerada en su realidad propia, la relación interpersonal, en efecto, no es social, sino trans-social, y por tanto rebasa el marco de la sociología *stricto sensu*. Un coloquio [puramente] ~~estrictamente~~ confidencial entre dos amigos transcurre dentro de la sociedad a que ambos pertenecen, pero en el rigor de los términos no es un acto social. Ejecutar acciones genuinamente sociales es siempre vivir [de manera] más o menos impersonal, y así lo ve el sociólogo, aunque en sus descripciones no [quiera emplear] ~~emplee~~ este término. Pero [la] ~~esta~~ relativa justificación de su olvido queda enteramente invalidada por tres hechos ineludibles:

1º.- La sociedad es el suelo sobre que surgen o de donde nacen las relaciones formalmente interpersonales; más aún, hay modos de la vida social que favorecen este nacimiento, en contraste con otros que lo dificultan. Un estudio de la sociedad no será, [pues] ~~más~~ completo, si no la considera *también* desde este punto de vista; razón por la cual el problema de la interpersonalidad, aunque la realidad de ésta sea últimamente trans-social, no debe ser ajeno a la sociología.

2º.- Nota constitutiva del nexo social es la mayor o menor impersonalización de quienes por él están vinculados. En consecuencia, un análisis exigente de la realidad propia de dicho nexo no será posible sin tener en cuenta, úsese o no se use el término “persona”, la condición personal del individuo humano. No referida a la “personalización” trans-social –esto es, al modo de vivir que [la socialidad] ~~ella~~ sólo defectivamente realiza– la “im-personalización” social nunca podrá ser bien entendida.

3º.- Desde su esencial trans-socialidad, la relación interpersonal refluye siempre de manera más o menos visible sobre la sociedad en que acontece. Considerada en sí misma, la actualización confidencial de una relación amistosa es, [desde luego,] un acto trans-social; pero no hay amistad que por sus consecuencias no se socialice [de un modo o de otro]. No sólo se tipifican las sociedades por la mayor o menor facilidad con que desde su suelo nacen las relaciones interpersonales; también por los efectos de la refluencia operativa de ésta sobre el cuerpo social. Complementario del anteriormente consignado, he aquí otro hecho que obliga al sociólogo a tener muy en cuenta la noción de persona.

La sociedad, en suma, es a la vez marco, suelo, pábulo, conjunto de modos deficientes y terminal cuenca receptora de las relaciones interpersonales; por tanto, de la realidad que conjuntamente forman la persona y la comunidad. Con otras palabras: vista desde la relación interpersonal, la sociedad –previa siempre a dicha relación y siempre envolvente de ella– condiciona en forma varia su realización factual, su figura y su modo.

Condiciona en primer término la facilidad o la dificultad de su aparición, y por tanto su frecuencia. No pocas veces he tenido que aludir a este importante hecho sociológico, tan finamente descrito por Simmel al estudiar la génesis de la sociedad contemporánea.

Condiciona la sociedad, por otra parte, la espacialidad del ámbito en que la comunión personal se realiza, tanto en lo que atañe al lugar propio de esa realización, como en lo concerniente al marco que la ha hecho más o menos fácil. Según sea la sociedad en torno, así serán los lugares en que puedan encontrarse y convivir los amigos y los enamorados; basta comparar a este respecto, para advertirlo, el Londres Victoriano con el Londres actual, o el Madrid de la Regencia con el de hoy. Más estudiada por los sociólogos ha sido la segunda forma que adopta esta determinación espacial del vínculo comunitario o comunitivo. ¿Qué es, si no, la “comunidad” –la *Gemeinschaft* de Tönnies, la *community* de los [autores] anglosajones– en la literatura sociológica? Ciertamente, no sólo un espacio social y urbano en tal o cual forma acotado; también un determinado y habitual modo de convivir. Pero el modo de la convivencia no es siempre formalmente comunitario en las “comunidades” de la sociología; ni siquiera en las aldeas de población más coherente y homogénea dejan de existir entre los vecinos relaciones impersonalizadas, sociales. Más aún: la convivencia interpersonal en dichas “comunidades” será, según los casos, meramente comunitaria o genuinamente comunitiva. Bien o mal circunscrito en el espacio, siempre el pequeño mundo de las comunidades sociológicas es a la vez, desde el punto de vista de las relaciones humanas que en él se establecen, puramente social, laxamente comunitario, estrechamente comunitario y genuinamente comunitivo; con lo cual, espacial o topográficamente considerado, ese pequeño mundo viene a ser un ámbito en cuyo interior puede ser y llega a ser más frecuente el modo interpersonal o trans-social de convivir. Mayor frecuencia de la relación estrictamente comunitaria; en cuanto al modo de convivir en su recinto, sólo esto es lo que en verdad caracteriza a la comunidad sociológica. El mismo resultado a que antes llegamos examinando los diversos sentidos posibles del término “comunidad”.

