

ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO \*

## EN MEMORIA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

El 5 de junio de este año se cumplen dos desde el fallecimiento de D. Pedro. Fue una de las personalidades que acompañó muy especialmente a nuestra generación de españoles, cristianos, laicos y clérigos. Estas páginas son un recuerdo personal agradecido. Pretexto fue la incitación del profesor Diego Gracia para que, como amigo y discípulo, participara en el homenaje que un grupo de intelectuales amigos le dedicamos en el otoño-invierno del curso 1991-1992. El mismo Diego Gracia me sugirió el tema de mi contribución a aquel homenaje: *Un católico en la España del siglo xx*<sup>1</sup>. El presente artículo es sólo una versión un tanto más personal, más reflexionada y, en algunos puntos, contextualizada con mayor esmero y más cuidadosamente documentada. El tema permanece el mismo.

### 1. REFERENCIA BIOGRÁFICA A D. PEDRO LAÍN ENTRALGO

Obviamente, mi primer contacto con Pedro Laín Entralgo fue de lector. Habiendo ingresado en la Compañía de Jesús en septiembre de 1944,

---

\* Profesor Emérito de la Universidad Pontificia Comillas.

<sup>1</sup> Aparecerá dentro de algunos meses en *La empresa de vivir*, volumen con el que se inicia la colección dedicada a la vida y obra de Pedro Laín Entralgo. Mi contribución en dicho volumen, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003, pp. 139-166.

pertenezco a la entonces jovencísima generación de postguerra que comenzó su formación espiritual y académica mediados los años cuarenta y culminó sus estudios universitarios —tanto eclesiásticos como profanos— antes de que se iniciara el Vaticano II. Sectores significativos de nuestra generación realizamos nuestra *socialización secundaria* con un talante mucho más abierto a los retos de la modernidad de lo que ha supuesto la versión, apresurada y reactiva, hecha —con escritos y silencios— por la progresía hegemónica de los años ochenta-noventa, que aun domina los MCS<sup>2</sup>. Víctor Pérez Díaz, con mucha más perspicacia y exactitud, se ha referido a «la aparición de nuevas generaciones de clérigos... (que) se habían formado en una mezcla de confrontación y de diálogo con una generación anterior de clérigos, algunos (o bastantes) de los cuales, por diferentes que fueran de ellos, en alguna medida hubieron de escucharles y de darles a entender que podían seguir en las líneas de reflexión y de actividad religiosa en las que tendían a implicarse, a pesar de que fueran preocupantes y peligrosas»<sup>3</sup>. Efectivamente, sin que nos *fumigarán* por ello, simultaneábamos nuestra formación escolástica con la lectura de Ortega, Unamuno, Zubiri... y, desde luego, Laín.

Por lo que a mí se refiere recuerdo haber simpatizado más con la *España como problema* (1949) de Pedro Laín que con la respuesta que de inmediato le opuso Rafael Calvo Serer en su *España sin problema*. Y ya

---

<sup>2</sup> En primera aproximación, indicativa y un tanto subjetiva que sólo busca delimitar un espacio, somos gente nacida entre 1923 y 1935, que no hicimos la guerra civil, sino que la padecimos, e iniciábamos nuestra carrera eclesiástica entre 1939 y 1950. Sin pretensión exhaustiva reseño un lote de nombres escogidos entre figuras eclesiásticas que he tratado de cerca: José Gómez Caffarena, Fernando Sebastián, Juan de Dios Martín Descalzo, Fernando Riaza, José Manzana, José Luis Martín Descalzo, Óscar Iturrioz, Andrés Tornos, José Ignacio Tellechea, Antonio Blanch Xiró, Josep M.<sup>a</sup> Rovira, Matías García Gómez, Casimir Martí, José Ignacio Gonzalez Faus, Casiano Floristán, Juan Bautista Vilanova, José María Castillo, Luis Armendáriz, José María Conejo, Miguel Benzo, Luis Maldonado, Olegario González de Cardedal, José María Setién, Joaquín Perea, M. Olasagasti, etc. La mayor parte de los nombrados coronamos nuestros estudios en Roma, París, Oxford, Frankfurt, Innsbruck...

<sup>3</sup> VÍCTOR PÉREZ DÍAZ, «La sociedad civil y la religión: Acotaciones para una discusión general y con referencia al caso español», *Iglesia Viva*, enero-febrero 1997, pp. 11-19, cit. en p. 17. Merecen detenida lectura las pp. 16 y 17 en que se explica sobria pero finamente el fenómeno. Mi diferencia respecto a este autor consiste en que él se fija en el papel de nuestra generación a nuestro regreso del extranjero a España en los años sesenta, y yo me fijo ya en los años de nuestra formación, todavía en España entre 1948 y 1958. Para la comprensión del influjo de Laín y Aranguren sobre nuestra generación de clérigos, cf. el capítulo del mismo autor «Iglesia y religión en la España Contemporánea: una metamorfosis institucional», en *Íd.*, *La primacía de la sociedad civil*, 2.<sup>a</sup> reimpresión, Alianza Editorial, Madrid 2003, pp. 145-223.

antes de finalizar 1951, mi sincero deseo de concebir y formular la analítica de la existencia cristiana —sentida y admirada en la lectura de las cartas de San Pablo— en términos modernos, me había llevado a leer, además de las *Disputationes Metaphysicae* de F. Suárez, el *Así habló Zaratustra* de F. Nietzsche o la *Introducción a la Lógica de Hegel* de A. Verà. O, quizá más significativamente, a aprender alemán luchando a brazo partido con el *Sein und Zeit* de M. Heidegger, ayudándome de la traducción de Gaos.

En 1959, mientras terminaba mis estudios en la Facultad de Teología de la Leopold-Franzens-Universität de Innsbruck, Emmerich Koreth o Karl Rahner me pasaron, de parte de la editorial Otto Müller de Salzburg, un ejemplar de *La Espera y la Esperanza* (1957) para que preparara un dictamen sobre la posibilidad de su traducción al alemán. Creo que lo voluminoso de la obra, finalmente, desaconsejó a la editorial austriaca su traducción. Pero recuerdo bien lo que alentó mi propio proyecto personal el que Pedro Laín encontrara que la estructura trascendental-existencial del hombre se configuraba pística-elpídica-fílicamente, antes de toda explícita realización cristiana en la forma sobrenatural de las virtudes teológicas.

En 1962, joven profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Barcelona, una editorial catalana me transmitió el encargo del profesor A. Robert Caponigri, de la *University of Notre Dame* (Indiana, USA), de traducir al español su *Antología de pensadores católicos contemporáneos*. Los dos volúmenes de la obra inglesa original no contenían texto alguno de autores españoles. Puse como condición introducir doce textos de compatriotas, y visité a Pedro Laín para pedirle uno suyo, que yo mismo había previamente elegido. Pero él me ofreció otro, «El Cristianismo y la técnica médica» que aún no debía haber publicado, pues en el elenco de los textos elegidos figura como «Cortesía del autor»<sup>4</sup>. La contribución de Laín acababa así:

«Pero este imperativo del respeto no tendría último sentido cristiano si no se hallase subordinado al mandamiento positivo del amor. El precepto hipocrático que antes recordé —“Donde hay amor al hombre hay también amor al arte”— adquiere significación nueva y más alta cuando la *philia* helénica se convierte en *ágape* o *caritas*. La *caritas* del médico cristiano consistirá, por lo pronto, en hacer suyas sin descanso todas las técnicas diagnósticas y terapéuticas capaces de ayudar a sus pacientes y en usarlas mirando al bien total y la total per-

---

<sup>4</sup> A. ROBERT CAPONIGRI, *Pensadores católicos contemporáneos*, Grijalbo, Barcelona-México 1964, 2 vols. Mi presentación en vol. I, pp. XIII-XVIII.

fección de éstos. A mediados del siglo IV escribía Basilio de Cesárea a su médico: “En ti la ciencia es ambidextra, y dilatas los términos de la *philanthropía*, no limitando a los cuerpos el beneficio del arte, sino atendiendo también a la curación de los espíritus”. De todo médico cristiano debiera decirse otro tanto. Esto, sin embargo, ¿puede hoy ser suficiente? Si el médico cristiano es en verdad magnánimo —con creciente urgencia lo pide este mundo nuestro—, se sentirá íntimamente impelido a ser creador, y se propondrá metas inéditas en que la técnica y la caridad se enlacen con armoniosa eficacia. Puesto que tan posible parece hoy conseguir que la *ars medica* sea desde su raíz misma *ars caritativa*, ¿no será éste el primer deber del médico cristiano? Dejad que un historiador de la medicina se asome tímidamente al futuro y diga con alguna esperanza lo que en él hay. O si queréis —porque nuestro saber acerca del futuro no permite otra cosa—, lo que en él puede haber»<sup>5</sup>.

