

Gracia Guillén, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2010, 717 pp.

Introducción: 1. Los supuestos de una biografía; 2. El biografiador biografiado; 3. El enigma de la vida humana. Primera parte: Años de aprendizaje (1908-1936): 1. Los primeros años; 2. *Conversio fidei*; 3. *Conversio morum*; 4. Descubriendo el mundo; 5. Los males de la patria; 6. Tres maestros alemanes; 7. Tres maestros españoles; 8. Haciendo planes. Segunda parte: Heridas de guerra (1936-1956): 1. La generación de 1936; 2. La adhesión a Falange; 3. El «gueto al revés»; 4. Los valores morales del nacionalsindicalismo; 5. Cambio de planes; 6. El problema de España; 7. La medicina como problema. Tercera parte: Filosofía del hombre que cree, espera y ama (1956-1970): 1. La generación de 1956; 2. La experiencia originaria; 3. El imperativo de la comprensión; 4. Nueva analítica de la existencia humana; 5. Otridad, proximidad y amistad; 6. La comprensión de la enfermedad; 7. El gran teatro del mundo; 8. De la comprensión al diálogo. Cuarta parte: El espíritu de la transición (1970-1980): 1. Tiempo de transición; 2. De nuevo España; 3. Persona y comunidad; 4. Descargo de conciencia; 5. En este país; 6. La emancipación de la Historia de la medicina. Quinta parte: Cuerpo, alma, espíritu (1980-2001): 1. El último turno; 2. Estructura y dinámica de la realidad; 3. Con el cuerpo como guía; 4. Qué es el hombre. Final; Índice analítico y onomástico.

Discípulo de Laín Entralgo -a quien precisamente sucedió en la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense en 1979-, Diego Gracia es un referente internacional en el campo de la bioética, especialmente en Latinoamérica, donde ha sido investido como doctor *honoris causa* por varias universidades. Junto a su trabajo en dicho campo, Gracia viene desarrollando desde la Fundación Xabier Zubiri, de la que es director, una intensa labor de estudio y difusión en España de las tesis de Habermas y Guttman sobre la perfección de la democracia a través del método deliberativo.

De algún modo complementando la empresa iniciada en 2008 con la publicación de su libro dedicado a Zubiri [*Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Madrid, Triacastela)], con *Voluntad de comprensión* Gracia trata de desentrañar la trama interna que subyace bajo un periplo vital tan fructífero, y a veces tan tortuoso, como el experimentado por Pedro Laín Entralgo desde su *conversión* de 1925 en Burjasot, durante su primera juventud, hasta su muerte, acaecida en Madrid en junio de 2001. La constante de un cristianismo intenso e “intrínseco”, al cual permanecería fiel hasta el final de su vida, iba a actuar en Laín de motor y de fuente de inspiración de un itinerario político e intelectual marca-

do por el cambio y por la evolución, a través del cual sin embargo supo dar un ejemplo aún hoy vivo y actual -señala Gracia- de integridad personal y de firmeza en sus convicciones más íntimas.

Es en este aspecto crucial de la vida y de la obra de Pedro Laín donde hemos de situar el núcleo del documentadísimo estudio de Gracia. La imagen que dibuja en sus páginas el autor es la de un católico *muy poco convencional* -rasgo que Laín compartiría con otras figuras de su generación (Xavier Zubiri sin duda el de mayor peso)-, de un católico inquieto, nada conformista, situado permanentemente en una posición de diálogo abierto con la modernidad. O, quizás de manera más precisa, con *aquella* modernidad que en España, más que nadie, ofició de maestro introductor y de guía la personalidad egregia de Ortega. El diálogo lainiano con la modernidad -subraya el autor- nunca se presentó como un fin en sí mismo, sino que se concibió como el instrumento para la puesta al día del catolicismo español, para la transformación de la religiosidad de los españoles, para la liberación de la vivencia de la fe de los esquemas mentales tradicionalistas y de sus inclinaciones integristas y -en definitiva- para experimentar dicha vivencia a través de formas culturales e intelectuales más modernas y también más ilustradas.

