

ESPERANZA Y TRASCENDENCIA EN PEDRO LAÍN*

Manuel FRAIJÓ

Resumen

Estas páginas, fruto de una conferencia pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid con motivo del homenaje a Pedro Laín en el primer centenario de su nacimiento, tienen la intención de evocar el pensamiento de Laín sobre la esperanza y la Trascendencia. El autor lo hace desde la admiración y el cariño hacia un gran maestro. En ellas apenas entra en diálogo con él, tal vez porque su interrogante no es si moriremos del todo, sino sobre todo si resucitaremos. Un interrogante que Laín solo conoció en esa «modalidad suave» en la que tal vez todo ser humano termina percibiéndolo; la otra modalidad, la «fuerte», la de Bloch, le fue, por suerte para él, ajena. Laín fue siempre un gran creyente cristiano.

Palabras clave: vida, alma, humanismo, muerte, confianza.

Abstract

These pages, as the result of a lecture at the Complutense University of Madrid related to the tribute of Pedro Lain in the first centenary of his birth, are intended to evoke the thought of Lain on hope and transcendence. The author does it from the admiration and affection for a great teacher. The paper just enters in dialogue with him, may be because the question is not if we will die at all, but especially if we will resurrect. A question that Lain considered only in his «soft mode», in which every human being perceives it; the other way, the «strong», the Bloch's one, was, fortunately for him, oblivious. Lain was always a great Christian believer.

Key words: life, soul, humanism, death, trust.

*Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional «Humanismo, ciencia y filosofía» con motivo del 1er centenario del nacimiento de Pedro Laín Entralgo, en la Universidad Complutense de Madrid, el 21 de abril de 2008.

Introducción

Aún recuerdo la emoción que me embargaba cuando, en los últimos años de su vida, ayudaba a Laín a alcanzar el estrado de la Fundación Politeia, en Madrid. Laín se adentraba ya en lo que él llamaría *La empresa de envejecer*, una de sus últimas publicaciones¹. No le quedó ya tiempo para redactar su último proyecto editorial, *La muerte propia*, título que anunció a Diego Gracia, su fiel colaborador y sucesor en la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense. Con razón confiesa éste que el propósito de Laín le «asustó» un poco². Y es que de la muerte propia solo tendremos experiencia cuando ya sea tarde para contarlo.

Laín deseaba una muerte consciente. Su libro, *Cuerpo y alma*, se cierra con esta sentida confesión: «Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella un acto personal, si no es la súbita consecuencia de un accidente fortuito, al sentirla llegar diré en mi intimidad: ‘Señor, esta es mi vida. Mírala según tu misericordia’»³. No quería ser dispensado de sentir su propia muerte; la concebía como un momento solemne, recapitulador en algún sentido de la vida entera. Como médico, y como testigo de una época «incivil» de nuestra historia, sabía de muertes. Con cierta frecuencia le escuché hablar de la relación médico-enfermo. Abogaba por «una concepción científico-personal» de la medicina. «Dispensador de esperanza» llamaba Laín al médico⁴. Era consciente de que existen pocos escenarios tan elocuentes como la enfermedad para evocar esperanza. Una esperanza elemental, la de la salud, inicio y sostén de otras esperanzas a las que se asomará Laín.

Muy tempranamente se encariñó con un conocido texto de Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*. Escribe allí Ortega: «¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin 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 vivir humano que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la expectativa y su órgano más visceral la esperanza?»⁵.

Laín considera que el tema de la esperanza es muy propio de las tierras y de las gentes de España. Recuerda «la visión esperanzosa de otra vida», de Miguel de Unamuno. Y

¹ P. Laín, *La empresa de envejecer*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2001.

² D. Gracia y otros, *La empresa de vivir*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, p. 15.

³ P. Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 291.

⁴ P. Laín, *Ser y conducta del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, p. 95. Así lo llamaba ya en *Medicina e historia* (1942). Véase *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid 1957, p. 10. Asimismo *Antropología de la esperanza*, Ed. Labor, Barcelona, 1978, p. 7.

⁵ P. Laín, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 11. Véase también P. Laín, *Crear, esperar, amar*, p. 174.

tampoco olvida el lema de Quevedo: «Y solo en la esperanza me confío»⁶. La esperanza se convierte en una especie de «imperativo categórico», de una «ética que en la esperanza tiene su nervio», sostendrá Laín en diálogo con E. Bloch⁷. Pero, antes de adentrarnos en la esperanza de Laín y en su relación con la Trascendencia, le acompañaremos brevemente en los primeros pasos de su aventura espiritual.

La religiosidad de Laín

En realidad no hay nada espectacular que narrar⁸. Laín fue un niño que, como sus dos hermanos, iba a misa y aprendía el catecismo en su pueblo, Urrea de Gaén (Teruel). Contó siempre con el apoyo religioso de su madre, «mujer muy dulce y bondadosa, católica sincera hasta el día mismo de su muerte» (33). Se trataba de una religiosidad «auténtica, sencilla y abnegada» (50). El contraste lo ponía su padre, «un liberal republicano, con toques de socialista a lo Pablo Iglesias». Hombre «vehemente y generoso», se mantenía al margen del culto dominical, aunque se relacionaba amistosamente con los curas del pueblo (33).

Con todo, la placidez religiosa de la infancia fue dejando sitio a mayores complejidades. El joven Laín fue interiorizando que su educación religiosa, como la del resto de sus contemporáneos, era superficial e inconsistente. La describe como «torpe y zafiamente alejada de las vigencias intelectuales, sociales y estéticas de la época» (49). Se trataba de un catolicismo bien avenido con la rutina, el mal gusto, el fariseísmo «y la tácita o expresa alianza entre el cura, el rico y el cabo de la guardia civil» (49). A ello se unía una liturgia tradicional, cansina y aburrida, «donde toda la cursilería nacional parecía tener su asiento». Laín recuerda que con frecuencia oía decir: «El pamplonica, su misica, su copica y su putica». Y a su profesor de religión en el instituto le dedica una línea que no tiene desperdicio: «era un sacerdote amancebado de mucho remango expresivo» (49).