Cuatro años más tarde, en marzo de 1966, actuando yo como delegado en España de la famosa *Paulusgesellschaft* que congregaba en Alemania a prestigiosos científicos y teólogos en significativos congresos, organicé en las Facultades de Filosofía y Teología de San Cugat del Vallés un simposio hispano-alemán que versó sobre la *Historicidad de las Ciencias y la Teología*<sup>6</sup>. Reunimos un conjunto de hombres de ciencias y teólogos muy representativos. De Alemania acudieron, entre otros, Karl Rahner y J. B. Metz, junto con E. Kellner el promotor de la Paulus. De España, el físico teórico A. Galindo, los psiquiatras J. Rof Carballo, R. Sarró, los teólogos O. González de Cardedal, y Jesús Aguirre por entonces director literario de Taurus y, por supuesto, Pedro Laín Entralgo. Victoria Camps, por entonces profesora ayudante de la Facultad de Filosofía, me ayudó en la organización. La ponencia de Laín versó, obviamente, sobre «La historicidad de la medicina»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 418-419.

<sup>6</sup> Debimos mantenerlo entre el 9 y el 13 de marzo, coincidiendo —no estoy seguro de que sucediera casualmente— con la Asamblea de estudiantes, profesores e intelectuales catalanes en el convento de los Capuchinos de Sarriá. Al acabar las sesiones de nuestra primera jornada nos visitaron una representación de intelectuales —recuerdo a José M.<sup>a</sup> González Ruiz y a Jordi Maragall— para solicitar nuestro interés y nuestra mediación. Cf. ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, «La historicitat de les ciències i de la teologia», *Qüestions de vida cristiana* 31, 1965, pp. 133-137.

<sup>7</sup> Mi trajinada existencia en los cursos 1966-1968 no me dio espacio para editar las ponencias de aquel simposio, cf. A. ÁLVAREZ BOLADO, «Entre Barcelona y Madrid (1965-1968). El informe sobre el ateísmo y la fundación del Instituto “Fe y Secularidad”», en *La Humanitat a la recerca de Déu. Miscel·lana en homenatge al Prof. Dr. Josep M. Rovira Belloso*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2000, pp. 441-454.

Mi último contacto profesional con D. Pedro fue en los primeros años noventa, cuando se ocupaba de la preparación del volumen XXXIX de la *Historia de España (1898-1936)* de Menéndez Pidal. Deseaba que yo me ocupara de escribir la contribución sobre el catolicismo español del siglo xx, propuesta que hube de rehusar por no conocer suficientemente el período anterior a nuestra guerra civil. Tuve también el honor de participar en las mesas redondas con que festejamos sus ochenta y nueve años. Y aún pude saludarle con ocasión de algunas presentaciones de libros, y recuerdo la generosa afabilidad con que siempre me trataba, y el emocionado elogio que nos hizo del comportamiento de nuestro compañero Ignacio Ellacuría en el penoso conflicto del Salvador.

Por calidades muy características del «catolicismo» de Pedro Laín Entralgo, nada le hubiera disgustado más que una «beatificación laica» de la realización histórica de su *modo de ser-católico* en la España del siglo xx. Es, sin embargo, para mí indudable que este *modo de ser*, con sus ricos aspectos incluso los más polémicos, han constituido para la sociedad española, para la comunidad católica española, particularmente para sectores significativos del laicado cristiano y para la ética cívica en general, un enriquecimiento histórico ejemplar.

## 2. ALGUNAS VIVENCIAS BÁSICAS EN LA SOCIALIZACIÓN CRISTIANA DE D. PEDRO

La *primera* y muy significativa para el conjunto de su vida es haber nacido y haber sido educado en un hogar cálido y armónico en que convivían recíprocamente solícitos una madre ferviente y honda cristiana y un médico rural, republicano y agnóstico, de significativa talla moral, profundamente entregado al servicio del prójimo, y del prójimo más humilde. Al trabajar y exponer su categoría de la «urdimbre afectiva», el cordial amigo de D. Pedro, J. Rof Carballo, había subrayado la importancia de estos «otros significativos» que son los padres para la formación de la personalidad del niño<sup>8</sup>. Y cualquiera que haya leído o vuelva a leer *Descargo de conciencia* sabe u observará que esta convivencia en aquel hogar, no fue un azaroso lote de infancia que pudiera quedar nunca atrás. Es un hecho que marca afectiva y comprensivamente la calidad tan honda como dialogal y mediadora del ca-

---

<sup>8</sup> Cf. *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una Medicina dialógica*, Labor, Madrid 1961.

tolicismo de Laín. Lo que me gusta llamar la «calidad asuntiva» de su vida, acción y magisterio.

La *segunda* vivencia, bien representativa de la sociedad real en que se realiza su socialización secundaria y de honda trascendencia para la calidad de su futura adhesión a la fe cristiana, fue precisamente la progresiva y aproblemática pérdida de su fe, en sus años pamploneses y zaragozanos, cuando aún no había cumplido los dieciocho años. Pérdida nada infrecuente entre los adolescentes contemporáneos. Nos la ha descrito él mismo con claros rasgos y eficacia explicativa:

«La edad, el espíritu del tiempo y la experiencia del mundo en torno se concitaron para producir en mí... la nada abrupta crisis en mi vida religiosa... ¿Cuántos adolescentes de entonces, sin excluir los educados en los colegios más confesionales, quedaban exentos de ella? Una educación religiosa externa e inconsistente, tan torpe o tan zafiamente alejada de las vigencias intelectuales, sociales y estéticas de la época...; una vida católica en cuya apariencia mundana —no hablo ahora de su entraña espiritual— dominaban 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; un catolicismo cuyos más visibles titulares en modo alguno se esforzaban por ser socialmente los mejores, además de ser los socialmente más poderosos; una liturgia tradicional malherida o degradada por la tosquedad y la incuria...»<sup>9</sup>.

#### Tales experiencias contrastaban fuertemente

«con la limpia, noble y generosa conducta que siempre había visto yo en la persona de mi padre. Desde el punto de vista de la persuasión, ¿podía hacer algo, dentro de ese cuadro, la auténtica, sencilla, abnegada religiosidad de mi madre? Tal vez. Pero lo que de hecho aconteció en mi alma es que ésta, sin drama interior alguno, nada unamunianamente, como si el proceso biográfico de la descreencia o el agnosticismo fuese cosa tan natural como el brote de la barba, se hizo indiferente en materia de religión. Dejé de ir a misa...»<sup>10</sup>.

Esta pérdida aproblemática de su creencia tuvo, en mi opinión, una función decisiva en *su modo de ser católico* en nuestra España del siglo xx. Esta pérdida, sin privarle de una sutil afinidad honda con aquella fe de la que su madre era cotidiano y sugerente testimonio, produjo en él la interrupción de la mera transmisión *inercial* de la pertenencia cristiana. Posibilitando así la posterior emergencia de una adhesión personal a la fe, crítica en el sentido más positivo aunque no indoloro del

<sup>9</sup> *Descargo de conciencia*, Seix Barral, Barcelona 1978, pp. 34-35.

<sup>10</sup> *Ibid.*

término, donde la fe llega a hacerse opción radicalmente libre, aunque goce de una racionalidad *estimada*, de un atractivo vinculante y preferido a otras opciones interpretativas posibles. A lo largo de su vida y hasta su muerte, esta actitud libre, aunque no arbitrariamente adquirida, caracterizará de varias maneras el perfil de su fe y su capacidad comprensiva y siempre inquisitiva.

La tercera *vivencia* a la que voy a referirme, a pesar de la singular importancia que le atribuye el mismo Laín, extrañamente apenas la encontré recogida en la múltiple literatura que suscitó su muerte y llegó a mi conocimiento. Me refiero a su estancia como estudiante en Valencia desde Burjassot, concretamente desde el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera, en el que permaneció entre octubre de 1924 y el verano de 1930. Durante esta estancia culmina primero su carrera en la Facultad de Ciencias y, posteriormente, en la de Medicina. El mencionado Colegio Mayor era y es una institución eclesiástica que becaba a 25 estudiantes de diversas carreras, dotados de claras posibilidades intelectuales y de económicas más bien escasas<sup>11</sup>. Estaba regido por tres eclesiásticos. Sabemos, sin embargo, que la solicitud de ingreso de Pedro Laín y su admisión en el «Juan de Ribera» no tuvo nada que ver con ninguna preocupación religiosa. Aquel Colegio Mayor —tal como lo recordaba Laín al final de los setenta— tenía un aire *preconciliar*. Pero el empaque litúrgico, rigor ascético y seriedad intelectual tradicionales «en el Patriarca», dignificaban aquel estilo<sup>12</sup>. Por ello mismo, «intelectual, religiosa y profesionalmente fueron decisivos para mí esos seis años en Burjassot», escribe D. Pedro y lo explica:

«Mis diversas y ávidas lecturas, y con ellas el descubrimiento de una formal dimensión filosófica en la vocación de mi inteligencia, la diaria y animada conversación con estudiantes de otras disciplinas, no sólo universitarias, también artísticas, ciertas actividades didácticas intracollegiales; todo ello contribuyó no poco a que en el orden del pensar y del saber fuese yo luego lo no mucho que luego he sido. Pero bastante más fundamental e innovadora había de ser la influencia de esos años sobre mi vida religiosa»<sup>13</sup>.

