

Dr. Antonio Piñas Mesa
Universidad CEU San Pablo Madrid

@ anpime@ceu.es

0000-0002-3641-2651

■ Recibido / Received
5 de abril de 2017

■ Aceptado / Accepted
12 de mayo de 2017

■ Páginas / Pages
De la 103 a la 117

■ ISSN: 1885-365X

Engagement y modos humanos de la espera en la antropología de la esperanza de Pedro Laín Entralgo

Engagement and ways of wait in Pedro Laín Entralgo's anthropology of hope

El objetivo de este artículo es mostrar cómo, en la teoría de la esperanza del pensador español Pedro Laín Entralgo, tiene un lugar central la reflexión del existencialismo francés en torno al engagement. Laín distingue tres tipos distintos de espera dependiendo del grado de entrega. La esperanza auténtica se caracteriza por responder a una vocación personal. Esta vocación no es individualista sino comprometida con la realidad y con la sociedad. Creencia, esperanza y amor son el fundamento de la vida humana.

PALABRAS CLAVE: engagement, modos de la espera, esperanza, vocación, Pedro Laín Entralgo, antropología.

The aim of this article is to show how, in the hope theory of the Spanish philosopher Pedro Laín Entralgo, has a central place the reflection on engagement. Laín distinguishes three different types of waiting depending on the degree of commitment. Authentic hope is characterized by responding to a personal vocation. This vocation is not individualistic but committed to reality and to society. Belief, hope and love are the ground of human life.

KEY WORDS: engagement, ways of wait, hope, vocation, Pedro Laín Entralgo, anthropology.

1. Introducción

El vivir humano es un constante estar a la espera de acontecimientos y realidades en los que el hombre pone su esperanza de realización y, consecuentemente, de felicidad. Siendo este un hecho generalizable entre los seres humanos, al mismo tiempo nos percatamos de que las personas, en lo que difieren, es el modo de esperar la consecución de sus objetivos vitales. En concreto, el modo de la espera en cada individuo varía si observamos el modo de entrega o compromiso con el objeto deseado. De modo que, conociendo el modo de la espera que realiza un sujeto, podemos vislumbrar también su modo de vivenciar la esperanza, o la altura de la misma. La relación entre esperanza y compromiso fue detenidamente estudiada por



Pedro Laín Entralgo (1908-2001) en su obra *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Esta obra supuso un antes y un después en los estudios sobre la esperanza en nuestro país, pero tuvo también su trascendencia internacional. En cierto modo la obra de Laín, escrita cuatro años antes de *El principio esperanza*, entrará en diálogo con la obra de E. Bloch.

Desde una metodología histórica y antropológica, Laín desentraña el modo humano de la espera y la realidad de la esperanza que anida en los actos de aguardar. No hay espera sin esperanza porque, aunque sea mínimamente, siempre hay una tenue confianza. La espera y la confianza dan humana figura a la esperanza. En la espera puede haber desesperanza, desesperación, cansancio e incluso angustia, pero, incluso en estos estados, hay presencia de confianza en el logro de lo esperado.

La cuestión que nos ocupa en estas páginas es dar respuesta, guiados por el magisterio de Laín, a los siguientes interrogantes: Cuando el hombre y la mujer esperan ¿Cómo esperan el objetivo o los objetivos deseados? ¿Cuál es nuestro modo de entrega, *engagement* o compromiso mientras ejecutan los proyectos de futuro?

Parece necesario poner bajo análisis los modos de la espera que puede actualizar el hombre en función de su compromiso (*engagement*) con la realidad. La actitud ética ante la vida configura unos determinados modos de esperar que Laín reduce a tres: inane, circunspectiva y auténtica o radical. Su objetivo era construir una ética que pivotara sobre la esperanza. Se hace evidente la cercanía de su reflexión al concepto de entrega (*engagement*: compromiso, empeño) puesto en boga por los existencialistas franceses. En concreto se observa la familiaridad del pensamiento lainiano con algunas de las tesis primordiales del personalismo si comparamos sus intuiciones con algunos puntos esenciales de un claro representante del personalismo como es el pensador francés E. Mounier.