En tal ambiente, la crisis religiosa se hizo inevitable. Se trató, eso sí, de una crisis «nada abrupta», sin drama interior, ni agonía unamuniana. Laín aterrizó en la indiferencia religiosa con naturalidad, «como el brote de la barba» (50). Dejó de ir a misa y pasó a ver a la Iglesia como «un cuerpo gigantesco en lenta extinción histórica, aunque lleno, eso sí, de cosas éticas, estéticas o pintorescamente sugestivas» (50). Sin la menor estridencia, Laín dijo adiós a su querencia religiosa. Durante su estancia en Zaragoza se sentía muy distante de las gentes que hacían su visita «católico-regional a la Pilarica»

⁶Ibíd., p. 11.

⁷P. Laín, *Antropología de la esperanza*, Ed. Labor, Barcelona, 1978, p. 201.

⁸Laín evoca la religiosidad de su infancia en P. Laín, *Descargo de conciencia*, 1930-1960, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003. Las páginas de nuestro texto en este apartado, pertenecen todas a esta obra. Véase también Agustín Albarracín, *Pedro Laín, historia de una utopía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994, pp. 93 ss.

(54). Reconoce que no sabe qué hubiera sido de su religiosidad si hubiera continuado en la capital aragonesa.

Pero un acontecimiento decisivo en la biografía de Laín hizo que todo cambiara. Obtuvo una beca en el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera. Allí estuvo desde 1924 hasta 1930. Fueron años decisivos para su formación, también para su itinerario religioso. El ambiente religioso era «preconciliar», de gran empaque litúrgico y rigor ascético. Pero algo muy importante lo distinguía de Zaragoza: había seriedad intelectual, espíritu crítico y libertad de opinión y expresión (62). Justo lo que nuestro estudiante andaba buscando. Sus convicciones religiosas experimentaron una nueva sacudida, una especie de conversión a un «cristianismo sincero», aunque nunca «exento de problemas» (64).

Laín llega a hablar de una doble conversión: la que afectó a su fe (*conversio fidei*), y la que influyó en su conducta (*conversio morum*). Una llamó a la otra. Religión y ética caminaron siempre de la mano en la vida de Laín. No se trató de ningún cambio aparatoso. Ni hubo marcha hacia Damasco ni caída del caballo. Según Laín, casi todo fue obra del ambiente del colegio y del influjo de un sacerdote secular, D. Antonio Rodilla y del fraile franciscano Antonio Torró. Lo cierto es, narra Laín, que «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» (64). Se trata de una convicción que nunca más abandonaría a nuestro estudiante.

Laín andaba a la búsqueda de una fe pensada y sentida. Y este doble frente lo cubrían a la perfección sus dos maestros espirituales. A. Rodilla aunaba seriedad intelectual y una intensa y exigente vida interior. Guiado por él, se asomó el inquieto Laín a Fray Luis de Granada. Y, con fina ironía, hará constar que A. Rodilla era de los que no pretendían que Ortega «entrara en la adoración nocturna». No es un mérito pequeño. La conversión de Ortega era la aspiración del clero de la época. Se rezó mucho por ella... Lo cierto es que, para nuestro futuro médico e historiador de la medicina, el trato con A. Rodilla fue un «eficacísimo *preambulum fidei*» en su paulatina y nada espectacular conversión a la práctica de la fe cristiana (65).

De mayor trascendencia incluso parece ser la huella que A. Torró dejó en nuestro inquieto estudiante. Sus «pláticas» sobre la idea cristiana del amor, pronunciadas en 1925, cuando Laín tiene 21 años, hicieron mella en su orientación espiritual. Muchos años después recordará las tres ideas decisivas que aquellas pláticas le aportaron: 1. La idea de que el amor es «la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio»; 2. Esa idea hace posible una «convivencia humanamente digna», sin ella el progreso de la humanidad se reduciría a algo «meramente administrativo o maquinal»; 3. La vocación intelectual de Laín, su voluntad de conocer científicamente la verdad del mundo era consecuencia de un «amor efusivo» al mundo tal como éste es y, sobre todo, tal como debe ser (66).

Incluso en sus últimos años recordaba Laín con gratitud a los dos lejanos maestros de su etapa valenciana. La conversión que ellos alentaron no fue un camino de rosas. Preguntado, ya en su ancianidad, si había conocido una fe «sin problemas», respondió con espontánea contundencia: «Nunca; ni entonces, ni ahora» (67). Reconoce que sus mayores tropiezos con la fe nacen de la dificultad de compaginar sus misterios con las «propiedades naturales de la materia cósmica». De ahí la dificultad de aceptar la Encarnación, la Resurrección, la Ascensión, la Asunción, etc. Son las dudas del gran científico que fue. Y, por supuesto, le asaltaban «en la soledad de ciertas noches», graves interrogantes sobre el futuro de un cierto «ente social», la Iglesia, al que amaba, pero no comprendía (67). Entre paréntesis: ¿cómo no recordar, en este contexto, la difícil peripécia eclesial de otro grande de la época a quien la Iglesia del momento empujó hacia la heterodoxia? Me refiero, claro está, a José Luís López Aranguren, en tantos aspectos una especie de vida paralela a la de Laín.

Finalmente: Laín insiste en que sus creencias nunca sufrieron una «quiebra total». Fue, hasta el final, un cristiano auténtico y profundo. Recordemos el texto sobre su forma de afrontar la muerte, citado al comienzo de estas páginas. Ni siquiera siguió los pasos de su amigo Aranguren quien, no sin grandes dudas y titubeos, aterrizó en la inhóspita condición de «cristiano heterodoxo». Eso sí: la vida, hecha siempre de inseguridad y perplejidades, le fue llevando a escribir frases que merecerán ser recordadas siempre: «Lo cierto es siempre penúltimo y lo último es siempre incierto»⁹. Nada de extraño, pues, que exprese el mismo deseo que el cardenal Newman: «que mis creencias soporten mis dudas».