La innovación resulta clara: pues pasó de la «indiferencia aproblemática» ya mencionada a un «cristianismo sincero», aunque puntualiza,

<sup>11</sup> La institución, dedicada a becarios, persiste hoy con el actualizado título Colegio Mayor Universitario de San Juan de Ribera (canonizado el 12 de junio de 1960).

<sup>12</sup> *Descargo de conciencia*, p. 50.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 51-52. La cursiva en el último párrafo es mía.

«nunca exento de problemas». Y lo explica en la terminología teológica tradicional: toda su persona experimentó una *conversio fidei* y, como consecuencia, una *conversio morum*: «un profundo cambio en lo relativo a la fe y en lo tocante a las costumbres». Rondaba entonces los diecisiete años. A sus ochenta y tres vuelve a referirse a esa *conversio fidei*:

«Fue años más tarde, apenas rebasada la adolescencia, cuando en mí se produjo la experiencia decisiva para que la condición de cristiano sea vitalmente real: el encuentro personal con Cristo. A él me llevó el descubrimiento —no importa ahora cómo se produjo— de algo que todos los cristianos cultos han oído, sin que en la intimidad de tantos pasara de ser fórmula tópica: que Dios es amor; que, en consecuencia, amor debe ser —amor de Dios al mundo y a los hombres— el nervio y fundamento de la vida religiosa; y que la predicación, la muerte y la resurrección de un varón singular, Jesús de Nazaret, fueron para todos los hombres, cristianos o no, la noticia adecuada de esa suprema verdad»<sup>14</sup>.

Ninguna especial experiencia mística. Gradualmente, por obra de un ambiente y dos personas, se sintió entrañablemente conducido «a sentir y pensar» que si no admitía con un asentimiento libre la divinidad y la muerte redentora de Cristo, «la realidad de mi vida y la realidad del mundo carecerían para mí de sentido». Las dos personas fueron el sacerdote diocesano Antonio Rodilla y el fraile franciscano Antonio Torró<sup>15</sup>.

El entonces director del Colegio Mayor, Antonio Rodilla, muy joven sacerdote —alrededor de los veintiséis años—, era un hombre de intensa vida interior, afable, capaz de estimular la calidad ética e intelectual de quien le trataba. Bien formado intelectualmente, aunque en la horma escolástica de la formación seminarística de su tiempo, poseía un notable gusto literario y aficionó a Pedro Laín no menos a la lectura de fray Luis de Granada que a la de Azorín. El trato diario con este hombre, con quien conservó una entrañable amistad a lo largo de la vida —tendremos ocasión de constatarlo—, constituyó para el joven Pedro, nos recuerda él mismo: «eficacísimo *preambulum fidei* en mi paulatina y nada espectacular conversión al modo cristiano de entender la vida»<sup>16</sup>.

Al franciscano Torró tuvo ocasión de escucharle en la primavera de 1925 varias pláticas sobre la idea cristiana del amor. Rumiándolas llega el joven científico y humanista a tres convicciones que le acompañarán ya toda su vida, aunque enriqueciéndose de continuo a través de sus

<sup>14</sup> PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 345-346.

<sup>15</sup> *Descargo de conciencia*, p. 52.

<sup>16</sup> *Descargo de conciencia*, p. 54.

progresivas experiencias intelectuales y vitales. Primera convicción: más allá de cuanto sobre idea y esencia del cristianismo había escuchado, la idea cristiana del amor le pareció «la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio». Segunda convicción, aunque le disuene a la sensibilidad hodierna: sin los presupuestos *naturales* que esa visión cristiana *gratuitamente alumbraba y corona*, ni resultaría posible entre los hombres una convivencia humanamente digna ni la humanidad llegaría a conocer un progreso histórico que fuera más allá de lo administrativo y maquinal. Tercera y muy personal convicción: precisamente lo que venía siendo el incentivo de su vocación personal, *el conocimiento científico de la verdad del mundo*, no era otra cosa que la versión intelectual «de un previo amor iluminante de la realidad», la consecuencia «de un amor efusivo al mundo, tal como éste es y, sobre todo, tal como debe ser»<sup>17</sup>. Hasta el final de su vida, bajo distintas formulaciones, estas convicciones que representan una verdad integrada, constituyen crecientemente la médula de la actitud cristiana, extremadamente sintetizante de Laín: amor alumbrador de mundo y referencia a la trascendencia; avidez de realidad que se siente originada en aquel amor originante; un rigor científico al servicio de una humanidad que sólo se realizará, aun en su posible plenitud intrahistórica, propulsada por ese amor sin excusas ni excepciones que él creyó hallar en su encuentro personal con Cristo<sup>18</sup>.

Nunca, ni entonces ni hasta su muerte, fue su conversión a la fe una conversión sin problemas, sino permanente *obsequium intellectus*, oblación de su inteligencia, que no se producía sin renuncia, obviando la proximidad de la contradicción. Laín lo subraya con radical sinceridad. Pero envolviendo esta franca confesión en este duradero testimonio:

«Siempre he podido salir a flote en estos invisibles debates con lo más hondo de mi mismo, con mi personal e insobornable idea de que lo que yo en definitiva soy, mediante la luz y la fuerza que en mí ha tenido y tiene esa prodigiosa, inagotable idea cristiana del amor»<sup>19</sup>.

Esa fuerza que impregnaba y motivaba *su más íntimo yo*, tuvo ya en el ambiente «del Patriarca» un clima favorable que Laín subraya:

«Desde la fundación misma del Colegio hubo en la vida interna de éste libertad de opinión, de expresión y de conducta suficientes para que entre sus habitantes nunca faltase el espíritu crítico, incluso

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 55-57.

frente al regimiento, los hombres y los modos de la institución misma, y siempre fuese posible que la personalidad propia se constituyese con vigor en la vida de cada persona»<sup>20</sup>.

No es necesario exagerar «la interior y apenas expresada alegría» que produjo en la madre la *conversio fidei* de que se ha hablado<sup>21</sup>. La glosa de su personal *conversio morum* es aquí menos relevante. Nunca había dejado de ser lo que gráficamente llama él un «buen muchacho», su equilibrada mixtura vital aragonesa suavizada con reflejos caribeños tampoco le permitía ser lo que se llama «un empollón», «ni eso otro —añade— a que con cierto remilgo mental y verbal los biempensantes llaman “un joven piadoso”»<sup>22</sup>. Esta última observación empalma bien, pienso, con lo que más tarde llamaré —con terminología tomada de F. X. Kaufmann— su espontánea y reflexiva tendencia a resistirse a la «eclesiastización» de su perfil y de su polivalencia cristianos.

Subrayando esa actitud un tanto anticipativamente, permitidme aludir aquí a ella por afinidad local y de personajes, aunque saltando casi seis años hasta mayo de 1936. Recién perdidas las elecciones por el *Frente Nacional*, se tiene una reunión católica que tuvo por tema principal la situación de la Iglesia en España. Participaban también el entrañable amigo Marco Merenciano y D. Antonio Rodilla. Laín resume así su punto de vista:

«Todos expusimos nuestra opinión, y en ninguna sonaron términos como “alzamiento armado”, “cruzada” y otros análogos [...] acaso influenciado por Maritain y Mendizábal, con entera lealtad declaré yo la mía: la Iglesia española debía recogerse en sí misma, hacer severo examen de conciencia, revisar no pocos de sus hábitos políticos y sociales, enseñar con el ejemplo, tanto en el orden social como en el intelectual, lo que es el modo evangélico de vivir, tomar lo verdadero, bueno y sugestivo de allí donde estuviese...»<sup>23</sup>.

Quien conoce el ambiente del tiempo, reconoce en seguida que Laín ha aprovechado múltiplemente los años de su estancia madrileña, sevillana y aun vienesa. No sólo ha leído y escuchado clases de Ortega y Zubiri, ha leído ávidamente a Mendizábal y Maritain (aunque desbordara a este último en lo que llamó «transmaritainismo»), las revistas *Cruz* y

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>21</sup> *Descargo de conciencia*, p. 59.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 145-46. Cf. también J. ANDRÉS-GALLEGO, *¿Fascismo o Estado católico?*, Encuentro Ediciones, Madrid 1997, pp. 84 y 126.

*Raya y Esprit*. Laín tiene entonces veintiocho años. Es el momento en que la gente de su edad y bastante más joven se afilia en bandadas a Falange. Pero la mezcla de ideas y sentimientos que aquí resume no reflejan aún una afinidad necesaria con la militancia falangista.