Condiciona la sociedad, en fin, los motivos, los contenidos y [los] modos de la relación interpersonal. No es necesaria la lente de la investigación sociológica para descubrir que esos tres momentos de la convivencia entre persona y persona cambian con el tipo del mundo social en que ésta se produce. ¿Qué no nos diría a este respecto un examen comparativo de los motivos, los contenidos y los modos de la relación amistosa o amorosa en Nueva York, en Moscú y en Nueva Delhi?

En resumen: trans-social en su esencia, la comunidad interpersonal queda condicionada por la sociedad en la múltiple forma que acabo de consignar. Desde este punto de vista debe ser estudiada por la sociología.

3.- Por ser animal su realidad, el individuo humano enferma a veces y puede enfermar siempre. Por ser personal esa realidad suya, sus enfermedades, aun cuando siempre radicales en su biología, por tanto en su organismo, afectan siempre de un modo o de otro a la totalidad de su persona. Por ser convivencial la existencia de los hombres, la enfermedad de cada uno está a la vista de quienes lo rodean según lo que ella es: afección biológico-personal del individuo que la padece. Por ser asistencial la condición humana, las enfermedades son siempre atendidas con un propósito de ayuda⁴⁸⁹. Por ser social e históricamente variable, en fin, la convivencia entre los hombres, cambia según las situaciones histórico-sociales el modo de tal atención. Se trata ahora de saber cómo en nuestra situación, esto es, en la actual configuración histórica de la sociedad occidental, sea capitalista o socialista su signo, se hace personal y comunitaria la asistencia al enfermo.

Lo ya expuesto nos permite advertir que, a este respecto, en la relación médica se implican unitariamente los tres momentos siguientes:

1º.- La impersonalización del enfermo consecutiva a la tecnificación de su asistencia. Apenas convertido el oficio de curar en *tekhne iatriké*, un autor hipocrático afirmará que la “sensación del cuerpo”, lo que en el cuerpo del paciente perciben los sentidos del médico, debe ser para éste el canon de su saber, y sobre tal fundamento se ha constituido luego [la] medicina científica occidental. Más tarde, a partir del siglo XVII, el conocimiento de la enfermedad se instrumentaliza más y más; tanto, que en ocasiones queda reducido a ser un conjunto de cifras y de trazados gráficos. No hay duda: la técnica médica impersonaliza al enfermo.

2º.- A la impersonalización técnica se suma, fundiéndose con ella, la impersonalización social. Con esta expresión no me refiero tan sólo, ni siquiera en primer término, al hecho de que la asistencia médica esté hoy amplia o totalmente [colectivizada o] socializada y a las consecuencias negativas que respecto de la obligada consideración del paciente como persona [tal] este hecho haya podido tener. Mucho más generalmente, llamo impersonalización social a la que en la realidad personal del enfermo efectúa siempre cualquiera de los condicionamientos sociales –

⁴⁸⁹ Laín introduce la siguiente aclaración en el texto original manuscrito y en el texto mecanografiado: En rigor, siempre el espectáculo de la enfermedad produce en quien lo contempla un sentimiento ambivalente y ambivalente: la contemplación de un enfermo nos mueve a la vez a la ayuda y al alejamiento, y es nuestra libre voluntad la que nos inclina hacia la una o hacia el otro. Ordinariamente vence la inclinación hacia la ayuda, pero no siempre. Los *Kubu* de Sumatra abandonan a sus enfermos, el levita de la parábola del Samaritano pasó de largo ante el herido y muchas familias de enfermos mentales procuran alejarlos de ellas.

de lugar, de tiempo, de intención, de reglamentación, etc.— a que esté sometido el cuidado técnico de su enfermedad. El nexo social impersonaliza siempre, y la asistencia médica no es excepción a esta regla. No debo repetir lo que sobre el tema [he dicho] ~~se ha dicho~~ en las páginas precedentes.

