

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Preguntas (sin respuesta) a Pedro Laín Entralgo

Autor: Kourím, Zdenek

Forma sugerida de citar: Kourím, Z. (2001). Preguntas (sin respuesta) a Pedro Laín Entralgo. *Cuadernos Americanos*, 5(89), 41-54.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XV, Núm. 89, (septiembre-octubre de 2001).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Preguntas (sin respuesta) a Pedro Laín Entralgo (15-II-1908 – 5-VI-2001)

Por Zdeněk KOUŘÍM*

HACE CINCO AÑOS escribí una carta dirigida al “profesor Pedro Laín Entralgo de la Real Academia Española”, pidiéndole contestar a algunas preguntas referentes a su obra, texto que quise después traducir y comentar para los lectores checos. Mi carta quizás nunca llegó a su ilustre destinatario o éste, ocupado por cosas más importantes, olvidó su existencia misma.

Cuando me llegó la noticia del fallecimiento de P. Laín Entralgo, volví a leer lo entonces escrito y me di cuenta que, tal vez, a pesar de su contenido inacabado, aquellas líneas podrían representar un testimonio sobre la vigencia y envergadura de su pensamiento, constituir un homenaje póstumo a la personalidad cuya huella espiritual quedará imborrable en la historia de la cultura, no solamente española, y eventualmente, también incitar al estudio más profundo de este legado intelectual.

Añado a mis antiguas cuestiones algunas nuevas (conservando la forma directa), ocasionadas por la lectura del libro *Qué es el hombre*,¹ en el cual culmina la reflexión de P. Laín Entralgo, reflexión que, supongo, no puede dejar a nadie indiferente.

El año pasado apareció en Praga la traducción checa de su libro *Enfermedad y pecado*. El “descubridor” de su obra fue probablemente el traductor J. Forbelsky, reconocido hispanista que —y eso hay que mencionarlo— terminó su trabajo ya en 1972. Pero la censura checoslovaca, la del país entonces “normalizado”, opuso, por razones político-ideológicas, el veto a la salida de este volumen (veto que no se reveló enteramente eficaz porque dicha traducción llegó después de todo a unos pocos lectores gracias a la edición clandestina en 1979).

La acogida de los críticos fue muy favorable; hablan de su libro como de “un momento importante de la antropología filosófica” y recomiendan su lectura como “necesaria”. Sin embargo, de sus artículos,

* Checo-francés, nacido en 1932. Doctor en Filosofía por la Universidad Carolina de Praga. Diplomado de Altos Estudios Europeos en la Universidad de Estrasburgo. Antiguo investigador en el Instituto de Filosofía de la Academia Checoslovaca de Ciencias (Praga). Antiguo miembro del Centro de Investigación de Filosofía Ibérica e Iberoamericana (Universidad de Toulouse). Socio correspondiente de la Academia Brasileña de Filosofía (Rio de Janeiro)

¹ Pedro Laín, *Qué es el hombre*. Oviedo, Ediciones Nobel, 1999

y también del breve epílogo del traductor, se desprende que no siempre perciben con bastante claridad la profunda internacionalidad de su obra. Este hecho determina mi primera pregunta:

A pesar de no considerarse como filósofo, Vd. preconiza la necesidad de la filosofía cuando se trata “de penetrar con cierta profundidad y cierto rigor en la intelección de un determinado campo de la realidad”. Este campo representa para Vd. “lo que es el hombre enfermo y lo que debe ser la actividad de conocerlo y tratarlo médicamente”.² Pues, a primera vista, la filosofía, tomada en tanto que instrumento de comprensión y explicación de una investigación específica, si nos ayuda a ver e ir más lejos, tiene su lógica propia que carece de desemboadura práctica. Pero, ¿no tenía acaso más acierto Helio Carpintero?, él escribió hace casi treinta años:

Toda la vida de Lain ha tenido un sentido que ahora trasparece bien perfilado, muy nítido: el descubrimiento, el reconocimiento y el amor al otro en cuanto al otro. Vivo con el otro, decía en sus investigaciones antropológicas, sólo en la medida en que trato de adivinar y conjeturar la intimidad del próximo, y eso es siempre el empeño arriesgado y problemático. “Yo no puedo convivir humanamente más que dudando” aquí se encierra la última modulación de la obra y de la vida de Lain.³

En otras palabras: ¿no es lo esencial en su actitud vital justamente lo filosófico, no siente Vd. hoy, en retrospectiva, como tal su vocación íntima? ¿No hay que invertir la proposición inicial diciendo que fue el instrumento de la medicina el que le permitió enfocar el problema del ser humano y del deber ser de una manera más aguda, más precisa y concreta?⁴

Para introducir mi segunda pregunta, me serviré una vez más de una frase de Helio Carpintero quien, con alusión a uno de sus libros, escribió: “En su obra, en su persona, Lain ha encarnado, ni más ni

²D. Gracia Guillén, “Conversación con Pedro Lain Entralgo”, *Cuadernos Hispano-americanos* (Madrid), núm. 400 (1983), p. 31

³*Cinco aventuras españolas*. Madrid, Revista de Occidente. 1967, p. 102.