### 3. CONTEXTO HISTÓRICO DEL FALANGISMO DE LAÍN

La pertenencia formal de Laín a Falange abarca la veintena de años que transcurren del verano de 1936 al invierno de 1956; su desencanto de ella, en cambio, había comenzado bastante antes. No es mi intención ni comentarla ni descargarle de ella. Pero sí deseo contextualizarla históricamente, en gracia del tema y de los momentos en que pienso desarrollarle.

En el primer número de *Jerarquía*, en el invierno de 1936<sup>24</sup>, aparece un artículo de Pedro Laín, «Sermón de la tarea nueva. Mensaje a los intelectuales católicos»<sup>25</sup>. Al comienzo de la pieza se escribe con letra minúscula:

«Los párrafos que siguen pertenecen casi literalmente a una conferencia pronunciada en tierra levantina pocos días antes de que la metralla, quebrando con violencia la costra ochocentista y democrática de nuestra España eterna, alumbrase la vena clara de su ser genuino. Un leve aderezo posterior no desvirtúa el PATHOS oratorio del texto y explica el título con que él va acogido bajo el manto imperial de JERARQUÍA»<sup>26</sup>.

Sin embargo, no es nada fácil distinguir entre lo estrictamente dicho en la primavera del 36 y lo escrito en este primer invierno de la guerra. El aderezo no es tan leve y Pedro Laín es ahora un hombre de Falange, aunque sea de la «falange sabia» en torno a Fermín Izurdiaga. Sin embargo, este texto de transición revela preocupaciones fundamentales de nuestro protagonista, anteriores a la explosión de la guerra civil... Y tres muy claras: una profunda adhesión a la sustancia de la tradición católica; un entusiasmo, dolorido y reformador amor a España, y la aspi-

---

<sup>24</sup> Subtitulada la *Revista Negra de la Falange*, en su página de portada, aparecía: *En Navarra – Invierno – MCMXXXVI*. Pero sólo en el *Arriba España*, de 28 de marzo de 1937, aparece noticia de los primeros comentarios de prensa sobre la aparición de la revista. Cf. J. ANDRÉS-GALLEGO, *¿Fascismo o Estado católico?*, ed. citada, p. 126 y nota 5.

<sup>25</sup> PEDRO LAÍN ENTRALGO, «Sermón de la tarea nueva. Mensaje a los intelectuales católicos», ed. citada, pp. 33-51.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 38.

ración a un cambio del talante vital del catolicismo español. Formalmente, las 16 páginas de la oratoria conferencia se concluyen con «una moraleja en siete puntos»<sup>27</sup> que no llega a completar dos. Transcribiré esos siete puntos, pero atravesándoles con fragmentos de la conferencia cuando me parezcan clarificar la idea o la intención.

1. «Conocer íntegramente nuestra verdad. Vivirla. Saberla llevar en su plenitud cabal a todos los rincones de la vida, en cuanto ninguno de ellos puede hurtarse a su sentido y a su influencia.»

Pues esa verdad no está anquilosada. «Cometeríamos un error notorio, sin embargo, si creyésemos que el cristianismo había llegado a su expresión definitiva en los siglos medievales, porque el cristianismo, por razón íntima de su naturaleza, no puede alcanzar expresión definitiva»<sup>28</sup>. «En consecuencia, durante nuestra vida terrena la verdad del cristianismo, es como un proceso evolutivo, en el cual lo ya conseguido es perenne, pero sin alcanzar nunca el conjunto un estado de acabamiento»<sup>29</sup>.

2. «Conocer que nuestra verdad, por culpas y errores nuestros [...] se halla desgajada en múltiples fragmentos, cuya posesión puede corresponder a manos paganas.»

«En todas las herejías, en todas las impiedades sabias, hay en lo hondo un adarme de verdad —porque el hombre redimido, cuando obra en serio, no puede ser *absolutamente malo* ni estar *absolutamente equivocado*— que no debe escapar al fiel contraste del cristiano sagaz»<sup>30</sup>.

3. «En consecuencia, hemos de buscar nuestra verdad con ánimo tenso, allí donde se encuentre. Hemos de pensar que el descubrimiento de nuevas verdades naturales nos es dado por ser criaturas de Dios, no por cristianos, aun cuando esas verdades se refieran al orden de la conducta humana.»

«Nosotros, los católicos, hemos mirado siempre con recelo todas las verdades que no salían de nuestro círculo. Así se ha dado el caso, bastante frecuente, de valorar con exceso la ciencia, muchas veces vulgar, de determinados hombres, sólo por el hecho de que ellos usen ropa talar. Inversamente, tenemos una inclinación casi invencible a echar por los suelos conocimientos brillantes y pro-

---

<sup>27</sup> Los siete puntos, que reproduzco en tipo de letra de formato normal, se encuentran *Ibid.*, pp. 49-51. Los párrafos aclaratorios se reproducen inmediatamente debajo de cada punto, en tipo de letra más pequeño, indicando las páginas del *Sermón* en donde se encuentran.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

fundos, sólo por saber que provienen de un profesor descreído o porque choquen contra ciertos tópicos convencionales»<sup>31</sup>.

4. «Allí donde sea posible, debe intentarse la construcción de una síntesis de arquitectura cristiana. Una síntesis cristiana —eso sí, *auténticamente* cristiana— ha de ser mejor que cualquier otra. Hemos de pensar continuamente que lo católico, lo universo, es por definición la antítesis de lo unilateral.»

«He ahí la tarea ingente que se ofrece, desde el comienzo de la nueva era, a nuestro ímpetu arquitectónico: la de llenar todos los odres nuevos con la solera vieja de nuestra Sabiduría. *Nova sint omnia —corda, voces et opera.* Hagamos la obra nueva con voces y corazón nuevos; pero extraigamos los sillares de la cantera inagotable de nuestro saber eterno, universal y cristiano»<sup>32</sup>.

5. «Uno ha de vivir incómodo, ha de huir de sentirse satisfecho de la propia obra intelectual y de la propia conducta. Nuestra misión de intelectuales católicos es vivir en peligro, movernos en aquella zona de la verdad natural lindante con el error.»

«Vivíamos cómodamente los católicos, encastillados en la rutina de nuestras verdades. Renovar nuestra ciencia, buscar la verdad con ánimo tenso es incómodo. Olvidábamos que el cristiano, por definición, es un ser que vive incómodamente. Eso del sueño de los justos es una impostura [...]. Cuando se ha dormido cómodamente ese sueño de los falsos justos, como a nosotros nos ha sucedido, no es raro que al despertar se sienta el pinchazo de crudos hielos, como a nosotros nos ha sucedido»<sup>33</sup>.

6. «Hay que tener presente en todo momento que la creación intelectual fría está condenada al fracaso. Por lo mismo que en todo hombre se dan en cabal armonía pasión, razón e intuición, nuestra obra intelectual —si ha de ser humana— debe llevar calor de vida y tender como sutil flecha hacia la zona de las intuiciones puras, aquella en que el concepto, si ha de tener valor, ha de llamarse dogma.»

«Hubo un breve lapso de la vida renacentista en el que la Cultura, sin perder su unidad jerárquica medieval y su referencia a lo divino, ganó fuerza en sus pies terrenales y se afincó con energía en la verdad natural. Tránsito de la Virgen del Mantenga, Juicio Final de Durero, versos —leche y miel— de Fray Luis, filosofía grávida de Juan Luis Vives, invenciones exactas e inefables de Keplero, qué bien servís de hitos en la hora del mundo que más admiro»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> «Sermón de la tarea nueva...», ed. citada, p. 45.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47.

7. «(El hombre...) ha de tener presente que su vida transcurre en el ámbito que le da la realización social de cada estamento: Familia, Estado, Cultura, Iglesia. En el feliz equilibrio con que la obra abarque el sentido de tales estamentos sociales se halla el signo de su perennidad.»

«Uno nace hombre, esto es, horizonte entre el mundo corporal y el mundo del espíritu, como dijo una vez Tomás de Aquino, y ha de atender primariamente a las exigencias específicamente humanas: a la necesidad de un fin trascendente, lo cual es Religión, y a la exigencia de un ámbito vital humano, lo cual es Nación y Familia»<sup>35</sup>.