Se me olvidaba: Laín informa de que su madre se alegró mucho de su pequeña conversión; su padre, en cambio, la aceptó «de forma noble, aunque no gustosa». Con esta «sabrosa» información cerramos este apartado.

El concepto de esperanza

Es, naturalmente, el gran tema de la obra lainiana. «Un hombre sin esperanza, escribe, sería un absurdo metafísico»¹⁰. Se refiere a la esperanza *biográfica*, es decir, a la que alienta todos nuestros esfuerzos, deseos y proyectos. Es la esperanza del sujeto individual que acomete la empresa de vivir. A la historia del esperar humano están dedicadas las 300 páginas de la *Antropología de la esperanza* (1978). Laín emprendió la tarea de iluminar la esperanza desde todos los ángulos posibles. Sus libros son un extenso catálogo de esperanzados, de seres humanos que, como Spinoza o Unamuno, deseaban

⁹P. Laín, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ed. Nobel, Oviedo, 1999, p. 222. Véase el capítulo final titulado «Lo penúltimo y lo último» (pp. 219-234).

¹⁰ *La espera y la esperanza*, p. 17.

«perseverar en el ser». La obra, *Esperanza en tiempo de crisis* (1993) analiza la filosofía de la esperanza de Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre y Moltmann. Laín sabe que todos los seres humanos terminamos «inacabados», como la sinfonía de Schubert. La esperanza sabe de fracasos.

Junto a la esperanza biográfica se alza también la esperanza *histórica*¹¹. Es, piensa Laín, la que tuvieron todos los pueblos. Por eso se levantaron una y otra vez de la destrucción y los escombros del devenir histórico. Testigo y protagonista del renacer español tras nuestra guerra «incivil», Laín rechaza el «pesimismo total». Solo lo considera posible como «doctrina de gabinete». Por las páginas de Laín, como por las de la filosofía de la historia universal de Hegel, desfilan las tensiones, ocasos de individuos y pueblos, hundimientos de culturas e imperios. Todo esto es materia de la gran narración del esperar humano; pero la esperanza antropológica no sufrió una liquidación total con ninguna de sus derrotas. Enigmáticamente dejó escrito Hegel que «lo necesario subsistió». Lo necesario, para Laín, es siempre la esperanza, la voluntad de nuevos comienzos a pesar de los cansancios y derrumbes históricos.

Esperanza que puede ser también *transbiográfica y transhistórica*¹². Laín se refiere a la esperanza última, a la escatológica. Frente a ella se dividen los espíritus: ha conocido siglos de aceptación, épocas de rechazo y tiempos de silencio, de respetuosa abstención. En ayuda de Laín vienen esperanzados de todos los tiempos. Es recurrente la cita de Horacio: «non omnis moriar» (no moriré del todo). Y la modificación de E. Bloch: «non omnis confundar» (no seré confundido). Y el enigmático fragmento de Heráclito: «A los hombres tras la muerte le aguardan cosas que ni esperan ni imaginan». La esperanza escatológica ha conocido diversos nombres: inmortalidad del alma, resurrección, nirvana, y un largo etcétera, culturalmente condicionado. Y es que lo fundamental, la esperanza de futuro, admite muchas denominaciones.

Laín sabe que la esperanza transbiográfica no es universal. Horacio se conforma con pervivir en el recuerdo de los amigos y en la fama póstuma; Unamuno, en cambio, opinaba que los que se conforman con eso es porque padecen de una cierta «estupidez afectiva». El espectro es muy amplio. Pero una cosa es cierta: sobre la esperanza transbiográfica no puede haber certidumbre. Es objeto de creencia. La *vita venturi saeculi*, insiste Laín, es objeto de apuesta, de fe. Nada la garantiza por completo. Volveremos sobre este punto.

Pero antes debemos detenernos algo más en la reflexión lainiana sobre la esperanza. Estamos ante uno de los «hábitos» constitutivos de la existencia humana. El carácter imprevisible del futuro nos somete a la «agridulce necesidad de seguir esperando». Laín distingue, ya en las primeras páginas de *La espera y la esperanza*, entre esa doble actitud.

¹¹ P. Laín, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, pp. 279 ss.

¹² *Ibíd.*, pp. 279 ss.

En la vida de los seres humanos «no hay espera sin esperanza». En realidad, toda «sala de espera» es siempre «sala de esperanza». De lo contrario, nadie entraría en ella¹³. El kantiano «¿qué me es lícito esperar?» es la gran melodía de fondo del pensamiento de Laín. El esperante aspira a «seguir siendo». La forma primaria de la espera humana es el «proyecto» que implica siempre la «pregunta» y la «fianza»¹⁴. Y el hábito de la espera se actualiza en el acto de aguardar. Laín propone sustituir «sala de espera» por «sala de aguardo». El término «espera» quedaría así reservado para designar el «hábito entitativo de existir hacia el futuro»; «aguardo», en cambio, sería algo así como «la cámara donde se espera algo muy concreto y determinado»¹⁵. Y la esperanza es «espera confiada». La espera y la confianza son elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza. El objeto último de la esperanza puede ser múltiple, pero en último término todos ansiamos la felicidad, el sumo bien, la salvación. Laín, pensando en su maestro Zubiri, considera que el objeto último de la esperanza puede ser también «la religación». Un ser humano esperanzado es un *ens religatum*. Sin olvidar que, para el gran creyente cristiano que fue Laín, «la esperanza, en suma, solo puede ser genuina siendo religiosa»¹⁶. Pero de esta dimensión nos ocuparemos en el último apartado de nuestro trabajo. En el próximo nos aguarda un dato revelador: la esperanza se acrisola en tiempos de crisis.

Esperanza en tiempos de crisis

Con frecuencia, los proyectos más esperanzados nacen en tiempos de desesperanza. La primera edición de *La espera y la esperanza* es de 1957. Y, obviamente, su gestación es muy anterior. Ya en 1941 comenzó su autor a inquietarse con el asunto de la esperanza. En su Memoria de cátedra analizó el pensamiento de M. Heidegger, especialmente su dramática y desesperanzada analítica existencial. A Laín le gustaría saber «¿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? Nadie negará que esto último es un habitual modo de ser de la existencia humana...»¹⁷. Sin duda tiene en cuenta el brillante escrito de Ortega, *Ideas y creencias*, de 1940¹⁸.