Ortega no sólo ofició de introductor de Laín a la modernidad. En este punto también se erigió en referente y estímulo de otros católicos españoles. Del magisterio orteguiano también procedió la respuesta que se dio a la pregunta crucial acerca de qué significaba -y por lo tanto a qué obligaba- ser católico en un mundo moderno marcado por una profunda crisis de valores políticos y sociales. Para Laín, y para otros jóvenes católicos de su generación, la respuesta a esa pregunta fue siempre una y la misma, por mucho que ésta, en su *invariancia*, acabara asociándose a lo largo de su vida con diversas fórmulas. Para estos hombres, ser católico español, moderno, siempre actual y muy siglo XX, no significó otra cosa que hacer del catolicismo la fuerza espiritual con la que lograr que aquella España histórica, “llena de miserias y de injusticias, llegue a convertirse lo antes posible en la edad de oro en la que todos puedan vivir digna y humanamente.”

El encuentro de Laín con la potencia de la filosofía idealista alemana, con Heidegger y con otros, pero sobre todo con las tesis de Max Scheler sobre el destino nacional colectivo -un encuentro en el que el influjo de Ortega fue decisivo-, sin olvidar la fuerte impresión y sentimientos de empatía que en su ánimo (como en el de muchos otros jóvenes intelectuales católicos del momento) produjo la arrolladora potencia transformadora y unificadora del experimento

político y social del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán, llevó a Laín, al poco de haber estallado la guerra civil, a identificar su empresa de modernización cultural e ideológica del catolicismo español con la ejecución de una empresa de tono mucho más político y más marcadamente ideológica: contribuir en la retaguardia nacional al triunfo del movimiento que venía siendo liderado desde octubre de 1933 por otro scheleriano, el falangismo joseantoniano.

A partir de entonces -nos va describiendo el autor-, Pedro Laín, junto con otros jóvenes intelectuales católicos -el conocido como 'grupo de Burgos'-, se embarcó en la operación falangista de conquista política del nuevo Estado. Todo ello a fin de evitar que, en nombre de la defensa y restauración de la unidad católica de España, el nuevo orden político que se estaba configurando en la retaguardia se asentara en la neutralización de la extraordinaria potencia renovadora y transformadora del voluntarismo revolucionario del falangismo.

De esta manera, nos explica con gran acierto Gracia, leyendo a José Antonio a través del filtro de Scheler, así como deslumbrado por los prometidos pasos de unidad política y de cohesión social que pensaban se estaban dando en Italia y en Alemania, acabaron convirtiéndose en promotores de un experimento fascista español, al cual subordinar, y con el que dirigir, los sentimientos políticos-religiosos de cruzada avivados por la guerra a la realización de una única empresa, unitaria y jerárquica, de servicio íntegro y total a un Estado nuevo.

Como se ha apuntado, el sentido de empresa española de Laín y de su grupo, no sólo era político, también lo era intelectual, e incluso -más aún si cabe- moral. Eso tal vez explique que la falangistización total del Estado y de la entera sociedad española no se entendiera como un fin en sí mismo, por muy elevado que fuera -y de hecho lo fue- el grado de implicación que tuvieron con esa operación. En la contribución de los católicos a hacer realidad los fines utópicos del Estado falangista -una contribución que se deseó fuera colaboradora, pero que tampoco pareció importar que fuera por cooptación o por obligación-, los católicos españoles se encontrarían con el reto y el desafío que necesitaban para desprenderse del peso del tradicionalismo, y en su lugar dar paso a un catolicismo vital, creativo e inconformista, y -por eso mismo- renovado y actual, plenamente conectado con las demandas del tiempo histórico; un catolicismo conquistador, pero también un catolicismo sin complejos a la hora de comprender y de superar *dialécticamente* las razones del contrario.

Como recuerda Gracia, hasta mayo de 1941, a raíz del primer golpe de

gracia recibido por la operación falangistizadora del régimen de manos del Ejército y de la jerarquía eclesiástica, primó más en este grupo político-cultural la dimensión propiamente política de la empresa que la cultural, produciéndose justo lo contrario a partir de entonces, cuando ésta se puso en hibernación, en espera de que cambiaran las tornas y de que se dieran unas circunstancias más favorables para su reimpulso. Hasta 1945 esas esperanzas de cambio de circunstancias se pusieron en la eventualidad, cada vez más remota, de una victoria final del Tercer Reich en la guerra. Durante el período que siguió a la derrota del Eje pudo llegar a pensarse que el proyecto político-cultural falangistizador de estos católicos “tan poco convencionales” era ya cosa del pasado; que, tras la definitiva domesticación franquista de Falange -ya iniciada por José Luis de Arrese en 1941-, el único margen de maniobra que les quedaba consistía en resignarse a participar en el juego político del franquismo para convertirse, en el seno del Movimiento Nacional, en cauce y expresión de una sensibilidad cultural abierta e integradora, con la que servir de freno y contrapeso a los sectores más duros, cerriles, o con mayor capacidad de maniobra y de influencia, del integrismo católico español. Éstos -apunta Gracia- estarían personificados por el episcopado, por algunos grupos católicos (laicos o religiosos) y, de manera muy particular, por los monárquicos tradicionalistas del Opus Dei, los que -pensaba Laín- demostraban ser los más eficaces y los mejor organizados.