Son unos párrafos reveladores para nuestro tema. Porque definen, antes de la adhesión de Laín a Falange<sup>36</sup>, una actitud permanente de su vida que llamaré «asuntiva»; la «*verdad*», y no en abstracto, sino tal como se realiza ya históricamente en España es ya social y culturalmente plural y desgajada en múltiples fragmentos, algunos de ellos en manos paganas. Y se hace precisa una convivencia creativa y recapitulante. Laín insiste en que el descubrimiento de verdades naturales nos resulta accesible como criaturas de Dios, no necesariamente sólo como cristianos. Lo que no hace ni imposible ni superflua sino recomendable la construcción de una arquitectura cristiana, pero hace preciso pensar de continuo que lo católico, por su universalidad intrínseca, se contrapone a lo «unilateral». Esta situación confiere a los intelectuales católicos la misión de vivir en peligro, e.d. moverse en aquella zona de la verdad natural, que colindará, a veces, con el error pionero. Treinta y cuatro años más tarde un teólogo francés, J.-P. Jossua, con una cierta analogía, se referiría a quienes cumplen esta misión: «Son los carismáticos del umbral, los “teólogos” no mensurables eclesiásticamente»<sup>37</sup>. En todo caso, la

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>36</sup> Aunque tal como aparece en *Jerarquía* el texto ha sufrido ya la influencia de la lectura de José Antonio de cuya influencia él mismo nos da cuenta: «Fui nominalmente falangista desde el día de mi inscripción en Falange, uno de la última decena de agosto de 1936; comencé a serlo real y *cordialmente* cuando leí y releí el folleto con tres discursos de José Antonio —en la portada, su retrato sobre una bandera roja y negra— que poco más tarde me dieron. Si lo que se decía en esos discursos cobrara realidad política y social, además de tenerla oratoria y retórica, ¿no es cierto —me decía yo mismo— que los cinco grandes problemas de la vida española, el religioso, el económico, el ideológico, el cultural y el regional, quedarían satisfactoriamente resueltos?» (*Descargo de conciencia*, ed. citata, p. 181). La anterior influencia de Mendizábal y de Maritain ha sufrido, indudablemente, un baño perceptible.

<sup>37</sup> «De la teología al teólogo», *CONCILIUM. Revista internacional de Teología*, Madrid 1970, p. 215. Cf. también A. ÁLVAREZ BOLADO, «Crónica de Bruselas (Congreso «Concilium» 1970), *Iglesia Viva*, nn. 28-29, 1970, pp. 456-466. Cit. en p. 461.

creación intelectual de la verdad ha de encarnarse en un excipiente cáldido. Finalmente, su versión del corporativismo, característicamente, incluye a la cultura y a la Iglesia.

No me parece necesario considerar esta propuesta como un paso lógicamente conducente a un «totalitarismo integrador», pero sí muestra una clara tendencia a un «holismo de integración». Y, por tanto, en las apreturas de la guerra civil, asimilable por cierta versión falangista del totalitarismo.

Producido el ingreso de Laín en la Falange, se produce también una evolución de ese «holismo de integración» hacia una determinada interpretación del totalitarismo que, como veremos, J. Andrés-Gallego ha calificado como «totalitarismo personalista»<sup>38</sup>.

Pero hay otros elementos para contextualizar la adhesión a Falange. Alentaba en el clima social la sentida necesidad de una representatividad popular que, para no ser caótica, anárquica o demagógica no podía, a juicio de muchos, lograrse de otra manera que como «representatividad delegada». Debe tenerse en cuenta que, para un sector, no mayoritario pero sí significativo de católicos, en aquel momento de urgencia el encuadramiento político no resultaba fácil. Al conjunto de los partidos de la derecha, no sólo parecía faltarles sensibilidad social; tenían poca, era anacrónica e insuficiente y, a parte de ellos, les faltaba en absoluto (nada tan fácil como documentarlo)<sup>39</sup>. Y una parte muy significativa de la izquierda no sólo deseaba situar políticamente a la Iglesia en su correspondiente lugar cívico, sino que pugnaba abiertamente por liquidar

---

<sup>38</sup> Véase cómo contextualiza el término J. Andrés-Gallego: «... ambos personalismos, el moneriano y el nacionalsindicalista, parten —y no sin más— del mismo fondo teológico; en último término, se trata del principio agustiniano, reargumentado por Santo Tomás, según el cual todo lo verdadero es nuestro, es cristiano. Sólo que entre los falangistas la interpretación maritainiana de ese enfoque tomista se emplea justamente como razón del totalitarismo personalista, y eso es lo singular» (*¿Fascismo o Estado católico?*, ed. citada, p. 86).

<sup>39</sup> La Doctrina Social de la Iglesia había muy leve e insuficientemente en la masa de los creyentes. En muchos sectores piadosos se daba *compasión* por los pobres, pero poca conciencia de las raíces sociales de la miseria. El 4 de septiembre de 1936, escribiría el cardenal Goma a Roma, un poco curándose en salud: «Como los nuevos gobernantes estarían sin duda inspirados en los mejores deseos de resolver la cuestión social conforme a normas de verdadera justicia, creo que se impondrá desde el día de la paz, intensificar la propaganda de la Iglesia sobre la cuestión social [...], para que mediante la acción conjunta de la propaganda de la doctrina de la Iglesia y la legislativa de los gobernantes, la solución sea ajustada a las normas de la verdadera justicia y caridad que la Iglesia enseña», en RODRÍGUEZ AISA, M.<sup>a</sup> L.<sup>a</sup>, *El Cardenal Goma y la guerra de España*, CSIC, Madrid 1981, p. 28.

las tradiciones cristianas o recluirlas en la privacidad más irrelevante. Falange representaba el proyecto de una revolución social que, en el caso mínimo, abrazaba el factor cristiano como factor emblemático de la tradición nacional. Dionisio Ridruejo o Pedro Laín han documentado espléndidamente esta situación en sus escritos. Un sector amplio de Falange se adscribía a esta «realidad católica, por tanto personal, y personalista, que algunos, además, entienden en su sentido más profundo», escribe J. Andrés-Gallego. Muchos entre la gente de mi generación, entonces niños, vivimos aquella situación, la vimos y escuchamos con ojos y oídos abiertos en la conducta y de labios de nuestros padres<sup>40</sup>.

En *Descargo de Conciencia* Laín ha descrito con insistencia y eficacia cómo su más intensa vida de partido la vive él como miembro del «gueto al revés», constituido en torno a la Jefatura Nacional de Prensa y Propaganda, en donde se agrupaban además del sacerdote Fermín Yzardiaga, Carlos Foyaca de la Concha, Alfonso García Valdecasas, el propio Pedro Laín Entralgo, grupo al que se sumaron pronto varios de los poetas iniciados en *Cruz y Raya*, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, y otros universitarios como Gonzalo Torrente Ballester, Manuel Ballester Gaiibrois, Juan José Lopez Ibor. La denominación de «gueto al revés» proviene de la tendencia a integrar a todas las personalidades culturales de indudable valor, aunque políticamente heterodoxas para la dominante derecha o representantes de un laicismo o liberalismo considerado dañino por los hombres más representativos de la ortodoxia católica, que buscaba una monolítica definición católica de la nueva España emergente<sup>41</sup>. Buscando una rápida contraposición no

---

<sup>40</sup> Mi propio padre, de progenie campesina cántabra, pero que había llegado a ser ingeniero de caminos en la Confederación Hidrográfica del Duero y gran lector de su compatriota Menéndez Pelayo, «camisa vieja» desde algunos meses antes de la guerra civil, me explicaba después de ella: «Alfonso, la derecha carecía en su conjunto de sensibilidad social, y más para un hombre nacido del pueblo como yo; la mayor parte de la izquierda, desde octubre del 34, hacía bastante más que alardear de anticristiana». También me comentaba: «Además de los separatistas, estaban los *separadores*».

<sup>41</sup> Con perspicacia y acierto ha escrito V. Pérez Díaz: «Por razones diversas estos intelectuales se identificaron a sí mismos como buscadores de la verdad, y no como defensores de la ortodoxia. Fueron sensibles a los valores propios de su campo de actuación, esto es, los valores de la veracidad y la creatividad intelectual; y sensibles a la condición previa para la realización de estos valores, que es la libertad de pensamiento. Por ello, admiraron a los intelectuales liberales, frecuentemente acatólicos o heterodoxos, de las generaciones anteriores, que habían sido intelectuales honestos (esto es, honestos consigo mismos, en su búsqueda de la verdad), y creativos. Y, por la misma razón, ellos mismos se consideraron parte de una comunidad

tendríamos más que recordar la Carta Pastoral que el prestigioso e inteligente obispo E. Pla y Deniel —la mejor cabeza eclesiástica en el apoyo al *Movimiento*—, posteriormente Primado, publica en mayo de 1938, titulada *Los delitos del Pensamiento y los falsos ídolos intelectuales*<sup>42</sup>. En definitiva, se confrontaban un «totalitarismo de integración nacional» propugnado por el *gueto al revés* y un «totalitarismo divino» propugnado por la más representativa jerarquía católica<sup>43</sup>. Ambos de un utopismo ingenuo como iría mostrando el proceso del experimento<sup>44</sup>.

En el caso de Laín me parece importante verificar, por debajo de su temporal ceguera con el «totalitarismo» que acabará repudiando, su radical *actitud asuntiva*, que crece incesante hasta su muerte.