⁴Su interés por el otro, Vd. lo describe como onto-existencial: “Mi incertidumbre respecto de la intimidad del otro no es sólo ética y social, es también, de más radical modo, gnoseológica y metafísica. Percibir al otro como persona es experimentar física y sensorialmente su libertad y su propiedad; descubrir, como decía Dilthey, que en la realidad exterior a mí hay “unidades volitivas”; en suma, advertir que las posibilidades de mi existencia son desde su raíz composibilidades, y que éstas se hallan doblemente amenazadas: por mi indefectible falibilidad y por la libertad originaria de las personas con quienes mi futuro es composable” (*Teoría y realidad del otro*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 262). Si hay pues una puerta que puede abrirse a la trascendencia, debe ser ésta.

menos, lo que en concreto quiere decir ‘España como problema’”.⁵ En este libro, sin duda más explícito sobre uno de los temas centrales de su permanente preocupación, publicado en 1949, Vd. pone en relieve los “elementos integradores” de lo que llama la “España esencial”, siendo concebida la “esencia” como “el conjunto de las notas permanentes” del “*proyecto* nacional”. Éstas, tomadas como pautas ideales, son, en principio, las tres siguientes: 1) “el sentido católico de la existencia”; 2) la “unidad” y la “libertad política y económica” que debe incluir “la dignidad y la libertad de la persona humana y una atención exquisita y siempre vigilante a la justicia social” y 3) “el idioma”.

Si debiera hoy volver a ese texto para repensarlo ¿sería su proposición diferente?

De toda evidencia, la circunstancia española cambió radicalmente después del desmoronamiento del régimen franquista: 1) el catolicismo, aun cuando comprendido, según Vd., “como luz y perfección, no como coacción”,⁶ es decir únicamente como una íntima exigencia espiritual, parece reducirse cada vez más; integrándose a Europa, España se laiciza (me permito abrir aquí un paréntesis: me pregunto si un ejemplo más elevado de esta evolución no le ofrece la persona del recién desaparecido José Luis L. Aranguren, eminente filósofo a quien Vd. conoció bien y cuya popularidad en su país era altísima. Esquemmatizada, su trayectoria intelectual se presenta como pasaje del catolicismo abierto, más o menos herético, a través de “muy diferentes formas de religiosidad”, hasta un cierto desencanto existencial y falta de perspectiva general). ¿Cree que este proceso es irreversible? 2) En 1983 Vd. mismo ha dicho que la “problematicidad de España” todavía no había sido resuelta, que la “vida en democracia” de entonces era “una ocasión”, “mas no una solución”.⁷ El año pasado se habló y escribió mucho, y no solamente en España, sobre la “transición”, generalmente considerada como un éxito ejemplar (en mi país, tras la caída del comunismo, fue ese ejemplo citado y analizado frecuentemente). Pero hay también unas opiniones diametralmente opuestas, como el libro de Víctor Pérez-Díaz, *La democracia española, veinte años después*, que apareció

⁵ *Cinco aventuras españolas*, p. 103

⁶ Cit. apud E. Díaz, *Notas para una historia del pensamiento español actual*, Madrid, EPOCUSA, ed. Cuadernos para el Diálogo, 1974, p. 71

⁷ Gracia Guillén, “Conversación con Pedro Lain Entralgo”, p. 14 Diez años después. Vd. se declara “un heredero fiel del admirable proyecto de reforma de nuestra vida histórica— el logro de una España en buena salud, bien vertebrada y en pie— propuesto por la generación de 1914, proyecto que todavía no ha sido satisfactoriamente realizado (las cursivas son mías Z. K.) y que, con las adiciones y modificaciones que en el curso de la historia ha hecho ineludibles, sigue a mi juicio, vigente” (“Prólogo” a *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo xxxix, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, p. 52)

recientemente en traducción francesa; el balance trazado ahí por este autor no tiene casi rasgos positivos. ¿Qué opina Vd. sobre el estado actual de la sociedad española vista desde la perspectiva que Vd. adoptó hace casi cincuenta años? 3) El “hábito” del idioma, el español como símbolo y elemento constitutivo de cohesión nacional parece ir aflojándose frente al resurgimiento de lenguas regionales. ¿Piensa Vd. que esta tendencia podría ser reversible?