Pues bien: los años transcurridos entre 1940 y 1957 no fueron precisamente un oasis para España: páramo cultural, hambre de pan, injusticia, dictadura férrea, represalia de

¹³ *La espera y la esperanza*, pp. 16 ss.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 570 ss.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 571.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 599.

¹⁷ *Antropología de la esperanza*, p. 7.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Obras completas, 5, Alianza, Madrid, 1983, pp. 379-409.

los vencedores de la guerra, y miedo, mucho miedo. Alguien ha dicho que en aquellos tiempos anochecía muy pronto en España... Y justo en este sombrío escenario un intelectual cristiano andaba a vueltas con la esperanza. Hay que informar que no se trata de un caso único. En un escenario similar se gestó *El principio esperanza* de E. Bloch, obra que Laín no pudo tener en cuenta en *La espera y la esperanza* (solo la cita en la nota 15 de la página 350), pero que le fascinó¹⁹.

¿Qué atrajo a Laín de la obra de Bloch, un militante y pensador marxista que pasó la vida huyendo de dictaduras y rechazando férreas ortodoxias políticas, religiosas, literarias o artísticas? (Bloch se negó a visitar España mientras viviera Franco, pero a la muerte de éste, la salud del autor de *El principio esperanza* no le permitía ya viajar. Murió, mientras trabajaba, en 1977). En realidad se trató de una atracción costosa. El lector de las páginas que Laín dedica a Bloch percibe que reflejan un meritorio esfuerzo de comprensión. A Laín le separaba casi todo de Bloch: el estilo literario, la procedencia filosófica, la filiación política, el sentido religioso y muchas cosas más. Al exponer a Bloch, Laín huye permanentemente de él intercalando citas de san Agustín, san Pablo, Kant, Hegel, Marcel y muchos otros. Emigra incluso hacia sí mismo, deslizando su propia filosofía de la esperanza donde parece que el espacio solo debería pertenecer a Bloch.

Pero Laín, con la voluntad de conocer que le caracterizaba, quería aprender de Bloch. Se dan cita en Laín, pienso, toda la *curiositas* y la *humilitas* de la Edad Media. Fue enorme su saber y admirable su humildad. Se adentró en la esperanza biográfica de Bloch, en su peripecia humana e intelectual. Los someros datos que aporta revelan que disponía de más información. Sabía que *El principio esperanza* no había sido escrito al amparo de una cátedra universitaria, sino en la precariedad del emigrante que, huyendo de Hitler, aterriza con lo puesto y sin medios de subsistencia, en Nueva York. No dispuso de las ayudas que facilitaron la vida en aquella ciudad a los miembros de la Escuela de Frankfurt, a la que Bloch nunca perteneció. Tal vez por ello, con el juego de palabras que permite el alemán, en lugar de llamarla «Sozialforschung» (investigación social), la denomina «Sozialfälschung» (falsificación social). Acusó a sus miembros de «quietistas» y de «pesimistas». Y es que, aunque la esperanza evocada por Bloch es una «esperanza enlutada», es más robusta que los inquietantes pronósticos y desesperanzadas profecías, por otra parte tan lúcidas, de Adorno y Horkheimer. Bloch fue llamado, Laín lo recuerda, «catedral laica de la esperanza». M. Buber dejó escrito que el pensamiento de Bloch no era escatológico, sino utópico. Es cierto y, probablemente, el uso indistinto de ambos adjetivos ha dado lugar a no pocos malentendidos. Desde el comienzo, su meta fue la utopía. Su primer libro llevaba el título de *El espíritu de la utopía*. Lo que ocurre es que, con frecuencia, su utopía se vuelve tan abarcante y

¹⁹Véanse los estudios que le dedicó en *Antropología de la esperanza* (pp. 194-238) y en *Esperanza en tiempo de crisis* (pp. 125-140). En estos dos escritos, de similar contenido, nos basamos a continuación.

desorbitada que se transforma en escatología. Bloch empieza exigiendo pan para los estómagos vacíos —el estómago, dirá, «es la primera lámpara que reclama su aceite»— y termina casi postulando «otra vida».

No es necesario para nuestro propósito narrar todos los fracasos de la utopía de Bloch. Su última gran decepción le esperaba en la Alemania comunista. Laín sostiene que Bloch era más esperanzado que optimista²⁰. Es cierto, pero cuando aceptó la cátedra de filosofía de Leipzig, que le ofreció el régimen comunista de la República Democrática Alemana, llenó su equipaje, tal vez a partes iguales, de optimismo y de esperanza. Esperaba encontrar allí «humanismo y electricidad». Encontró solo la electricidad, y en pequeñas dosis. La publicación del tercer volumen de *El principio esperanza* despertó todas las alarmas: contenía demasiada teología. Los jerarcas del Partido lo tuvieron claro: Bloch era un «criptoteólogo». Sus ideas debían ser sofocadas. Y la mejor forma de lograrlo era impedir la promoción académica de sus discípulos. En ello estaban cuando la construcción del muro de Berlín hizo el resto. Bloch estaba de vacaciones en «la otra» Alemania y en ella se quedó ya para siempre. Eso sí: Laín tiene claro que Bloch «no se vendió al capitalismo de la *Bundesrepublik*; siguió fiel a sí mismo, y continuó sintiendo y enseñando la esperanza proclamada en *Das Prinzip Hoffnung*, y luego en *Atheismus im Christentum* y en *Naturrecht und menschliche Würde* (Derecho natural y dignidad humana)»²¹. Laín concluye preguntándose cómo habría reaccionado Bloch si hubiera conocido la caída del muro y la desaparición de la República Democrática Alemana. Cree que habría continuado esperando lo que hasta entonces esperó: un mundo más libre y justo²².