A la hora de confesar y juzgar esa ceguera, Laín recurre a un desdoblamiento de su propia persona entre el *actor* que fue hilando las diversas etapas de su vida —en el caso, sus años de adscripción fascista—, y el *juez* en que él mismo se constituye al recapitular su vida y practicar su *descargo de conciencia*. Reconocida amargamente su ceguera, al ar-

---

intelectual más amplia que la de los intelectuales católicos, lo cual les situó en una posición de intermediarios con los exiliados del momento, y con las figuras principales del pensamiento contemporáneo», en *La primacía de la sociedad civil*, ed. citada en nota 3, p. 185.

<sup>42</sup> *Boletín Oficial del Obispado de Salamanca*, 20 de mayo de 1938, pp. 121-142. Y cf. A. ÁLVAREZ BOLADO, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Publicaciones de la UPCo, Madrid 1996, pp. 289-293.

<sup>43</sup> Escribía el cardenal ISIDRO GOMA en *Lecciones de la guerra y deberes de la paz*: «Se habla ahora del vértice y de la verticalidad, en principios y procedimientos, como se habla de totalitarismos. Las palabras son nuevas, aunque apliquen a otro orden; no lo son los hechos; porque en España Dios estaba en el vértice de todo —legislación, ciencia, poesía, cultura nacional y costumbres populares— y desde su vértice divino bajaba al llano de las cosas humanas para saturarlas de su divina esencia y envolverlas en un *totalitarismo divino*, del que sólo podían escapar las inevitables claudicaciones de la libertad individual». *Boletín oficial del Arzobispado de Toledo*, número del 1 de septiembre de 1939. Publicado también en ANASTASIO GRANADOS, *El cardenal Goma, primado de España*, Espasa Calpe, Madrid 1969, cit. en pp. 413-414. La cursiva en el texto es mía.

<sup>44</sup> Un análisis del «gueto al revés», que José Andrés-Gallego denomina «totalitarismo personalista» se encontrará en su libro *¿Fascismo o Estado católico?*, ed. citada, capítulos 2 y 3. La autocomprensión nacionalcatólica del «totalitarismo divino» se encontrará en mi libro *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, ed. citada, *passim*, pero especialmente en p. 480 y nota 79. El análisis más detallado en A. ÁLVAREZ BOLADO, *Teología política desde España: del Nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 257-264. Para el repliegue y erosión de ese presunto «totalitarismo divino», cf. V. PÉREZ DÍAZ, *La primacía de la sociedad civil*, ed. citada, pp. 177-191.

gumentar la constelación de elementos positivos que pudieron, sin embargo, estar a la base de su desvío, el juez los reconoce en parte, pero le replica por qué, para cumplimentarlos, no pudo escoger otra alternativa. En concreto, la de haber intentado «ser postconciliar *avant la lettre*»<sup>45</sup>. La pregunta tiene algo de ucrónico, pero no es retórica. Paulatinamente desencantado de las posibilidades del falangismo, especialmente después del valiente abandono de Dionisio Ridruejo, Pedro Laín abandona formalmente la Falange al dimitir como Rector de la Universidad de Madrid en 1956. El 13 de octubre de 1962 el Concilio Vaticano II comenzó realmente a ser lo que por fin llegó a ser<sup>46</sup>. Sus constituciones, declaraciones y decretos, confirmarían bastantes de los valores que había avizorado y seguido, a veces muy solitariamente, nuestro personaje.

#### 4. LA CATOLICIDAD INTEGRAL DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Como dije al finalizar mi presentación, no intento una «beatificación laica». La elegancia ética de Laín y el tipo de ejemplaridad católica que pretendía, rehuyen esa clase de sublimación.

Quiero apuntar tres rasgos característicos de la catolicidad histórica de Laín en la sociedad y la iglesia española del siglo xx. Una característica, creo, muy central de cómo D. Pedro realiza su catolicismo es su permanente resistencia al fenómeno de la «eclesiastización». En gran medida esta característica tiene que ver con la naturalidad y plenitud de conciencia con que ejerció, antes y después del Concilio, su vocación de hombre, ciudadano y laico cristiano. Sin mengua alguna de su humilde y permanente aspiración de realizar una catolicidad y eclesialidad integrales<sup>47</sup>.

El concepto —dialéctico, como veremos— de «eclesiastización» (*Verkirklichung*) lo debemos al notable sociólogo y gran cristiano alemán

<sup>45</sup> *Descargo de conciencia*, p. 150.

<sup>46</sup> Es la fecha en que las intervenciones de los cardenales Liénard y Fring consiguieron dos grandes conquistas que hicieron verdaderamente creativo el proceso del Concilio, cf. «Introducción histórica», en *Vaticano II. Documentos Completos*, Editorial Razón y Fe, Madrid 1967, p. 9.

<sup>47</sup> Olegario González de Cardedal escribió un par de meses después de morir D. Pedro: «Ciudadano ejemplar, pensador que no cesó en la búsqueda y cristiano cabal desde el principio hasta el fin. Su cristianía fue lúcida por informada, reflejamente poseída y por ello connaturalizada y crítica» (*El País*, miércoles, 15 de agosto de 2001, pp. 9-10).

Franz Xaver Kaufmann. Tratando de ser fiel a su concepto, lo resumiría yo como sigue: *atendido el conjunto de la sociedad y de la cultura prevalentes en el proceso del siglo xx, el cristianismo parece convertirse en un asunto que afecta e incumbe formal y unilateralmente a las Iglesias. La sociedad se seculariza, y se tiene la impresión de que las Iglesias, como respuesta, se eclesiastializan. Es decir, parecería que se sienten, de diversas maneras, incapaces de inculturar críticamente la fe y praxis cristianas en la cultura emergente y, consciente o inconscientemente, parecen tentadas de enclaustrarlas en una especie de «reserva» cultural eclesiástica. Es un fenómeno más vasto y agudo que el de la clericalización*<sup>48</sup>. No se trata de una forma de ver de intelectuales supercríticos. Creyentes tan representativos como el desaparecido cardenal Hume, o los vivientes cardenales Martini, Kasper y Lehmann lo han manifestado con tanta sutileza como claridad.

Ocurriría objetar que el proceso es el inverso en los cuarenta años que median en España entre 1936 y 1976. Durante esos cuarenta años se impide el proceso societario de *secularización* y la Iglesia en vez de enclaustrarse ella misma en una reserva cultural, «catoliza» todas las dimensiones de la vida de la nación, tratando de hacer real aquel *totalitarismo divino* ensalzado por el Cardenal Gomá. Pero enseguida se echa de ver que en vez de objeción, ese proceso español es quizá la máxima confirmación de lo dicho. Fue preciso convertir una guerra civil *en golpe de estado duradero* para mantener las dimensiones todas de una sociedad nacional moderna, aunque retrasada, dentro del marco normativo de una Iglesia convertida en dogma nacional. Es lo que he llamado *El experimento del nacionalcatolicismo*<sup>49</sup>. En definitiva, intentar *eclesiastizar* totalitariamente esa sociedad, borrando la huella de tan tremenda violencia.

He citado textos de la conferencia de la primavera de 1936, que muestran que prontamente, el joven Laín a sus veintiocho años, se oponía a esa «eclesiastización». Lo extraño es que llegara a creer que su «gueto al revés» podía romper y ensanchar los equivocados y violentos límites del *nacionalcatolicismo*. Pero lo que sí siguió mostrando la em-

---

<sup>48</sup> F. X. KAUFMANN, «Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht» en *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Bonn 1989, pp. 60-73. Cf. también del mismo autor, *Religion und Modernität*, Paul Siebeck, Tübingen 1989.

<sup>49</sup> A. ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1976, posteriormente incluido en *Teología Política desde España...*, ed. citada.

presa de su «gueto al revés» es, junto a su sincera inspiración católica, su profunda resistencia a la «eclesiastización».

Sin caer en lo anecdótico, me refiero a las raíces de esa resistencia y a algunos avatares más importantes de ella. Como otros laicos cristianos de gran porte, chocaba Laín con la frecuente tendencia de la Iglesia a convertirse en Estado dentro del Estado, o en un disminuido Estado en la sombra, con su frecuente práctica de adulación al poder político y con su amor a los privilegios. Le parecía que, demasiado frecuentemente, la Jerarquía y su mundo en torno adolecía de una grave insensibilidad ante el mundo de la cultura. La misma percepción que también tenía un cristiano de distinta procedencia espiritual, como J. M.<sup>a</sup> García Escudero. En diversas ocasiones Laín aconsejó a obispos amigos o que le pedían consejo, que se procurara a los candidatos al sacerdocio (seminaristas) una más amplia formación profana. Consultado también sobre el tema, manifestaba su disenso sobre la forma de impartir la formación religiosa en la Universidad, convirtiendo a la Religión en una de las «tres Marías», practicando un decepcionante «método por inmersión» como años más tarde utilizarían ciertas autonomías con las lenguas autóctonas. Comenta Laín cómo el lúcido nuncio, Gaetano Cicognani, llegó a hablar de la *inflazione religiosa della Spagna*. ¿Qué podían pensar los laicos españoles que, aun siendo confesionalmente católicos, postulaban una prudente, pero inequívoca separación entre Iglesia y Estado? Lamentar que la Iglesia de la que se consideraban miembros fuera tan ciega y que lo fuera también el Estado que querían ellos construir nuevo. «Ceguera e inconsciencia —escribía—, tanto respecto de la evidente realidad histórica de estos tiempos, como de la verdadera realidad social del país». El poco éxito de sus propuestas alternativas para una presencia e influencia católicas, le lleva a la siguiente conclusión:

«Estaba claro: salvo ciertos contactos personales con eclesiásticos afines a mi modo de ver las cosas, pura y exigua excepción entre los de aquellos años, en la Iglesia española yo no podía ser sino lo que fui y sigo siendo: un cristiano caviloso y exigente, al que se estima, sí, pero al que se prefiere estimar desde lejos»<sup>50</sup>.