Sin embargo -y la argumentación que sigue plantea una cuestión capital en la evolución de Laín que Diego Gracia, a nuestro juicio, no acierta a valorar adecuadamente-, apenas transcurridos seis años del final de la segunda guerra mundial, cuando al calor del gobierno de unidad nacional de 1951, el nuevo titular de Educación, Joaquín Ruiz Giménez se decidió a jugar la carta falangista, y a rescatar a Laín y a su grupo de la marginación política en la que se encontraban (para integrarlos en la primera línea de influencia de su equipo), se pondría de manifiesto hasta qué extremo sus posiciones no se habían visto modificadas.

Si de lo que se trataba, con la formación del nuevo gabinete, era de incrementar al máximo los niveles de identificación de la sociedad española con el Estado -en especial la juventud universitaria (la más alejada y crítica con la dictadura)-, circunstancia que se entendió necesaria para afrontar de manera definitiva la institucionalización del régimen, a la vez que imprescindible para asegurar su pervivencia en las generaciones venideras, enseguida quedaría patente que la vía lainiana y de su grupo para asegurar lo logrado con la victoria

siguió siendo tan joseantoniana -y por lo tanto también tan exclusivista y a la vez tan dirigista y totalitaria- como lo había sido con anterioridad a 1941.

A pesar de las muchas vicisitudes acontecidas desde mayo de 1941, durante la década de los cincuenta, Laín seguía cifrando en el exclusivismo político y en el estatismo totalitario o pseudototalitario falangista, la fórmula más idónea para llevar a la realidad aquel mismo ideal que, ya a finales de los años veinte, había inspirado su vocación de intelectual católico y español comprometido racional y vitalmente con su tiempo. Y ese ideal no sería otro -desde unas perspectivas sucesivamente revisionadas lo sería siempre- que contribuir al alumbramiento de una nueva España unida, integradora y humanamente ejemplar.

A raíz de los sucesos acaecidos en la Universidad Central de Madrid en 1956, la célebre *rebelión de los estudiantes* de febrero de 1956 -señalados comúnmente en la historiografía como un punto de inflexión en la evolución del franquismo y que a su vez marcaron el fracaso de la operación Ruíz Giménez y de su equipo en Educación Nacional-, se iría produciendo un distanciamiento rápido y progresivo de Laín del régimen, y con él (y junto a él) también de otros intelectuales católicos renovadores. Un alejamiento que acabaría saldándose en un desenganche del falangismo y en un ingreso en la oposición, así como en un proceso de evolución política e ideológica y de ruptura intelectual y vital con anteriores puntos de referencia.

Como nos cuenta Gracia, la dinámica que se había instalado en el seno del régimen a resultas de lo que se percibió como un triunfo definitivo, y a todos los niveles, del integrismo católico contrastaba con los nuevos ideales de justicia y de libertad colectiva que los grupos más inconformistas de la juventud estaban encontrando en el marxismo. Si la continuidad del franquismo significaba el fracaso final de la vitalidad renovadora que había representado la Falange -o que ésta pudo haber representado-, entonces había que procurar que el inconformismo que inspiraba el socialismo marxista en lo más “granado de la juventud española” sirviera para hacer de los sentimientos de crítica y de ruptura con el franquismo una vía de transformación física y moral de España.

A partir de ese diagnóstico se iba a operar a lo largo de los años siguientes un proceso de cambio político, intelectual y religioso en el cual, junto a Laín, se vieron involucrados un conjunto reducido, aunque influyente, de amigos y de colaboradores.

Desde 1956, y hasta 1965, en el establecimiento de un diálogo y puntos de encuentro, con una nueva izquierda sobre todo universitaria, y más o me-

nos juvenil, seguiría perviviendo -si bien cada vez más aminorado- su anterior sentimiento de exclusivismo católico. Todavía seguían pensando que era a través de la espiritualidad católica como se podría eliminar o relativizar el esquema dialéctico de la lucha de clases propia del marxismo. De modo que sería, en cuanto que intelectuales católicos -esto era, servidores de una *verdad* humana y socialmente ejemplar-, como se podría hallar una síntesis superadora de las distancias que separaban a católicos y socialistas. El instrumento para lograrlo se fijó en el diálogo, en la comprensión mutua, y en el acuerdo conjunto de un consenso. Sin embargo esa relación dialéctica aún no se planteaba exactamente en términos de igualdad.