Al igual que E. Fromm en su obra *La revolución de la esperanza* escrita en 1968, Laín encuentra que la clave para un futuro en esperanza se halla en una esperanza activa y solidaria encarnada por una sociedad humanizada y no tecnocrática.

2. Los modos de la espera humana según el engagement

El modo como el hombre o los grupos humanos se entregan o comprometen con la consecución del objetivo deseado, difieren de unos a otros en grado y/u orientación lo que determina tres modos principales del compromiso. El acto humano del compromiso no es algo accidental, sino que, como asevera Mounier, “rechazar el compromiso es rechazar la condición humana” (Mounier, 1968: 101). Por eso, al tratar de comprender los modos de la espera, tendremos también la percepción de distintos tipos de realización existencial del que espera dependiendo de su carácter ético o modo de encarnación (compromiso o entrega) en su peculiar circunstancia. A continuación describimos los que, según Laín, son los modos principales de la espera conforme al talante ético.

2.1. LA ESPERA INANE

La espera inane es el modo de espera o entrega más superficial que se expresa frecuentemente bajo la forma del optimismo, entendido como la actitud que consiste en *creer* y *pensar* que el futuro llevará a cabo lo que yo no puedo conseguir (porque así lo disponen la constitución y el sentido del mundo) El que espera cree y piensa que *todo* irá bien y espera y actúa en consecuencia. Esta actitud la encontramos reflejada en un personaje histórico como Robespierre y su idolatría del "Futuro" y de la "Posteridad". Frente a esta actitud Marx asevera: "La historia no es nada ni hace nada. Quien es y hace es el hombre". La espera inane o vacía está en las antípodas de la actitud creativa, rasgo propio del ser personal. El hombre que así espera no parece tener otra pretensión que la de pasar el tiempo o pasar el rato y se entretiene en actividades que apenas le importan, que no le afectan ni quiere que le afecten. Tal actividad es un "hacer por hacer o hacer que se hace" para ocultar la propia inautenticidad. Laín pone en relación este modo de la espera con la reflexión en torno a la inautenticidad de Heidegger: "Más que el "yo", el sujeto de la espera inane es el "se" impersonal, el *Man heideggeriano*, un "se" especialmente inconsistente y laxo" (Laín, 1957: 546). Este modo de vida puede ser un estado pasajero o permanente de desesperanza, desesperación o cansancio de la vida, o la causa de los anteriores estados. Así que el modo como esperamos puede ser la génesis del absurdo existencial. Leyendo la obra de S. Beckett, *Esperando a Godot*, Laín encuentra este modo de la espera de forma teatralizada. Allí se describen a la perfección los rasgos de la espera vacía. Los dos personajes principales viven "matando el tiempo" (Beckett, 1978: 551) mientras esperan de forma gratuita, el advenimiento del sentido. Sin embargo, esta espera vacía lo único que logra es abortar las posibilidades de creación de sentido que ofrece la realidad. En sintonía con esta descripción E. Fromm afirma que "la espera pasiva es una forma disfrazada de desesperanza y de impotencia" (Fromm, 2003: 20). En el extremo contrario de la pasividad estaría, nos dice Fromm, el activismo como forma disfrazada de esperanza. La persona, llena de ocupaciones, "huye de la angustia que supone enfrentamiento a uno mismo" (Fromm, 2003: 24).

2. 2. ESPERA CIRCUNSPECTIVA

La espera circunspectiva es aquel modo de la espera en el que la persona pone su confianza solo en su propia actividad. A diferencia de la espera inane, el grado de entrega es significativamente mayor y el sujeto de la espera se propone el logro de un deseo orientado a la consecución de algún bien (placer) o a la evitación de un mal (dolor), aspirando a gozar de un objetivo deseado que pueda sentir como suyo. Aunque este modo de esperar ha estado presente a lo largo de toda la historia, el tipo socio-histórico que mejor lo ha encarnado en el Occidente contemporáneo ha sido el hombre moderno o burgués (Laín, 1957: 548). Esta mentalidad va acompañada de un cambio en el modo de relación con el otro y en el trato al semejante. Partiendo de la crítica de Scheler al hombre burgués, Laín destaca algunas de las características de ese modo de vida: "la conversión de la realidad en objeto de dominio, el egocentrismo en filosofía, el espíritu de ganancia y ahorro, el gusto por la ordenación



racional...” (Laín, 1988: 174) Y, por lo que respecta al modo de la espera del espíritu burgués o moderno, observamos lo siguiente:

2.2.1 Índole propia de su espera

La espera circunspectiva pivota en la desconfianza y tiende a la autosuficiencia. El burgués confía plenamente en su *virtus propria* que se traduce en la previsión y la organización racional y técnica. Mientras que la actitud típica de la espera genuina es el “espero en”, el hombre moderno trata de controlar el futuro mediante fórmulas como “espero que” y “espero de” que se traduce en el ideal del “cuento con” (Laín, 1957: 548). En definitiva, busca dominar la realidad mediante el cálculo poniendo todo al servicio de los propios intereses. No obstante, afirma Laín, el modo circunspectivo de la espera puede tener y ha tenido buenos efectos cuando los intereses propios de la espera son a la vez intereses comunitarios. El que espera se convierte en “funcionario ejemplar”.

2.2.2 Su actitud ante el fracaso

El éxito es vivido como gozo del logro previsto y el fracaso como decepción por advenimiento de lo inesperado. Aunque lo inesperado tenga un efecto positivo se convierte en un suceso perturbador.

2.2.3 Su postura frente a la muerte

En este modo de esperar no hay una consideración de la muerte propia. El burgués vive cerrando los ojos a la muerte y desearía que llegara sin sentirla. Así que su espera incluye sólo, por definición, objetivos relativos a la existencia terrena, aquellos que son previsibles y manejables.

En contraposición a este modelo ético, la corriente personalista, al menos por lo que comprobamos en la obra de Mounier, concibe que “es mejor aquella espera que abandona las seguridades; la esperanza que no calcula y que encuentra su legítimo camino gozoso en la palpitante precariedad de la vida que se desliza en cada minuto hacia la presencia de la muerte (Mounier, 1968: 94)”. La espera comprometida nos permite hablar de una ética de la esperanza. Tanto Laín como Mounier rechazan el espíritu burgués enraizado en el individualismo y exento de creatividad y magnanimidad.

No podemos llamar esperanza genuina a la de aquel que consume su vida en la circunspección ya que ésta no es sino una excluyente preocupación por el buen éxito de un proyecto concreto. Tal actitud, por muy confiada que sea, puede convertirse en un tapón del futuro en la medida que coarta la tendencia a la plenitud del ser humano. Este modo de la espera es sintomático de una determinada actitud ética de signo contrario a la que debe animar la esperanza genuina. Es la esperanza propia de la razón instrumental, calculadora



y atenta a la producción. Como afirma Juan José Tamayo, "la razón utópica, imaginativa, creativa y alternativa, el principio-esperanza de Bloch y la esperanza teológica del cristianismo pueden contribuir a parar los pies a la razón instrumental y a facilitar el camino a la razón utópica (Tamayo, 1997: 26)".

2.3. ESPERA AUTÉNTICA O RADICAL

En claro contraste con la espera inane y la circunspectiva, la espera genuina o auténtica es un "esperar en" que incluye el riesgo de que la acción realizada no logre lo esperado por error, insuficiencia, etc. así como la creatividad y la apertura a lo inesperado. Como ha notado el profesor Urbano Ferrer, estas notas vienen posibilitadas por la indeterminación del objeto formal de la esperanza, a saber, el bien en toda su generalidad y amplitud. "Se trata del bien sumo o bien humano genérico que es el objeto terminal de los bienes particulares que le dan concreción sin agotarlo" (Ferrer, 2004. 317). En los actos particulares de estar esperanzado se encuentran integrados el "hacia" proyectivo inmediato y el "hacia" elpídico o remoto de la esperanza. La dinámica siempre inconclusa de la vida humana mueve a Laín a distinguir entre el "hacia" proyectivo inmediato y empírico del proyecto y el "hacia" elpídico, remoto y fundamental de la esperanza (Laín, 1988:631). Aun siendo distintos, generalmente suelen aparecer integrados de manera más o menos armónica. Tras cada proyecto late la esperanza de conseguir un todo plenario, objeto de la esperanza genuina y del hacia elpídico que late tras ella y que trasciende, incluyéndolo, cada proyecto que tiende siempre hacia un algo concreto o de limitado. La felicidad entendida como perfección, no simple goce o un pasarlo bien, es objeto de la genuina esperanza porque es la imagen humana del acabamiento o sentimiento de totalidad. En este mismo sentido Julián Marías escribió que "nuestra vida es un "ir a ser feliz" que se realiza desde la espera" (Marías, 1995: 177).