Creo no equivocarme al aducir la siguiente frase como una de sus tesis predilectas: “La historia es un recuerdo de lo que el pasado fue al servicio de una intelección de lo que el presente es y de una esperanza de lo que el futuro puede ser”.⁸ La llave de una plena existencia humana —en tanto que el hombre no puede vivir sin esperar (“toda la vida es en raíz proyecto”, escribió Ortega—⁹ debemos pues buscarla en nuestra historia. En el último capítulo de su hermoso libro sobre la *Esperanza en tiempo de crisis*, intitulado “¿Es posible no esperar?”, Vd. distingue “las tres líneas en que se realiza la proyección del hombre hacia el futuro: la esperanza biográfica, la esperanza histórica y la esperanza transbiográfica y transhistórica”. La primera (en cuyo orden “no es posible no esperar”) y la segunda pertenecen al mismo plano —vital y terrestre— y son complementarias (siempre en la óptica orteguiana, la biografía concebida como “el álgebra de una vida humana”¹⁰ foma un elemento constitutivo-interpretativo de la “historiología” u “ontología de la realidad histórica”,¹¹ pero, aparentemente, no del todo suficientes cuando hay que lograr lo que Vd. califica de meta “más humana”: “que el hombre sea hombre para el hombre”.¹²

Sobre los ejemplos de nueve europeos egregios Vd. quiere demostrar “que la esperanza es posible en nuestro tiempo”, hoy, cuando parece esfumarse cada vez más e incluso se niega explícitamente, siendo considerada como incompatible con el “posmodernismo” reinante. Esa posibilidad, según se desprende de su encuesta comprensiva, está condicionada por la posibilidad de la trascendencia, presente en y soporte de la “tercera dimensión de la esperanza humana”,¹³ transbiográfica y transhistórica. Y aquí llego al núcleo de mi siguiente pregunta: ¿Presupone la trascendencia necesariamente la positividad, es decir un principio

⁸ Gracia Guillén, “Conversación con Pedro Lain Entralgo”, p. 25

⁹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 645

¹⁰ *Ibid.*, tomo VII, p. 555

¹¹ *Ibid.*, tomo IV, p. 536

¹² Lain Entralgo, *Esperanza en tiempos de crisis*, Valencia-Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1993, pp. 266 y 283

¹³ *Ibid.*, p. 282

supremo que sólo puede garantizar su eficiencia infinita o se puede admitir que existe simultáneamente otra vía, la que indicó por ejemplo Albert Camus particularmente en su *Mito del Sísifo* (“La lucha misma hacia las cimas basta para rellenar un corazón de hombre”)?

Me explico: el primer paso para trascender mi individualidad es el acto de apertura acogedora hacia el otro, en pro de “la convivencia interindividual”.¹⁴ Tal “relación interpersonal — escribe Vd. — es ante todo coejecución, compasión y conocimiento. Cuando esta relación es dilectiva, su vínculo primero es el amor”. El amor que se convierte en

comunidad amorosa con el otro cuando el otro y yo nos damos mutuamente una parte de nuestro respectivo ser, y tal donación es en verdad auténtica cuando el otro y yo lo hacemos sabiendo de algún modo [.] que el ser por nosotros donado sólo de un modo parcial, consecutivo y ejecutivo, nos pertenece. Con otras palabras: cuando el otro y yo nos amamos según lo que real y mutuamente *somos*; esto es, siendo *en* Dios o —si no se quiere o no se sabe usar este nombre— *en* alguno de los sucedáneos de Dios. Quien así ama puede decir: “Yo soy contigo *en* aquello que nos permite ser *nosotros*”; *en* nuestra común naturaleza de hombre y *en* el fundamento trascendente y único de nuestras dos personas.¹⁵

Postular un fundamento trascendente al hombre nos lleva forzosamente a reconocer lo absoluto en tanto que primordial y último anclaje del existir humano. Y si el hombre, como Vd. lo afirma, “es amor, pero amor de algún modo enfermo” y, consecutivamente, si “la historia entera de la humanidad es el proceso de esa enfermedad y de su remedio”, el diagnóstico nos indica entonces que el otro no constituye solamente una meta, sino, ante todo, una vía de nuestra propia curación-salvación, vía de “sobrenaturalización” o perfección: “Llamando *tú* al otro, diciendo al otro, a solas con él, una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera”.¹⁶

Esta posición suya—la que engloba efectivamente también la perspectiva histórica—,¹⁷ pensada hasta sus últimas consecuencias. ¿no

¹⁴ Ortega, *OC*, tomo iv, p. 539

¹⁵ *Teoría y realidad del otro*, tomo ii, pp. 258 y 326

¹⁶ *Ibid.*, tomo ii, pp. 336 y 338

¹⁷ “La verdad es que *el* problema de España, su ‘problema de problemas’, como diría la viejísima y ejemplar retórica de la Biblia, el centro al cual todos ellos emergen, es en definitiva un problema de amor [.] amor, sobre todo, al otro hombre como tal ‘otro’, y por lo tanto a la perfección de su otredad, en tanto que ésta es complemento y acicate de la mismidad propia del que ama” (“Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 337-338 (1978), p. 32, véase también *Teoría y realidad del otro*, tomo ii, p. 342)

excluiría todo esfuerzo imanentista para traspasarse y conseguir así lo que llamaría una trascendencia negativa, generadora de la esperanza que se enfrenta con nuestro destino cerrado, con la única certidumbre (también negativa, si no absoluta, con claridad evidenciada por el conocer humano) que tenemos, la de nuestra aniquilación total?