3°.- Martín Buber llamó “punzada liberadora” a la que siente un hombre en su alma cuando, en medio del trato rutinario y mecanizado que hoy suele ser la vida con los demás, descubre que ha llegado a ser genuinamente interpersonal su relación con alguien. De repente, acaso sin otra comunicación que un cambio de miradas, un hombre que [para nosotros] no era sino “él” —el funcionario, el vendedor, un viajero en el mismo autobús— se nos convierte en “tú”, y en el seno de un mundo meramente social nace una islita auténticamente comunitaria. Pues bien, así acaece no pocas veces y así debiera acaecer siempre en la relación médica.

A través de todas las instancias impersonalizadoras, comprendidas las dimanantes del anonimato o del escaso prestigio de un posible medico-funcionario, el enfermo percibe que tiene ante sí un hombre, aquel que entonces le interroga, en cuya voluntad de ayudarlo con su técnica cree y no puede no creer. Médicamente, una “punzada liberadora” ha abierto su alma a la comunicación interpersonal, y por tanto a la vida comunitaria. Médicamente: esto es lo decisivo. Actos ulteriores, diagnósticos o terapéuticos, reforzaran y darán contenido a esta experiencia originaria. He aquí el desafío que la práctica responsable de su profesión propone día tras día al médico: lograr que esto le acontezca ante cualquier enfermo y justificar luego con su saber científico, su técnica y su humanidad la fe y la esperanza implícitas en esa “punzada liberadora” de su paciente.

No es el mismo el caso del médico, porque éste actúa y debe actuar profesionalmente; es decir, desde un determinado rol social. Pero si un clínico competente y sensible examina con atención la estructura de su decurrente relación con un enfermo bien diagnosticado por él y por él felizmente tratado, es seguro que descubrirá tres momentos en los cuales esa “punzada liberadora” —también médicamente realizada, aunque de modo distinto que en el caso del enfermo— habrá sido experiencia suya. Uno, el primero, cuando percibe la confianza del paciente en él, [precisamente en él]; en su persona de médico, en su personal realización del oficio de diagnosticar y curar. Otro, cuando vive la certidumbre de su diagnóstico como un conocimiento ~~es~~ de la enfermedad “de este enfermo”; lo cual no sería posible sin cierta comunicación de [aquel] él —la que sea, como sea— al paciente en cuestión. No comunicada y carente de intención de ayuda, la certidumbre de haber hecho un buen diagnóstico no pasa de ser hedonismo estético-intelectual, versión médica de un secreto narcisismo. Otro, en fin,

cuando comprueba la eficacia del tratamiento prescrito y da de alta al enfermo. Porque en la estructura psicológica del “dar de alta” hay a la vez un ver, un pensar y un creer que el otro ya está sano. “Doctor, me siento bien”, dice el hasta entonces enfermo; y el médico, además de ver y pensar que ese hombre ya sanó –más precisamente: apoyado en ese ver y ese pensar–, le cree, cree que [quien le habla siente] verdaderamente ~~siente~~ lo que dice, y da cima a su oficio con un acto de genuina comunión interpersonal. Como hay simuladores de la enfermedad, ¿no hay acaso “simuladores de la salud”?

IV. Aunque nunca deje de estar abierto a los demás, porque [tal] ~~esta~~ apertura pertenece constitutivamente a su realidad, es en soledad –en acompañada soledad, en invisible acompañamiento⁴⁹⁰– como el hombre ejecuta las hazañas en que de más alto modo se realiza la condición humana: la creación intelectual y artística, la autoinmolación heroica, las supremas experiencias religiosas. Pero tan pronto como esta realización de la propia persona deja de ser actividad íntima, ~~y~~ se convierte en bien comunicado y compartido. Ahora bien, esa comunicación y esa compartición pueden adoptar dos formas cualitativamente distintas entre sí: la comunitaria o interpersonal y la social o impersonalizada.

Genial o minúscula, idea de la “Novena Sinfonía” u ocurrencia [trivial sobre la apariencia de] ~~personal sobre~~ un viandante, una novedad ha surgido en el alma de una persona, Beethoven en el primer caso, Pero Grullo en el segundo. Poco más tarde, Beethoven comunica a su amigo su deslúmbrete idea, y Pero Grullo hace otro tanto con su ocurrencia modestísima. Tan diferentes por su contenido una y otra comunicación, ambas coinciden entre sí formalmente, porque las dos son actos interpersonales y comunitarios, acaso comunitivos.