De modo que, los actos de aguardar se caracterizan por tener un "término delimitado" o preciso aun cuando venga posibilitado por la esperanza. Laín Entralgo demostró desde su estudio histórico y teórico del esperar humano que, detrás de nuestros aguardos particulares y precisos se encuentra, como telón de fondo, el bien sumo, aunque no tengamos una conciencia clara de la esperanza que trasciende ese proyecto concreto.

La esperanza genuina no es la que late tras el aguardo del proyecto, sino la actitud ante el futuro trascendente a la expectativa (de un proyecto) y no susceptible de ser proyectada (Laín, 1993: 175-176). Confiar en el logro de un proyecto determinado sólo es una *previsión esperanzada u optimista*. En el lenguaje coloquial es llamada esperanza pero se trata de una *esperanza situacional*, parecida a la del animal que tiene la esperanza de cazar una presa.

La espera auténtica o radical es el modo más profundo de entrega que se concreta en el *cumplimiento de una vocación personal* (Laín, 1957: 549). Esta supera la actividad del que trata de "pasar el tiempo" (siendo un "asesino de posibilidades") o la del que vive limitado por metas circunstanciales. La vocación es una de esas notas de la realidad humana que conocemos mediante el ejercicio de comprensión junto con la intimidad, la libertad, la responsabilidad y la idea de sí mismo.

Quien actualiza este modo de la espera asume también, con mayor o menor lucidez, la posibilidad del fracaso y de la muerte. La esperanza, así entendida, queda bien descrita en la





obra teatral de Laín titulada *Cuando se espera*. Uno de sus personajes, Andrés, que encarna la espera genuina corrige a Pablo (personaje que simboliza la espera circunspectiva):

Pienso yo que ustedes, los hombres de carrera, y nosotros, los hombres de campo, llamamos esperanza a cosas muy distintas. Ustedes sólo saben esperar lo que calculan que va a resultar bien (...) y si esto les resulta mal entonces se desesperan, y a veces se pegan un tiro. Nosotros, no. Una mala cosecha nos aflige, pero no nos desespera. Otra buena vendrá y con esa esperanza vivimos (Laín, 1967: 20).

Las palabras que Laín pone en boca de este personaje describen la confianza en un sentido último que trasciende y asume todo éxito y fracaso. Por ello reserva el nombre de *esperanza genuina* a esa actitud del que pregunta o el que proyecta cuando, aun sin saberlo, espera más allá del éxito o fracaso de su pregunta o proyecto. Esa espera de lo que indefinidamente está o podría estar más allá de cualquier proyecto, radical tendencia a seguir viviendo de todo hombre que no se suicida, es la que en rigor merece el nombre de esperanza. Es un modo de ser y de vivir en el que se entrelazan la esperanza y la angustia. “De este modo vemos una esperanza que puede ser “pesimismo histórico” pero que no deja de ser “optimismo trascendente”, ha ocupado el lugar de la angustia y la desesperanza” (Laín, 1957: 592).

La necesidad de asumir las dificultades propias de todo proyecto, incluida la limitación de la muerte, está presente también en la descripción que E. Mounier hace del optimismo trágico:

La perfección del universo personal encarnado no es la perfección que buscan las filosofías y políticas totalitarias, sino la libertad combatiente que subsiste incluso en los fracasos. El optimismo trágico, por tanto, es el camino propio del hombre y se sitúa entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos (Mounier, 2002: 696).