El título de nuestra colaboración reza: «Esperanza y trascendencia en Pedro Laín». Es posible que Bloch solo aceptara la primera parte del enunciado. No desembocó en la Trascendencia. O mejor: se quedó en la trascendencia con minúscula. A esa trascendencia alude el epitafio de su tumba en el cementerio de Tübingen: «Denken heisst überschreiten» (Pensar es trascender). Partiendo de la trascendencia con minúscula nada impide que se frustre la esperanza. Fue el tema de la lección inaugural de Bloch en la Universidad de Tübingen. Lo formuló así: «¿Puede frustrarse la esperanza?» O, como traduce Laín, «¿puede quedar defraudada la esperanza?»²³. La respuesta de aquel anciano marxista fue decididamente afirmativa. Es incluso lo grande de la esperanza: que sabe de frustraciones. Laín, en cambio, sostiene que si la esperanza es auténtica, «no quedará defraudada». Es posible que, en este punto, Bloch y Laín hablen lenguajes diferentes.

²⁰ *Esperanza en tiempo de crisis*, p. 139.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*, p. 140.

²³ *Ibíd.*, p. 126.

La gran frustración tiene, para Bloch, nombre propio: la muerte. Con frecuencia repite el refrán alemán: «el último hábito no tiene bolsillos», aludiendo a la total indefensión de los humanos frente a la muerte. Contra ella se estrellan todas las utopías. Con razón la llamaba Bloch «la antiutopía más poderosa», «hacha de la nada», «devoradora de toda teleología». La utopía de Bloch es intrahistórica. Afronta la muerte como la última experiencia humana. En el lecho de muerte le respondió a su amigo, J. Moltmann, que le preguntaba cómo afrontaba el final: «Der Tod, das auch noch...» (¡La muerte, todavía me queda esa experiencia!). Todo un alarde de vigor antropológico²⁴.

Pero Bloch protesta frente a la muerte. Lo hizo cuando murió su primera esposa, Else, con solo 22 años. Su reacción fue muy similar a la de Marx ante la muerte de su esposa Jeni. «Por dignidad personal» Bloch no quería «acabar como el ganado». Desea «estirar la diferencia» con el mundo animal: si en vida no hemos sido iguales a los animales, tampoco la muerte debería igualarnos a ellos. No es de recibo, protesta Bloch, que la última música que escuchemos sean las paletadas de tierra que alguien arrojará sobre nuestro ataúd...

Pero, a diferencia de Laín, Bloch no se adscribe a ninguna teoría «resurreccionista». Sabe que le espera la solución «aniquilacionista» (es, como veremos, terminología laíniana). El contenido de la esperanza blochiana es el *horror vacui*, el miedo al vacío, a la nada. El «más allá» cristiano solo es en Bloch un más acá mejor. Mantiene una esencial sobriedad. A lo más que llega es a distinguir entre *Schale* y *Kern*: lo que muere, lo que perece en nuestra muerte es la *Schale*, la cáscara, el envoltorio accidental; permanece, en cambio, el *Kern*, el núcleo esencial. Y no muere porque es algo «aún no devenido». Es el *homo absconditus*, objeto aún de sueños incumplidos. No es, desde luego, una solución que satisfaga a Laín²⁵.

Tanto Laín como Bloch deseaban ofrecer una alternativa esperanzada al «ser para la muerte» de Heidegger. Laín lo hace desde su profunda creencia cristiana; Bloch acude a todos los registros inmanentes que conoce: apela a la sonrisa de un niño, a la entrada solemne de un buque en un puerto con la consiguiente fiesta, a la satisfacción que se experimenta al socorrer a un mendigo... Todo con ánimo de arrancarle a la inmanencia su mejor sonrisa.

E. Troeltsch había hablado de la «omnipotencia de la analogía». Su tesis era la siguiente: solo puede ocurrir aquello que se parezca a lo ya ocurrido. Entre iguales anda el juego, lo nuevo no es posible. Es la mayor amputación que pueden sufrir las religiones, siempre atentas a lo nuevo, al futuro. Bloch también desmiente a Troeltsch. A su «omnipotencia de la analogía» opone la «ontología del todavía no». Cree Bloch que

²⁴ Son muy numerosos los lugares en los que la obra de Bloch afronta el tema de la muerte. De especial interés es el capítulo 52 del tercer volumen de *El principio esperanza*, Aguilar, 1980, pp. 202 ss. Que se titula «El yo y la lámpara funeraria o imágenes de esperanza contra el poder de la más fuerte no-utopía: la muerte».

²⁵ *Esperanza en tiempo de crisis*, p. 135.

también la filosofía saldría seriamente perjudicada si triunfase la tesis de Troeltsch. Y es que, junto a la teología de la esperanza, cuyo máximo representante es J. Moltmann, existe también una filosofía de la esperanza, que tiene en Bloch su principal adalid.

Acabamos de mencionar el nombre de Jürgen²⁶ Moltmann. Es, junto a Bloch, el segundo descubrimiento tardío de Laín. Es casi imposible adentrarse en Bloch sin desembocar en Moltmann, teólogo protestante, autor, entre otras muchas obras, de la *Teología de la esperanza* (1964), libro que Laín califica de «documento para siempre». Considera Laín que esta obra constituye «el más valioso de los esfuerzos del pensamiento protestante por armonizar una triple fidelidad, a Cristo, a Lutero y al mundo actual»²⁷.

También la esperanza de Moltmann, como la de Bloch y Laín, nació y maduró en tiempos de penumbra. La *Teología de la esperanza*, obra de impacto mundial, comenzó a bullir en la mente de un muchacho de 16 años, en un campo de concentración inglés. Hitler lo había movilizado, igual que a tantos otros compañeros de generación como J. Ratzinger o J. Habermas. En su mochila de prisionero solo tenía un libro, el Nuevo Testamento. Comenzó a entrever una «teología entre los escombros». Consideraba a Dios como «lo único estable» en medio del derrumbe de todo lo que le rodeaba²⁸. Y narra con emoción cómo después de la guerra las aulas de teología de Alemania se llenaron de estudiantes que volvían de los frentes de guerra en busca de frentes de esperanza. Eran auditorios expectantes que deseaban escuchar la palabra *Hoffnung* (esperanza) y, a ser posible, el término *Zuversicht* (confianza). Querían que los grandes teólogos del momento les explicaran qué podían esperar después de todo lo que habían perdido y sufrido.