Escoger *a priori* una perspectiva como únicamente verdadera ¿no nos conduce alguna vez a unas interpretaciones en las cuales nuestra preferencia subjetiva corre el riesgo de imponer su punto de vista al otro?

Que de tal riesgo Vd. es consciente, lo demuestra la siguiente nota suya:

Quien honradamente cree en algo, es natural que desee y procure la conversión del "otro" a su personal creencia. Pero ello —basta esta sumarisima indicación— no es incompatible con el amor al "otro", y, por tanto, a la perfección de su otredad. La verdadera caridad no puede ser confundida con la antropofagia o el vampirismo.¹⁸

No obstante, sin llegar hasta semejante extremidad, me parece que, por ejemplo, en cuanto a la obra de Ortega y Gasset, Vd. sigue aplicando la actitud que, en el año 1959, sostuvo en defensa de este autor contra una crítica injustificada: "Hay que enseñar a leer recta y *católicamente* los escritos de Ortega".¹⁹ ¿Por qué católicamente? En apoyo de una lectura así orientada Vd. copia las siguientes frases del "célebre artículo 'Dios a la vista' (1926)" donde "contrapone Ortega la mentalidad agnóstica, a la postre positivista, y la mentalidad gnóstica, a la postre escatológica".²⁰

Frente a esas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fija en una línea intermedia, precisamente la en que "este mundo" termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter "positivo". Mas a la vez en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su íntima economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios.²¹

¹⁸ "Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España", p. 32.

¹⁹ *Cit apud* Carpintero, *Cinco aventuras españolas*, p. 97; las cursivas me pertenecen.

²⁰ *Esperanza en tiempo de crisis*, p. 91. La misma óptica está empleada también en otros escritos suyos: "La obra de Ortega inicia [] una sugestiva tipología del *tú*, que culmina en la visión convivencial de Dios como Tú soberano y como soberano Amigo" (*Teoría y realidad del otro*, tomo I, p. 247, nota). La cita del artículo "El silencio, gran Brahmán" que Vd. aduce no parece suficientemente convincente, dado que no se trata sino de un pasaje ilustrativo en el cual el nombre de Dios figura como símbolo de la omnisapientia considerada en el plano de la interrelación humana.

²¹ *O. C.*, tomo II, p. 496.

Sin embargo, Ortega escribe dos años más tarde:

Dejo aquí intacta la cuestión fundamental [...] de si la vida individual misma no es ya trascendencia. Siempre me he resistido a creer que mi vida sea no más que un “hecho de conciencia”. Creo más bien lo contrario, que mi “conciencia” está en mi vida, es un hecho de mi vida.²²

¿No consiste la modernidad o, mejor, la actualidad de Ortega precisamente en el hecho que deja la cuestión de trascendencia abierta, que expresa dos hipótesis diferentes pero no contradictorias, sin pronunciarse de su validez porque (aún) no (se) dispone de medios adecuados de averiguación?

En 1961, el año de publicación de su *Teoría y realidad del otro*, apareció el libro —sin duda el más importante— del hace unos meses fallecido Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, obra cuyo tema central es finalmente el otro. En el punto de partida y en el tratamiento hay unas distinciones y unas semejanzas; mientras que Vd. sitúa su empresa como primer paso en “doble tarea: la construcción de una teoría suficientemente radical y comprensiva acerca de la relación con el otro y, sobre tal fundamento doctrinal, el estudio de lo que es hoy y parece ser la relación terapéutica”,²³ E. Lévinas insta un “discurso filosófico” sobre la “trascendencia metafísica donde se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad, y cuya vía real es la ética”. Vd. forja así un instrumento teórico para una investigación concreta y el filósofo judeofrancés intenta hacer transitable el “pasaje de la ética a la exterioridad metafísica”.²⁴

Hay unos párrafos que podrían casi ser intercambiados entre los dos libros sin que este hecho probablemente llegue a perturbar a un lector atento,²⁵ pero existe también una discrepancia importante:

²² *O.C.*, tomo IV, p. 540, nota.

²³ *Teoría y realidad del otro*, tomo I, p. 8.