A continuación –prescindamos del caso de Pero Grullo; *mutatis mutandis*, lo mismo podría decirse de él–, Beethoven da realidad musical a su idea, y la “Novena Sinfonía” puede ser escuchada y aplaudida por gentes que conocen o que no conocen a su autor. Desde el punto de vista de la convivencia, ¿qué es lo que entonces ha ocurrido? Dos cosas: 1ª. Que en cuanto la idea de Beethoven se ha hecho *opus operatum*, recuérdese lo dicho en la Primera Parte, los copartícipes de ella han experimentado un incremento y una elevación de su capacidad como receptores y gozadores de la belleza música; por tanto, que se ha producido un evento histórico. 2ª. Que en cuanto el conocimiento de la “Novena Sinfonía” ha adquirido pública difusión, varias o muchas personas que no se conocían entre sí, sin entre sí conocerse pueden relacionarse impersonalmente como miembros de una “Asociación de aficionados a la música de Beethoven”; en consecuencia, que se ha producido un hecho social.

⁴⁹⁰ “En la verdadera soledad –escribía Zubiri en 1931– están *los otros* más presentes que nunca...; la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse sólo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero” (*Naturaleza, Historia, Dios*, 5ª ed., Madrid, 1963, pág. 301).

La creación personal, la relación interpersonal, el evento histórico y el hecho social aparecen así ante nosotros como actividades integrantes de la vida intramundana de los hombres y descendientemente conexas entre sí, desde la primera hasta la última. Mas también puede tener sentido ascendente la conexión entre ellas. Piénsese, por ejemplo, que un grupo social, precisamente en tanto que social, puede incitar en quienes le constituyen la tendencia y la decisión a la comunicación amistosa, o bien promover actos personales de creación, capaces, como suele decirse, de “pasar a la historia”. Como se ve, pues, los actos sociales, los históricos, los interpersonales –comunitarios o comunitivos– y los de creación personal pueden influirse y comunicarse muy diversamente en la total dinámica del género humano.

Desde este punto de vista, ¿cómo podrá ser descrita la actual situación histórica? Es tópico repetir una gran verdad. “Tanto a través del Estado como a través de la sociedad, han crecido de tal manera –se afirma– las vinculaciones impuestas por el espíritu objetivo, para decirlo a la manera de Hegel, que apenas [tiene] ~~queda hoy~~ margen [propio] ~~para~~ la vida personal. A la vez que nos sirve, la técnica nos esclaviza. A la vez que hacen más segura y ordenada nuestra existencia, las ordenanzas administrativas nos encadenan. La ciencia se fabrica en equipo y por encargo. Se habla constantemente de que estamos llegando a una cultura del ocio, y a continuación se intenta planear racionalmente el contenido de éste. La amistad es sustituida por la pura camaradería, y las relaciones comunitarias y comunicativas, por la relación social”. Todo lo cual es verdad y gran verdad, pero no toda la verdad.

Vengamos a la única actividad humana que aquí [hemos estudiado con cierto pormenor: la asistencia técnica al hombre enfermo. En medio de tanta, tan arrolladora] y tan impersonalizante tecnificación de la medicina, ¿dejará de ser cierto que en nuestro siglo ha cobrado existencia –todavía incipiente, pese a la prolijidad de la literatura– una “medicina personalista” verdaderamente científica, y se ha visto en la personalización del enfermo un *desideratum*, casi siempre mal cumplido, eso sí, de la práctica médica más tecnificada? Y trasladando homológicamente esta novedad al resto de la existencia colectiva del hombre, ¿no es cierto también que no pocos de los rasgos de nuestro tiempo, algunos manifiestamente negativos, como el erotismo morboso y la droga, llevan dentro de sí un juicio estimativo y una aspiración: la idea de que la vida libre y personal es humanamente superior a la vida omnicalculada y omnirregulada; el ansia de un mundo en el cual la libertad, la solidaridad y la razón se aúnen más satisfactoriamente que ahora? A esa idea y a esta aspiración quisiéramos que sirviese nuestro libro.

FACSIMIL