El resto lo hizo *El principio esperanza*, de Bloch. Moltmann lo leyó en 1957 durante unas vacaciones en Suiza. Recuerda que volvió sin enterarse de la belleza de los montes suizos. Bloch lo había atrapado. Comprendió que la teología cristiana no podía dejar pasar el tema de la esperanza. Unos años después se encontraría con el Bloch de carne y hueso que, tras la decepción de Leipzig, se convirtió en su compañero de universidad en Tübingen. Allí celebraron encuentros intelectuales, foros de diálogo y discusión que nunca olvidaremos los que tuvimos la suerte de vivir aquellos momentos. Se comprende que Laín, inclinado siempre sobre el tema de la esperanza, se sintiese fascinado por estos dos grandes humanistas, estudiosos ellos también del esperar humano. Un encuentro entre los tres hubiese sido algo memorable.

²⁶ *Antropología de la esperanza*, p. 256. Laín dedica un extenso capítulo de este libro (pp. 238-282) al análisis de la obra de Moltmann. También le dedica un estudio en *Esperanza en tiempo de crisis*, (pp. 241-260). Puede verse una presentación de la teología de Moltmann en M. Fraijó, *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 201-215.

²⁷ *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 242.

²⁸ J. Moltmann, *Conversión al futuro*, Marova, Madrid, 1974, p. 19.

Moltmann reconoce que Bloch es el responsable de que, a partir de los años sesenta, las teologías y filosofías de la esperanza se conviertan en un bien común. Expresiones como «el Dios de la esperanza», «el Dios del futuro», «el Dios delante de nosotros», «la reserva escatológica» adquirieron carta generalizada de ciudadanía. Y es que Bloch no dialogó solo con Moltmann. Tübingen se convirtió en la Meca de muchos filósofos y teólogos. Entre estos últimos es obligado mencionar a Metz y Pannenberg, cuya obra incorpora, en no pequeñas dosis, la herencia blochiana. Pannenberg, en diálogo con Bloch²⁹, acuñará enunciados como «la forma de ser de Dios es el futuro», o «Dios es el poder del futuro».

Con Moltmann, Laín se siente en buena compañía. La esperanza de Bloch es demasiado laica y enlutada para él. La esperanza (*Hoffnung*) de Laín, como la de Moltmann, culmina en la confianza (*Zuversicht*); Bloch, en cambio, nunca se atrevió a tanto, siempre se quedó, respetuoso, a las puertas del santuario. Lo suyo fue la profanidad, una laicidad consecuente y sostenida. Su «melancolía de la plenitud», a la que tantos guiños hizo, no exige, por ejemplo, que resuciten los muertos. Su voluntad de heredar se detuvo siempre ante esta demasía. Eso era la resurrección para él: una demasía, gestionada admirablemente por las religiones a través de los siglos. Pero Bloch, que tanto heredó de las religiones y de la teología, nunca quiso traspasar ese umbral.

Por eso marcó cuidadosamente los límites: el marxista Bloch se entusiasmó con el *Futurum*; los cristianos, Moltmann y Laín, dieron el paso al *Adventus*³⁰. El *Futurum* brota de las posibilidades mismas del ser humano y de la historia. Es un resultado que podemos prevenir y preparar, en definitiva un logro íntegramente humano. Lo provocamos cuando luchamos para que el «todavía no» acelere su aparición. Son las metas por las que lucha el «héroe rojo» que, a diferencia de los mártires cristianos, da su vida por un mañana mejor, pero sin esperar un más allá perfecto. En el horizonte blochiano está la gesta de Thomas Münzer, el teólogo revolucionario que acaudilló la rebelión de los campesinos, sucumbiendo en la lucha. Bloch le dedicó un libro admirable³¹. En cambio, el horizonte último del cristiano es el *Adventus*, la irrupción libre y gratuita de Dios. Se trata de una venida no provocada ni forzada. El protagonista no es el hombre ni la materia. La escatología de Bloch es escatología de *futurum*. Da de sí lo que logren las «latencias y potencias» del ser humano. No hay más *futurum* que el que nosotros seamos capaces de instaurar. La escatología de Moltmann es escatología de *Adventus*. Se atreve a esperar la resurrección de los muertos. Tenía razón el tempranamente malo-

²⁹W. Pannenberg, «Der Gott der Hoffnung», en id., *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck, Göttingen, 1967, pp. 387-398. Artículo de homenaje con motivo del 80 aniversario de E. Bloch, nacido en 1885.

³⁰Véase el apéndice de la *Teología d la esperanza*, Sígueme, 1969, pp. 393-466, donde Moltmann da cuenta de su diálogo con Bloch. Cfr. También Moltmann, J. y Hurbon, L., *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980.

³¹E. Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

grado Wolf-Dieter Marsch cuando insinuó que más que una «teología de la esperanza», Moltmann había querido escribir una «teología de la resurrección»³².

Debemos concluir ya este apartado en el que hemos acompañado a Laín, Bloch y Moltmann en sus peripecias biográficas, filosóficas y teológicas sobre la esperanza. Nos hemos asomado a sus coincidencias y divergencias. En un magnífico estudio sobre *La espera y la esperanza*, Olegario González de Cardedal resume muy acertadamente las causas del impacto que Bloch y Moltmann ejercieron sobre Laín³³. Bloch le deslumbró porque tuvo en cuenta corrientes de pensamiento que Laín no había considerado: la disidencia, los grupos marginales y utópicos que la religión misma va generando, la dimensión profética del cristianismo y su infljo en los mesianismos seculares. Además, la lectura de Bloch condujo a Laín a profundizar en la dimensión social e histórica de la esperanza.