²⁴ *Totalité et Infini*, tomo I, Paris. Livre de Poche, 1961, p. 15 “La metafísica, la trascendencia, la acogida del Otro por el Mismo, de Otro por Yo se produce concretamente como la puesta en cuestión del Mismo por el Otro, es decir como la ética que cumple con la esencia crítica del saber” (*ibid.*, p. 33)

²⁵ He aquí un ejemplo: “El ideal de la relación interhumana no consiste en que el otro sea como yo, *alter ego* de mi *ego* o ‘conciencia de sí’ en que la mía se duplique, sino en que, por la virtud transfiguradora y clarificante de mutuo amor, él y yo [...] poseamos en transparente comunión la mismidad de nuestra propia perfección personal. Yo *tengo que aspirar* a que el otro y yo seamos iguales en aquello que en nosotros es naturaleza o razón genéricas, y *debo aspirar* a que ambos seamos distintos uno de otro en aquello que a cada uno de los dos nos singulariza como personas, comprendida la peculiar modulación que nuestra personidad ha introducido o pueda introducir en aquello que en nosotros es genérica naturaleza y genérica razón” (*Teoría y realidad del otro*, tomo II, p. 330). “La relación con Otro no anula la separación, no surge en el seno de una totalidad y no la insta a integrar Yo y el Otro. La coyuntura del frente a frente no presupone además

Vd. estudia “la *consistencia ontológica* de la comunicación en el amor concreyente y coefusivo” para llegar a la conclusión de que “el amor pertenece a la *constitución metafísica* de la existencia humana”;²⁶ procedimiento que equivale a la búsqueda de un principio, de una fundamentación radical²⁷ que tenemos que descubrir para descubrirnos descubriendo al otro; se trata de “experimentar” un punto constitutivo y trascendente, situado aparentemente fuera de la temporalidad.²⁸ Al revés, el tiempo desempeña en la doctrina de Lévinas un papel insustituible, “es el no-definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido —lo ‘siempre’ de ese nuevo comienzo. La obra del tiempo va más allá de la suspensión definitiva que hace posible la continuidad de la duración [...] Lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos donde el acto siguiente desanuda el primero”.²⁹ Conforme a esa óptica, lo absoluto —lo trascendente— no procede de un *descubrimiento* común sino de una *interacción* con una orientación común.³⁰

Las nociones centrales que resultan de la investigación de la otredad en ambos casos no pueden ser pues las mismas: la de Vd. es el amor,

la existencia de verdades universales en la cual la subjetividad pudiera absorberse. existencia que bastaría contemplar para que el Yo y el Otro entren en relación de comunión. En este último punto es necesario sostener la tesis inversa: la relación entre el yo y el otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes uno en relación con otro [...] Un orden común a los interlocutores se establece por el acto positivo que consiste para uno en el hecho de *dar* el mundo. su posesión, al otro” (*Totalité et Infini*, pp. 281-282).

²⁶ *Teoría y realidad del otro*, tomo II, pp. 317-318, 335.

²⁷ Descontento de unas incorrectas concepciones de la realidad, Vd. adhirió al pensamiento de Xavier Zubiri que es —según sus palabras— “hermosa empresa salvarla histórica, científica y metafísicamente” (Gracia Guillén, “Conversación con Pedro Lain Entralgo”, p. 31). La principal preocupación de Zubiri consiste justamente en esto: hallar “mi radical fondo”, fondo que “es el carácter absoluto de mi realidad”; y el “problematismo de la realidad-fundamento [...] es formalmente *el problema de Dios* [...] El problema de Dios pertenece [...] formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia *figura de ser* absoluto ‘con’ las cosas estando ‘en’ la realidad” (Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 102 y 110).

²⁸ “Dios [...] es trascendente “en” las cosas, y por tanto es una persona trascendente ‘en’ la persona humana [...] La persona de Dios es [...] un momento formal del hombre haciéndose su Yo [...] El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana” (*ibid.*, pp. 202 y 379).

²⁹ *Totalité et Infini*, pp. 316-317.

³⁰ “El hombre en tanto que Otro no llega desde fuera, separado [...] Su exterioridad, es decir su llamada a mí, es su verdad. Mi respuesta no se añade a un ‘núcleo’ de su objetividad como un accidente, sino *produce* solamente su verdad [...] Ese sobrante de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de ‘curvatura del espacio intersubjetivo’, significa la intención divina de toda verdad. Esta ‘curvatura del espacio’ es, quizás, la presencia misma de Dios” (*Totalité et Infini*, p. 324).

la de E. Lévinas la responsabilidad;³¹ nociones no excluyentes, sin embargo diferentes. El amor, para poder desplegarse, necesita una reciprocidad (aunque sea mínima) o/y un referente, es decir una fuente y un refugio ontológico, mientras que la responsabilidad toma sus fuerzas y se justifica principalmente en y a partir de una opción ética. Por esta razón E. Lévinas sostiene que “la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”.³²

¿Qué comentario —y eso es mi cuarta cuestión— le inspira este muy esquemático esbozo comparativo y, particularmente, la última tesis mencionada?