No podemos entretenernos minuciosamente en todos estos desencuentros, motivados siempre por el continuo forcejeo de Laín por impulsar a la Iglesia a no esconderse a sí misma el proceso de la seculari-

<sup>50</sup> *Descargo de conciencia*, pp. 289-293. Con la excepción, extremadamente laudatoria, que hace con D. Antonio Rodilla y con el Seminario de Valencia en nota 22.

zación bajo el velo opresivo de la «eclesiastización». Pero quiero retener una intervención decisiva y poco conocida. Ocurre con motivo de la campaña suscitada contra el Ministerio de Educación Nacional al iniciarse la empresa de liberalización universitaria, propulsada por el Ministro Joaquín Ruiz-Jiménez, con la ayuda de hombres como el propio Laín como rector de la Universidad de Madrid y Antonio Tovar, rector de la de Salamanca. Se decide D. Pedro a componer un escrito sobre la inquietud del alumnado universitario, destinado al propio Jefe del Estado y a una docena de personas de autoridad. El pequeño folleto, escrito en noviembre de 1955, tenía por título *Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud universitaria* y tras la exposición de motivos, constaba de tres apartados: «La inquietud del joven universitario», «Causas de la inquietud universitaria» y «Encauzamiento de la inquietud universitaria». Llegó Laín a presentárselo al Jefe del Estado que le concedió audiencia y oyó su exposición. Pero del pequeño folleto, por consejo apremiante de sus amigos, no llegó a hacerse ni la discreta difusión en que pensaba. Por lo mismo me parece importante recoger aquí algunas de las afirmaciones más importantes de cada apartado, muy sensatas y valientes para aquel tiempo:

*La inquietud del joven universitario:* «La minoría activa y operante del alumnado universitario hállase profunda y diversamente inquieta. Tal inquietud es intelectual, política, social y religiosa [...] Cualesquiera que sean las tendencias hoy perceptibles dentro de tal minoría estudiantil, todos los grupos comulgan en la desazón y en la crítica antes señaladas. Un movimiento de opinión marxista no es todavía muy aparente, pero no sería extraño que fuese gestando entre aquellos cuya conciencia social —muy viva e impaciente en el alma de nuestros jóvenes— propenda al radicalismo.»

*Indicando sus causas:* «La peculiar conciencia histórica de las promociones universitarias que no vivieron nuestra guerra civil. [...] para los cuales la guerra ya no es el recuerdo de una experiencia personal [...] las razones y los sucesos de la guerra civil apenas pueden actuar por sí mismos sobre las almas de los hombres de menos de treinta años.» «La inexorable necesidad de existir en nuestro mundo histórico con la consiguiente tendencia de las almas a participar en los movimientos intelectuales, y en las formas de vida que hoy poseen más clara vigencia histórica, llámenese existencialismo, marxismo, vida tecnificada, apostolado social, pluralidad religiosa o libertad de expresión.»

*Buscando caminos de encauzamiento:* «Una inteligente y flexible apertura a todo lo importante que en el mundo intelectual, literario y artístico acontezca dentro y fuera de nuestras fronteras. La tesis de la

censura a palo seco, tan cómoda para las mentes simplificadora y perezosas, es insostenible y contraproducente en nuestro siglo»<sup>51</sup>.

Veinte años más tarde, cuando al redactar *Descargo de conciencia*, vuelve Laín a releer estos párrafos, no puede menos de preguntarse: «¿qué hubiera sucedido si en 1955 se hubiese despolitizado y democratizado la organización estudiantil, aun por el momento manteniéndola única?; ¿cuál sería la actual situación de la Universidad, si entre 1960 y 1965 se hubiese establecido en esa organización un pluralismo leal, dialogante y competitivo?; ¿ese pluralismo, no constituye acaso, para decirlo con la certera expresión de Juan XXIII, un evidente «signo de los tiempos?»». Don Pedro no pretendía ni hacer ucronía ni exponer historia. Algo quisiera añadir yo, veinte años más joven que D. Pedro, sobre sus constataciones de 1955 y sus preguntas planteadas en 1978. En 1955, como estudiante jesuita en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona, vivía yo el clima muy plural de aquella Universidad. Compañero mío de curso era Manuel Sacristán, probablemente la mejor cabeza que ha tenido el marxismo español (Sacristán aludía en nuestras conversaciones a Renán y a Loissy, no sólo a Marx). La inquietud de los universitarios era al menos tanta como Laín pintaba. Y el sofoco del pluralismo, por una parte, lanzaba a mis compañeros de juventud por las trochas más aventureras de búsqueda, y, por otra, comenzaba ya a radicalizar a muchos de los movimientos juveniles cristianos que se nutrían con avidez de la literatura teológica francesa. Entre 1960 y 1965 el marxismo hacía ya furor. Recuerdo cómo se llenó el Paraninfo de la Universidad cuando desde el Departamento de Metafísica se invitó a J. Y. Calvez a proponer los más esenciales contenidos de su famoso libro, *El pensamiento de Carlos Marx*<sup>52</sup>. Los oyentes cristianos que acudieron al Paraninfo, deseaban un conocimiento serio de la cosmovisión social, económica y política del autor de moda; los no-cristianos deseaban profundizar sus conocimientos más emotivos e ideológicos que sistemáticos. Eran también los años en que bajo la crítica universitaria se viene abajo el SEU y comienza a funcionar el SDEUB. Son los años en que los universitarios cristianos siguen día a día el Concilio Vaticano II, que se les ofrecía como una catequesis cotidiana hacia la convivencia y la democracia, que hacía estallar la rígida armazón de la «eclesiastización» de

---

<sup>51</sup> *Descargo de conciencia*, pp. 414-418.

<sup>52</sup> La editorial *Taurus* publicó en 1958 la primera edición castellana de este decisivo libro del entonces jovencísimo jesuita francés. En 1964 se publicaba ya la cuarta edición de tan voluminosa obra.

la fe, como condición de su universalidad y su inculturación. Junto con J. L. López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, desde el ostracismo oficial que afectó a ambos se había convertido en una referencia imprescindible en nuestro éxodo cultural.

El modo fundamental del catolicismo de Laín fue su consciente vocación de laico cristiano, ejercida coherentemente antes y después del Vaticano II. Pero puesto que he hablado de su característica resistencia a la «eclesiastización», no quisiera que tal caracterización se malentendiera. Desde su conversión a la fe, Laín Entralgo cultivó una catolicidad integral o, si lo prefieren una espiritualidad católica sin integrismos, pero íntegra.

Juan XXIII habló de «una jerarquía en el universo de las verdades de la fe» o si lo prefieren de la «jerarquía de las verdades de fe». Karl Rahner, de quien gocé el privilegio de ser discípulo entre 1957 y 1959, concretaba aún más. Nos decía que las grandes verdades o misterios de la fe, que iluminaban la visión y conducta cristianas eran propiamente tres: la verdad vital del Dios Creador; la verdad vital del Dios encarnado, hecho hombre para nuestra redención; la verdad vital del Dios Espíritu que operó la resurrección de Jesús y operará la nuestra, haciéndonos ingresar en la vida de Dios, *futuro absoluto* de la humanidad.

Con sus posibles fragilidades de hombre, que a él le gusta reiteradamente confesar, Laín Entralgo reconocía y vivía estas tres verdades de vida que alimentan la visión y conducta del creyente. Podría multiplicar los textos que lo manifiestan. Lo haré a partir preferentemente del extraordinario capítulo 5.º de *Cuerpo y Alma*, que titula «Mi cuerpo: yo»<sup>53</sup>.