Por último: la teología de Moltmann fue un verdadero *novum* para Laín. Moltmann situaba bajo una nueva luz categorías como historia y escatología, promesa y fidelidad de Dios, teología de la historia, elección y alianza, la resurrección de Jesús y otros enunciados teológicos. Sobre todo, escribe Olegario González, «le impresionaron las derivaciones críticas y políticas que desde esa teología surgían para la situación contemporánea»³⁴. Tal vez ello explique el entusiasmo y la humildad con la que Laín se acerca al libro de Moltmann. Casi se aplica cual diligente estudiante, a resumirlo. Y es que, si de la mano de Bloch solo se podía recorrer medio camino, con Moltmann se podía llegar hasta el final. Ese final, la Trascendencia, es la que nos espera en el próximo, ya breve, apartado.

Y, al final, la Trascendencia

Laín recurre a la tradición para definirla. Como todos los grandes espíritus, valora el legado que nos transmitieron nuestros mayores. En algún lugar cita el conocido dicho de Eugenio D'Ors: «Lo que no es tradición es plagio». La Trascendencia «está más allá de la muerte y de la historia»³⁵. En medio de los quehaceres inmediatos, el ser humano «aspira a saber si hay algo que le trasciende y si es posible o probable que realmente haya algo de él y para él más allá de su muerte y de la historia»³⁶. Y Laín se lanza a la búsqueda de indicios que muestren la existencia de tal aspiración.

³² Wolf-Dieter Marsch, *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, Kaiser Verlag, Munich, 1967, p. 11.

³³ Olegario González de Cardedal, «*La espera y la esperanza*», en Diego Gracia y otros, *La empresa de vivir*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 185-227, especialmente p. 214 ss.

³⁴ *Ibíd.*, p. 215.

³⁵ P. Laín, *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1995, p. 181; *id. Qué es el hombre*, Ediciones Nobel, Oviedo, pp. 200 ss.

³⁶ *Ibíd.* p. 182.

Y encuentra algunos. Ante todo, le llama la atención «la constitutiva inconclusión de los actos humanos y la consiguiente apetencia de algo que sea ‘otra cosa’ y ‘más’»³⁷. Evoca el «más y más» de Unamuno y su ansia de «preparar a lo inaccesible». Asimismo apela a los «momentos de plenitud» en los que se vislumbra fugazmente «una suerte de tangencia con la eternidad». Son los trances vitales que Nietzsche llamó «grandes mediodías» y Jaspers «instantes supremos». Momentos que, como escribió Ortega, nos deparan «un regusto como estelar de eternidad». Momentos en los que Goethe veía que «el instante es eternidad» y que alumbran «lo eterno en el hombre» (M. Scheler). Laín se pregunta si todo eso no podría ser una «prenda de eternidad». Descarta que se trate de la «pasión inútil» de Sartre³⁸.

Pero, Laín reconoce que nos movemos en un territorio opcional. Ante la Trascendencia son posibles al menos tres actitudes:

—el «*aniquilacionismo*»³⁹, es decir, la creencia de que la muerte es nuestra última estación y que nos reduce a la nada, nos aniquila. No estamos ante una «evidencia demostrable», pero cuenta con muchos seguidores y puede ser «objeto de creencia sincera». Dos argumentos favorecen la tesis del aniquilacionismo. Ante todo, Laín reconoce que no hay motivos científicos para pensar que el destino final de la especie humana sea diferente del que espera a las otras especies. La aniquilación tiene «mayor razonabilidad cosmológica»; la resurrección «posee mayor razonabilidad psicológica»⁴⁰. El segundo argumento: el rechazo de la aniquilación supone abrir la puerta al misterio, algo a lo que no parece estar dispuesto el hombre occidental. «Lo que no es racional, denuncia Laín, es considerado absurdo». Y como «la existencia transmortal» no es «ni puede ser» racional, se concluye que es una creencia absurda.⁴¹

—la «*problematización*» es el pabellón de los que dejan abierto el tema de la posible supervivencia. Así M. Scheler en *Lo eterno en el hombre*, o K. Jaspers en *La bomba atómica y el porvenir del hombre*, sin olvidar al Kant de los postulados.

— el «*resurreccionismo*», grupo integrado por los que creen en la resurrección tras la muerte, por los que aún pueden seguir diciendo: «Creo en la vida perdurable». Laín conoce bien la historia de esta creencia fundamental del cristianismo. Sabe que surgió tarde en Israel (en la época de los Macabeos) y que resistió bien el paso del tiempo hasta que el siglo XVIII le asestó un duro golpe. Es el momento en el que comenzó a extenderse la convicción de que a la muerte no seguirá nada. Convicción que, quiere creer Laín, tal vez haya sufrido un parón en el siglo XX. Él, desde luego, se apunta a la

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.* p. 186 ss. ; *id.*, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 276-291.

⁴⁰ *Cuerpo y alma*, p. 282.

⁴¹ *Idea del hombre*, p. 186.

fe en la resurrección. Le pesa mucho el argumento ético: que, por fin, aunque sea tras la muerte, se haga justicia⁴². Sin olvidar que, como gran conocedor del ser humano, Laín está convencido de que la resurrección responde a los más íntimos deseos de la persona. Es la «mayor plausibilidad psicológica», ya mencionada.

Pero ¿cómo acontecerá la resurrección de los difuntos? Es el tema al que Laín dedicó muchos de sus últimos esfuerzos. Ante todo, nos recuerda la respuesta tradicional de la teología: al morir, se corrompe nuestro cuerpo, mientras el alma, reducida a ser «forma separada», espera el momento de la resurrección de la carne para volver a dar forma a la nueva e inédita materia y constituir así un cuerpo glorioso o un cuerpo condenado.⁴³

Hay una «pequeña» dificultad: Laín no sabe qué hacer con el alma separada. «Científica y filosóficamente no parece admisible la existencia de un alma separada»⁴⁴. Abandona, pues, esta hipótesis y se adhiere a la solución de la «muerte total», *Ganztod* en alemán, defendida, en su opinión, por la teología cristiana más reciente. Considera esta forma de ver las cosas más plausible que los «artificios mentales del hilemorfismo tradicional». Moriremos, pues, por completo. Naturalmente, también la resurrección será total: resucitará «todo el hombre». A la pregunta «¿cómo sucederá todo eso?», Laín remite con humildad al insondable carácter misterioso del tema. Eso sí: está convencido de que su propuesta responde, mejor que la tradicional, a la antropología cosmológica, dinamicista, evolutiva y estructural que él defiende.