Por fin, la quinta cuestión que me permito plantearle es de orden general: ¿quisiera Vd. añadir alguna cosa a la intención de los lectores checos interesados por la filosofía española, totalmente o casi desconocida por ellos? ¿Qué sentimiento le sugiere el panorama filosófico nacional actual, contemplado desde el punto de vista que Vd. desarrolla en su obra?; ¿qué tendencia le parece más vigente?

A primera vista poco o nada se puede objetar a lo que Vd. escribe en la “Introducción” del libro *Qué es el hombre*: “Si un hombre quiere decir algo acerca de lo que él últimamente es, si pretende moverse en el dominio de las afirmaciones últimas y absolutas, lo más que podrá hacer es renunciar al orgullo de afirmar la evidencia de lo enteramente racional y atenerse con humildad a la creyente aceptación de lo meramente razonable”.³³ Y también a eso que se lee aquí en seguida:

Hay [..] preguntas últimas, aquellas para las que nuestra mente no tiene una respuesta idónea y racional. ¿Que en absoluto no tienen respuesta? ¿Que ineludiblemente sólo en silencio pueden y deben suscitar en el interrogante y en el interrogado? De hecho, no, porque el interrogado, conscientemente de que así lo hace, puede responder de un modo *no racional*, pero sí más o menos razonable.³⁴

Pero, ¿qué significa “lo meramente” o “más o menos razonable”? ¿No se trata de un concepto bastante vago, y sobre todo variable a pesar de ser limitado a nuestro tiempo y nuestro espacio geográfico-cultural? Sin duda, sería posible precisarlo, y al mismo tiempo ampliarlo

³¹ “Frente a una cara que me mira como absolutamente extranjero [...] mi responsabilidad constituye el hecho originario de la fraternidad” (*ibid.*, p. 235). “El vínculo con otro no se trama sino como responsabilidad” (E. Lévinas, *Éthique et Infini*. París, Livre de Poche, 1984, p. 93).

³² *Totalité et Infini*, p. 340, véase también *Éthique et Infini*, p. 71.

³³ Lain, *Qué es el hombre*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 211.

(“desindividualizarlo”) un poco más con un adjetivo “comúnmente”; empero en este caso no se evita completamente su variabilidad: “lo meramente razonable” quedará probablemente diferente al interior de unas comunidades intelectualmente (comunidades científicas, artísticas, religiosas...), étnicamente etc., diferenciadas.

Vd. reitera su constante “convicción de que es posible elaborar una visión *científica y filosófica* de la realidad del hombre y de la antropogénesis aceptable por *todas* (cursivas mías) las mentes, cualesquiera sean sus creencias últimas —religiosas, agnósticas o ateas— acerca de esa realidad”,³⁵ visión que, aunque situada dentro de un principio gnoseológico enunciado por Vd., a saber “que lo cierto será siempre penúltimo, y que lo último siempre será incierto”,³⁶ y su horizonte reducido a las dos creencias —la del dualismo y la del monismo— parece pretender abarcar un campo ópticamente demasiado vasto y noéticamente disparejo.

Si “todas las mentes” —con una supuesta capacidad de un cierto nivel de razonamiento— pueden efectivamente aceptar lo evidente de la argumentación científica y adherir así a la idea de la evolución humana, tal como Vd. la expone, hay una seria posibilidad que la concepción filosófica propuesta no suscite un consenso semejante. Vd. encuentra de nuevo el apoyo en la doctrina de Xavier Zubiri, adoptando sin restricciones su “dinamismo radical”³⁷ y “radicalizando”, eventualmente, “zubirianamente [su] pensamiento antropológico”.³⁸ Los principales puntos de éste aducidos por Vd. son los siguientes:

La realidad del cosmos es en sí misma dinamismo [...] Es falso decir que el mundo *tiene* dinamismo [...] Es igualmente falso decir que el mundo *está* en dinamismo. El mundo *no está* en dinamismo, sino que *es* dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que en su constitutiva realidad es un dar de sí, un estar siendo lo que efectivamente ya se es [...] El dinamismo es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo *es formaliter* en su propia realidad algo que consiste en dar de sí. Y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo.³⁹

Las tesis de la “antropología del dinamismo cósmico” que Vd. deriva de esta concepción la acentúan, concretándola. El hombre aparece así “en su primaria y más profunda realidad” como “una peculiar forma del

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁶ *Ibid.*, p. 97.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 88.