Como sostiene Gracia, la evolución, aunque en marcha, todavía no era completa. Su catolicismo, no les llevaba ya a separarse o a enfrentarse a los *otros*. Pero sí a distinguirse de ellos, y a situarse frente al *otro*, el socialista no católico, en un plano de superioridad moral e intelectual. Todo lo cual sin embargo no les impidió situar su militancia católica en un nuevo plano. Se seguían sintiendo, como antes, católicos no convencionales, pero sobre todo se sentían representantes de un catolicismo nuevo, etiquetable de abierto y de renovador, de democrático y de progresista, o simplemente de izquierdas.

Con el transcurso de la década de los sesenta, la posición religiosa e intelectual de Laín comenzaría -ya sí de manera abierta- a experimentar un corte cada vez más drástico respecto a las posiciones precedentes. En cierto modo se trató de un proceso de secularización creciente de éstas, lo que llevó aparejado una comprensión cada vez más abiertamente laica de la modernidad. Para el Laín de finales de los sesenta y de comienzos de los setenta, la cuestión ya no consistía en actuar como intelectual católico, sino simplemente como un intelectual comprometido con la difusión de una moral *íntegramente secular* de la comprensión y del compromiso con el otro, fundada en exclusividad en valores racionales. Desde el punto de vista político, dicho cambio comportó la aceptación plena del pluralismo como principio de convivencia nacional, a la vez que su religiosidad evolucionaba hacia una comprensión de la Fe cada vez más experiencial, intimista y subjetiva, alejada del plano de lo temporal y liberada de todo dogmatismo. Laín, en su cambio y evolución, personificaba la trayectoria seguida por los intelectuales críticos y renovadores de toda una generación, la suya.

Como tantas otras figuras de su generación, Laín mantuvo viva hasta el final su vinculación personal con el cristianismo. Pero éste, cada vez más -como acertadamente apunta Gracia-, iría adoptando unos tonos más protestantes y

menos católicos. También más alejados y enfrentados al catolicismo ortodoxo e institucional de la Iglesia oficial.

La mutación descrita debió mucho a la relectura de la que fue objeto Ortega a partir de la nueva singladura iniciada en 1956. Asimismo, fue un resultado de un contacto intelectual creciente con el catolicismo progresista de la época (sobre todo el francés); mientras que la decepción que le produjo un postconcilio que -pensaba- tanto contrastaba con la nueva Iglesia progresista que pareció anunciar el Vaticano II actuó de fuerte revulsivo en ese cambio.

En relación con lo dicho, concluye Gracia no sin alguna razón, al final Laín y quienes le siguieron, o sintonizaron con él en su largo periplo, acabaron contribuyendo a crear esa atmósfera de diálogo y de consenso que presidió el *espíritu de la Transición*. Pero, como el propio autor señala, la Transición hacia la Democracia para Laín no fue un fin en sí mismo, como tampoco lo había sido en su momento el Estado falangista. Ésta representaba la vía, el instrumento, para alumbrar aquella España ejemplar soñada por él desde su primera juventud. Aunque ya no cifraba en Falange, sino en el Socialismo Democrático, la fuerza que había de pilotar el país hacia esa desembocadura final, siguió manteniendo hasta el final de sus días la esperanza de que la llegada de esa edad de oro pudiera alguna vez producirse. En esto último no hubo cambio sino, todo lo contrario, continuidad. Como también continuidad hubo en su rechazo y oposición frontal del tradicionalismo católico representado, a su juicio, por la mayoría del episcopado español y por los grupos político-religiosos en lo que se había acabado asentando el franquismo.

Diego Gracia Guillén (1941). Realizó estudios de Magisterio y Derecho y a los 32 años consiguió ser notario. Discípulo de Laín Entralgo, al jubilarse éste en 1979, le sucedió en la cátedra de Historia de la Medicina. También ha destacado por su difusión de la obra de Zubiri, de quien fue amigo y también discípulo, desde la Fundación Zubiri, cuya dirección ostenta. Reconocido experto en bioética, entre sus obras cabe recoger: *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri* (1986); *Fundamentos de bioética* (1989); *Procedimientos de decisión en ética clínica* (1991) y *Como arqueros al blanco* (2004).

Álvaro Ferrary
Universidad de Navarra