Obviamente, Laín no pretende imponer nada. Insiste en que estamos ante «un saber de creencia, no de evidencia»⁴⁵. Aduce en su favor que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento hablan de un alma espiritual; recuerda, asimismo, que ni Jesús ni Pablo sostuvieron que la muerte consista en la separación del alma inmortal de un cuerpo mortal⁴⁶. Y llama la atención sobre el hecho de que el mismo Ratzinger informa de que en la edición del *Missale Romanum* de 1970 se suprimió en la liturgia exequial el término *ánima*.⁴⁷

Es posible que, sin el aval de su maestro y querido amigo X. Zubiri, Laín no se hubiera atrevido a cuestionar una hipótesis explicativa de tan rancio abolengo. De hecho, todavía el concilio Vaticano II, en el n° 14 de la constitución *Gaudium et Spes*, afirma: «Así pues, al reconocer en sí mismo un alma espiritual e inmortal, el hombre no es víctima de un falaz espejismo, procedente solo de condiciones físicas y sociales, sino que, por el con-

⁴² *Ibíd.*, p. 187.

⁴³ *Ibíd.*, p. 188.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 189.

⁴⁵ *Qué es el hombre.*, p. 222.

⁴⁶ *Cuerpo y alma.*, p. 284.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 286 ss.

trario, toca la verdad profunda de la realidad». Y K. Rahner reconocía que la separación alma-cuerpo se convirtió en la «clásica descripción teológica de la muerte».

Sin embargo, en 1973, en su libro, *El hombre y su cuerpo*, escribió Zubiri: «...cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. Y esto tendría que ser por obra de una acción recreadora, resurreccional»⁴⁸. No puede pues, extrañar que, en su «Presentación» del libro póstumo de Zubiri, *Sobre el hombre*, escribiese Ignacio Ellacuría: «Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por promesa de Jesús...»⁴⁹.

Es lo mismo que sostiene Laín: «Al morir, todo el hombre muere» (*omnis moriar*). Y añade: «*todo yo resucitaré*» (*omnis resurgam*)⁵⁰.

¿Qué hacer, pues, con la palabra «alma»? He aquí la respuesta de Laín: si se desea conservar «tan venerable nombre», habría que entender por él «la unidad de acción de la estructura específica del ser humano». Habría, pues, que sustituir el concepto aristotélico de «forma sustancial» por el concepto zubiriano de «sustantividad» o por el de «estructura». Alma sería entonces «el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar...»⁵¹. O, con palabras de J. Ratzinger que Laín acepta: «alma es la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno».

Finalmente: el espíritu respetuoso y delicado de Laín parece temeroso de escandalizar o de contrariar a los que desean mantener la creencia en el alma. A ellos les asegura repetidamente que, al tratarse de creencias, es legítimo mantener el dualismo alma-cuerpo, aunque no sea su opción. «Solo el tiempo dirá en qué paran una u otra»⁵². Uno de sus grandes amigos, Olegario González de Cardedal, en cuya teología tanto se apoyó, practicando la disidencia a la que el mismo Laín invita, escribe: «Los amigos nunca quisimos entrar en polémica respecto a esa tesis, que él pensaba común entre los teólogos protestantes contemporáneos y algunos católicos. Sin embargo, ese dato no es exacto: no llegan a cinco los teólogos protestantes que lo afirmen, y ningún católico de relieve»⁵³. Probablemente es así; pero conviene tener en cuenta que toda nueva creen-

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 287.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 290.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *La empresa de vivir*, p. 212.

cia, antes de plasmarse en la escritura, va conquistando su espacio de forma difusa y, a veces, algo salvaje. Podría ser, aunque no estoy seguro de ello, el destino del binomio alma-cuerpo. Tal vez estemos ante una creencia desgastada. Ya se sabe que la variada plasmación de las ayudas filosóficas y teológicas es cambiante y suele tener fecha de caducidad. Aristóteles, en el tema que nos ocupa, no es una excepción. En todo caso, si el desgaste de los siglos se empeñase en jubilar tan ancestral creencia, habría que agradecerle, no sin cierta emoción y melancolía, los inmensos servicios prestados. Siglo tras siglo mantuvo la esperanza de que, a pesar de la evidente desaparición y descomposición de los cuerpos, permanecía lo más importante de nosotros, lo más nuestro, el alma. Ayudó así a vivir y morir entre la espera y la esperanza, el gran tema de Laín.

Estas páginas, fruto de una conferencia pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid con motivo del homenaje a Pedro Laín en el primer centenario de su nacimiento, han pretendido tener un carácter prevalentemente expositivo. La intención ha sido evocar el pensamiento de Laín sobre la esperanza y la Trascendencia. Y las ha guiado la admiración y el cariño hacia el gran maestro. Apenas he entrado en diálogo con él, tal vez porque mi interrogante no es si moriremos del todo, sino si resucitaremos. Un interrogante que él, al parecer, solo conoció en esa «modalidad suave» en la que tal vez todo ser humano termina percibiéndolo; la otra modalidad, la «fuerte», la de Bloch, le fue, por suerte para él, ajena. Laín fue siempre un gran creyente cristiano.

No quisiera concluir este ensayo sin agradecer de corazón a los organizadores del homenaje, mis amigos Juan Manuel Navarro Cordón, Pedro Cerezo y Diego Gracia, su amable invitación a participar en él.

Manuel FRAIJÓ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

mfraijo@sof.uned.es

[rebut el 8 de febrer de 2010; acceptat per a la seva publicació el 18 de gener de 2011]