³⁹ *Ibid.*, p. 30.

dinamismo cósmico”, dinamismo que “se realiza en el tiempo evolutivamente, produciendo estructuras cada vez más complejas” bajo el signo de una *doble respectividad* —interna y externa, ambas en reciprocidad con sus contornos. Las estructuras cósmicas tienen dos órdenes de propiedades: las propiedades *aditivas* y las propiedades *constitutivas o sistemáticas*; la evolución resulta pues de la interacción entre lo añadido y lo inscrito.

El Todo del cosmos debe ser concebido como un conjunto unitario [..] capaz de ir produciendo natural y evolutivamente las distintas estructuras que desde su origen han surgido de él. La propiedad más esencial del dinamismo cósmico, y consecutivamente de cada una de las estructuras que ha producido y puede producir, es *dar de sí*: existir comunicando lo que actualmente tiene la realidad donante [...] o produciendo algo que como potencialidad llevaba dentro de sí la estructura.

Es decir que “dar de sí” se diferencia cualitativamente. Su realización se efectúa “en la evolución de las especies vivientes”, con más probabilidad por “la selección natural darwiniana”. Se trata de “un mecanismo para que la acción causal y efectora del dinamismo cósmico —de la *natura naturans* que es el Todo del cosmos— actúe en el nivel de las estructuras vivientes”. No podemos sino ver en este proceso “una combinación de *azar* [...] *necesidad* [...] y la *teleonomía*”: combinación de lo impredecible, de lo repetible y de lo razonable significativo. La “transformación evolutiva” o “elevación” dentro del dinamismo cósmico pasa, “como selección natural”, de lo inanimado a lo animado y de lo no humano a lo humano. Y Vd. concluye: “Todo lo cual me mueve a escribir con cierta convicción. En tanto que la realidad cósmica, el hombre es una estructura viviente evolutivamente producida por el radical dinamismo del cosmos, entendido el Todo de éste como *natura naturans*, y dotada de las propiedades estructurales en cuya virtud es persona, y su vida, vida personal”.⁴⁰

Al combinar de esta manera “entre sí lo que para el hombre es cierto y penúltimo (los resultados de la mejor ciencia y las tesis filosóficas dignas de entrar en una *philosophia perennis* [...]) y lo que es último e incierto (lo que explícitamente enuncian las creencias, sean profanas o religiosas, cuando son la respuesta razonable a preguntas últimas)”, Vd. piensa hallar “la clave de la armonía intelectual, ética y estética de la existencia humana”.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 185-189.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 223-224.

El problema que se plantea es el siguiente: ¿pertenecen efectivamente las tesis filosóficas que constituyen la base de su edificio teórico, las de la doctrina de Xavier Zubiri al “saber filosófico talitativo”, es decir al “saber de evidencia”, que nos concede “certidumbres racionales evidentes”.⁴²

Sin intentar una exposición crítica —imposible aquí— de este sistema, voy a limitarme a algunos apuntes:

La paradoja del “dinamicismo radical” consiste en el hecho que su fundamento es de carácter esencialista. Para X. Zubiri, efectivamente, la “unidad primaria necesitante” es “la esencia”, “principio de algunas otras notas necesarias de la cosa”, “unidad principal [...] de lo inesencial”. A pesar de no ser idéntica con sustancia ni con determinación sustancial, su “realidad física [...] en el orden de la talidad [...] es aquello según lo cual la cosa es ‘esto’ y no lo ‘otro’, es decir, es la manera de estar ‘construida’ la cosa real como ‘tal’”. La concepción de la realidad resulta, conforme a esos principios, también sustantivista: “Lo real, la esencia, se pertenece a sí misma a su propio modo y desde sí misma [...] Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo. [...] La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad”.⁴³

A esta visión de carácter más estático que dinamicista, parece oponerse lo que X. Zubiri escribe en otro lugar cuando considera la realidad como “algo que continúa estando abierto” gracias a su trascendentalidad que le otorga una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que pueden ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *trascendentalidad dinámica*, es el dinamismo trascendental de lo real.

Pero, ¿cómo llega el autor a esas afirmaciones, aparentemente casi contradictorias, y que pretende en concordancia con hechos científicos? ¿Cuál es su método?

La “concepción unitaria de lo real” nos dice no proviene de la *unidad del objeto* en cuanto objeto de conocimiento, sino de la *unidad de lo real* mismo unitariamente aprehendido. Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: *impresión de la realidad* (cursivas mías). La interrogación sobre el papel preponderante de la subjetividad que puede no surgir en este lugar, debería ser contestada

⁴² *Ibid.*, p. 222.