*La fe-vida en el Dios creador.* Lo ha desarrollado especialmente en el apartado «Lo que soy, resultado de un Dios creador». Al tratar de las conjeturas de S. W. Hawking acerca de la emergencia del mundo, aprovecha la ocasión para expresar lo que él cree:

«[...] La solemne interrogación de Leibniz y Heidegger: “¿Por qué hay realidad —protorealidad, en este caso— y no más bien nada?”. Interrogación cuya respuesta no puede ser estrictamente racional, como pensó Hegel, ni tiene por qué conducir al absurdo, como ha pensado Sartre. Yo la respondo así: la realidad primera del cosmos, y con ella el tiempo con principio y fin o sin principio ni fin que para el hombre tienen los eventos cósmicos, vino a la existencia de un modo esencialmente ajeno a la consideración cronológica del ser, y surgió

<sup>53</sup> *Cuerpo y Alma*, Prólogo de Diego Gracia, Espasa Calpe, Madrid 1991. El capítulo mencionado en pp. 314-375.

de algo —si en este caso es lícito el empleo del término “algo”— que no debe ni puede ser concebido como simple no-ser: la nada; lo cual tuvo que ser obra misteriosa de un Dios omnipotente y creador. Las conjeturas de los físicos acerca de la singularidad o no singularidad de la explosión inicial del universo —las de Hawking o las de otro cualquiera— en modo alguno excluyen esa idea de la *creatio ex nihilo*, a la cual sólo antropomórficamente pueden ser aplicados nuestro “antes” y nuestro “después”. No se lo que pensarán otros. Yo no encuentro un modo distinto de conciliar, a este respecto, mis ideas y mis creencias.»

[...]

«Así veo yo lo que soy, resultado del acto creador que dio realidad al cosmos de que procedo y en que existo»<sup>54</sup>.

Esta fe creacionista, como idea y creencia, no era una «asentimiento nocional durmiente» en el ocio de la interioridad de Laín. Era el motor incesante de su admirable creatividad; esa fe creacionista nos dice también algo de sus intereses propios tan múltiples y creativos. Los días del trabajo de Dios en el Génesis se reflejaban en la diacronía y sincronía diversas de su amor por la ciencia y la cultura tecnológica, su empeño por un mundo solidario de convivencia universal, su interés por el lenguaje y las artes más variadas. Era nativamente un creador, pero había comprendido y asumido libremente que su creatividad de hombre, de ciudadano, de científico encarnaba y prolongaba el originario e incesante acto creador de Dios. Y le gustaba que esta creatividad se hiciera carne de palabra y de letra escrita.

Al rememorarle no resisto la tentación de reiterar la cita que D. Pedro hace del amigo común: «*Tú nos das el mundo para que lo gocemos. Tú nos lo entregas para que lo hagamos palabra*», dice a Dios José María Valverde»<sup>55</sup>.

*La fe-vida en el Dios encarnado y redentor.* También la ha desarrollado muy elocuentemente en el apartado «Lo que soy, resultado de un devenir histórico y de una situación social»<sup>56</sup>:

«Mi encuentro con Cristo. [...] Pues bien, cuantas veces he pensado en el valor y la significación de sus vidas [de los sabios, héroes, santos a quienes acaba de aludir], siempre en la persona y el mensaje de Cristo he encontrado la mejor vía —digo la mejor, no la única— para el hallazgo de una respuesta en alguna medida satisfactoria. Vía, verdad y vida dijo ser Cristo, y ésta ha sido para mí la regla de oro

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>55</sup> *Descargo de conciencia*, p. 431.

<sup>56</sup> *Cuerpo y alma*, ed. citada, pp. 342-351.

cuando, allende el quehacer cotidiano, más allá del gozo y el dolor de la vida en el mundo, he querido entender mi propia existencia y la de quienes, próximos o lejanos, día a día he sentido junto a mí.»

[...]

«[...] la realidad de un Dios-amor, por tanto, la vida y la muerte de Cristo hace plenamente vital y no sólo mental mi comprensión de la vida y mi personal religiosidad. Mas no sin problemas. ¿Cómo no van a serlo mis propios descarríos, y el frecuente espectáculo de los cristianos cuya conducta pública hace traición al mensaje de Cristo, y el dolor de quienes no han merecido sufrirlo, y la misteriosa presencia del mal —*mysterium iniquitatis* le llamó un cristiano que sabía de estas cosas— en la dinámica real del mundo? Sólo la fe en un amor misteriosamente trascendente a esos problemas me permite esperar la respuesta; de esperarla, también con San Pablo, *in spe contra spem*.»

[...]

«Verdadero Dios y verdadero hombre fue Cristo; un hombre que como tal —ahí está la conmovedora realidad de su pasión y de su muerte— se halló sometido a las propiedades y las limitaciones de la naturaleza cósmica»<sup>57</sup>.

Es cierto que, en el pensamiento y sensibilidad de Pedro Laín las actitudes profundas naturales constituyen una entrañable fusión con su gratuita iluminación y plenificación evangélica. Pero, en mi estimación, su prontitud «para cantar la palinodia», para «lanzar al aire estas dos breves palabras: “Yo pequé”, aunque el pecado personal sólo haya sido el silencio»<sup>58</sup>, para reconocer la realidad de sus «propios descarríos»<sup>59</sup>, fluye de su libre y profunda convicción de que el Dios que en Cristo se revela no sólo crea mundo y humanidad, no sólo acompaña nuestra historia personal, sino que con su silenciosa encarnación continuamente las redime.

*La fe-vida en Dios resurrección y morada definitiva*. La desarrolla en el interesantísimo pasaje que titula *La descomposición de lo que soy*<sup>60</sup>. Uno de los pasajes más sugestivos del libro, en el que se hace manifiesta su calidad de creyente lúcido y autocrítico que, sin mengua de su fe, sabía percibir y declarar lo que el «ser cristiano (es) como problema», como sencilla y profundamente expuso J. Gómez Caffarena en su funeral<sup>61</sup>. El contexto en este caso era su aguda puesta en cuestión del tradicional

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 346-347.

<sup>58</sup> *Descargo de conciencia*, pp. 312-315.

<sup>59</sup> *Cuerpo y alma*, p. 347.

<sup>60</sup> *Cuerpo y alma*, ed. citada, pp. 352-375.

<sup>61</sup> Homilía en el funeral de D. Pedro Laín, el 2 de julio de 2001.

*theologoumenon* cristiano de la existencia del alma separada<sup>62</sup>. Tanto más relevante es la reflexión penúltima que Pedro Laín se hace:

«Alma humana es, si se desea conservar tan venerable nombre, 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; y si cristiana y teológicamente se quiere entender todo ese conjunto de acciones, con mi más acquiescente voluntad haré mía esta sentencia de Ratzinger: “alma es la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno”»<sup>63</sup>.

El «alma» así entendida es estructura del cuerpo no de cualquiera manera, sino dando identidad y haciéndose historia del *cuerpo*: yo que brota de ella y en ella se recapitula. Cuerpo es siempre devenir de un alma que, en la muerte, se encuentra sin velos con la verdad y el amor eternos. Rumiando la pregunta de Alberto Magno, ya anciano: «*Numquid durabo?* ¿Es que voy a perdurar?», Laín piensa que quien se pregunta por su perduración, se pregunta tanto por la perduración de sus creencias y hábitos hasta su muerte, como por la perduración de sus existencia más allá de esta vida:

«Así al menos entiendo yo la pregunta, así me la hago a mí mismo y así, como decía el cardenal Newman, mis creencias pueden soportar mis dudas. Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella un acto personal, [...] al sentirla llegar, diré en mi intimidad: “Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia”»<sup>64</sup>.

Cuatro años más tarde escribiría que, tras la muerte, «Dios hace misteriosamente que, de modo inmediato, se produzca la *resurrección*, a un modo de existir totalmente inimaginable»<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Puesta en cuestión, escribe Laín, que él mantenía frente a la crítica «docta y amistosa de los teólogos, que con cuantas salvedades les parezcan necesarias, quieren seguir fieles a la tradicional idea de la unidad sustancial alma-cuerpo» (*Cuerpo y alma*, ed. citada, p. 37). Y añade con finura dialogante al final del libro: «... he dicho insistentemente que pensando así acerca del alma humana y sobre la muerte y la resurrección, no me muevo en el plan de las evidencias, sino en el de las creencias. Por lo cual, aun considerando que este modo de entenderlas es más razonable y más actual que el dualismo y el hilemorfismo, necesariamente tengo que admitir la legítima pervivencia de ambas doctrinas. El tiempo dirá en que paran una y otra...» (*Ibid.*, p. 374).

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 374-375.

<sup>65</sup> *Cuerpo, Alma, Persona*, Espasa Calpe, Madrid 1995, p. 296.

Y todavía en 1997, en el epílogo de *El problema de Ser Cristiano*, instalándose en ese momento de tránsito, recogía la oración puesta en labios de su protagonista por André Gide: «Júzgame, Señor, no por lo que he sido sino por lo que en el fondo hubiera querido ser». Y añade de su cosecha: «Más aún, no por lo que he hecho, sino por lo que en el fondo hubiera querido hacer»<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *El problema de ser cristiano*, Galaxia Guttenberg, Barcelona 1997, p. 131.