⁴³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, pp. 18. 371. 499. 514. 515.

por la frase que sigue inmediatamente: “En [...] la inteligencia sentiente] el momento de realidad y su trascendencia son estrictamente y formalmente físicos”.⁴⁴

El método lo define X. Zubiri como “una vía a la realidad” en la cual “el momento de la realidad es decisivo [...] El método es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad [...] es un discurrir” y su “momento terminal” es la experiencia que tiene “cuatro modelos fundamentales”: “experimentación, compenetración, comprobación, conformación”, que son “modos de intelección metódica, esto es los modos según los cuales inteligimos ‘vialmente’ lo real [...] Todo ‘método’ puede implicar varios de estos ‘modos’. La unidad de estos modos no es pues la unidad de ‘un’ método, sino algo más radical y fundamental: la unidad de experiencia”.⁴⁵

¿No se trata en este caso más de una especulación filosófica que de unos razonamientos equiparables a los científicos? ¿No sería más racional una actitud que, antes de preconizar un paso hacia la “más profunda realidad”, pusiera en cuestión la realidad como tal en su aparecer? ¿No hay que darse cuenta que “la simple percepción de un objeto es resultado de una actividad mental esencialmente de esquematización”, que “en toda tentativa de penetrar más adelante en la realidad de ese objeto, a partir de los datos intuitivos o experimentales, necesita la creación de nuevos esquemas”, que “lo real no se deja apretar de cerca sino con ayuda de lo ideal y esquemático”⁴⁶ ¿Y, siguiendo esta dirección, optar por la unidad del método en el cual la ciencia sería considerada como “el camino que toma la intención de conocer lo real para llegar a lo real”, es decir integrar “la investigación científica en tanto que ejecutora legítima de la intención realista”,⁴⁷ en lugar de “la unidad de experiencia” que no puede ser fundada sino subjetualmente?

Si queremos alcanzar la unidad del saber humano, ¿no debemos ante todo buscar su unidad metodológica, primera condición —y sin duda, condición *sine qua non*— de la posibilidad para progresar hacia lo anhelado? Actualmente, “la simple discursividad no ofrece más una base bastante amplia para fundar en ella la dualidad de lo teórico y

⁴⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, pp. 215, 131, 130.

⁴⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, pp. 205, 207, 242, 257.

⁴⁶ Ferdinand Gonseth, *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, Lausanne. L'Âge d'Homme, 1990, pp. 53-54.

⁴⁷ Ferdinand Gonseth, *La Métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 18, 19.

de lo experimental”, escribió Ferdinand Gonseth. El método que propone este filósofo de ciencia resulta “de una investigación sobre la investigación”, investigación que “puede desembocar a un cierto discurso sobre el método, discurso cuya adecuación está garantizada por la investigación misma”.⁴⁸ El “problema central de una metodología filosófica” no consistiría pues en intentar el establecimiento de una correspondencia-concordancia entre los hechos de la ciencia y su interpretación filosófica (una especie de “armonía postestablecida”), sino en someter el saber filosófico “a todas las condiciones que caracterizan todo saber humano, tales cuales son explicitadas al través del análisis del saber científico”.⁴⁹

Un filósofo francés, Michel Serres, describe así el estado presente de nuestra circunstancia (en el sentido orteguiano de la palabra):

El conjunto de las ciencias ha dado lugar hoy a lo que llamo un gran relato. Cada ciencia añade su aflujo a este enorme relato que se desarrolla un poco como un río. Éste existía naturalmente antes, pero estaba demasiado fragmentado, menos unitario y no había esta especie de conciencia entre todos los saberes de pertenecer a este relato, traerle su piedra, rectificarlo continuamente, desmenustrar y reconstruirlo. Este inmenso relato que es hoy globalmente verdadero, pertenece desde ahora a la totalidad de la humanidad. Existe, tenemos los instrumentos necesarios para transmitírselo y hoy constituye el fundamento de nuestra cultura.⁵⁰

Fundamento forjado en el proceder científico no significa naturalmente, ni de lejos, que este fundamento mismo sea científico. Es sólo *omni-incluyente*, lo que quiere decir que cada rama de nuestra cultura tiene que tomarlo en cuenta, que nadie que pretende pensar con seriedad hasta las últimas cosas de la vida puede ignorarlo.

¿o cree Ud. que, en consecuencia, también “lo meramente razonable” y el “saber de creencia”, “el saber último, saber incierto” sean forzosamente influidos y hasta cambiados por esta situación? ¿Que, poco a poco, deban transformarse *globalmente* la mentalidad humana, nuestra *manera* (método) de razonar?

⁴⁸ Ferdinand Gonseth, *Mon itinéraire philosophique*. Vevy, Éditions de l'Aire, 1994, p. 196

⁴⁹ Ferdinand Gonseth, *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 167

Michel Serres, *Le Monde*. Paris, 19-vi-2001 p. 16