Mounier cuestiona todo optimismo que haga pensar en victorias terrenales definitivas teniendo en cuenta que el hombre vive en precario por su realidad limitada y finita. Así lo concibe también Laín cuando describe de forma evolutiva la dinámica esperanzada del hombre. Desde cada meta conquistada nos lanzamos nuevamente a la espera de otra. Esta esperanza genuina que se caracteriza por un alto nivel de compromiso por parte de la persona, adquiere la forma de una esperanza trascendente. Es por ello que difiere del sentido habitual que le damos al concepto de esperanza más relacionado con lo que Laín denominó esperanza situacional o circunspectiva. Esa esperanza de lo trascendente que debe animar el compromiso está muy cerca de la esperanza de la fe y es una espera contra toda esperanza.

La vinculación entre esperanza trascendente, compromiso y fe, se puede atisbar también en el concepto que Mounier tiene de la esperanza: “Es la esperanza una virtud presente, una sonrisa en las lágrimas, una brecha en la angustia. La esperanza es la confianza de la fe, y no la espera morbosa de compensaciones imaginarias para las decepciones de hoy” (Mounier, 1968: 96).

Pero también en E. Fromm cuya obra *La revolución de la esperanza* fue muy valorada por Laín, encontramos una visión muy cercana a la esperanza genuina: “La esperanza es

paradójica. Ni es espera pasiva ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán (...) Ni el reformismo fatigado ni el aventurismo falsamente radical son expresiones de esperanza" (Fromm, 2003: 21).

Desde la descripción de la espera auténtica debemos transitar hacia el fenómeno de la vocación, centro neurálgico del compromiso. En palabras de Ortega: "sólo se vive a sí mismo, sólo se vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero sí mismo" (Ortega y Gasset, OC, V, 138).

3. Vocación, espera genuina y engagement

Compartimos con Agustín Domingo Moratalla que hablar hoy de la vocación parece que es políticamente incorrecto: "oír hablar de vocación tiene algo de intempestivo, subversivo y hasta contracultural"¹(Domingo, 2006: 27). Sin embargo, la esperanza sólo es posible cuando existe una vida vocacional, siendo el modo que mejor conviene a una existencia auténtica. La expresión "existencia auténtica" nos remite desde la antropología a la ética. Marciano Vidal considera que las actitudes de autenticidad y de libertad son aquellas que cooperan al proceso de "concienciación" de la persona y contribuyen a que el sujeto evite el riesgo de la manipulación (Vidal, 1977: 137). Por su parte Gómez Caffarena entiende la actitud de "autenticidad" como la fidelidad al propio proyecto vital (Gómez, 1983: 170).

Ahora bien, nos dice Vidal que para ello son imprescindibles dos requisitos: que el proyecto sea original, en el sentido de ser fruto de la persona, y que, de algún modo, tal proyecto esté en relación con el fondo propio del hombre (Vidal, 1977: 151). De otra forma ese proyecto sería inauténtico o forzado. El concepto de autenticidad y el de vocación están íntimamente ligados al ser la vocación una llamada que no procede de fuera, sino del más auténtico yo que llevamos dentro (Vidal, 1977: 151). *Vocación, encarnación y comunicación* son para Laín los tres ejes que articulan la existencia personal. La etimología del término responsabilidad no difiere en exceso de los términos encarnación y compromiso, uno de los vectores de la existencia personal. Este vocablo proviene del verbo latino *respondere* que expresa la acción recíproca de *spondere*, "empeñarse", "obligarse a" o "prometer". A su vez, la raíz de ambos términos se halla en el verbo griego *σπεύδω* que quiere decir practicar una libación o concertar un pacto. Laín deduce se este análisis que todo acto de responsabilidad y toda respuesta tienen, en su fondo, una esencial dimensión religiosa (Laín, 1986: 138). Cuando respondo a una pregunta, doy una respuesta adecuada "respondo a" una pregunta concreta, a un hombre, pero también "respondo de" la verdad que he dicho. Consiguientemente me declaro dispuesto a "responder ante" quien me ha preguntado.

El hombre enfrenta su porvenir incierto (dada su *nescencia*, su libertad y el azar que dificultan cualquier predicción) mediante su capacidad de previsión y construye proyectos de acción que se encuentran intencionalmente unidos en el todo que es *la propia biografía*. De modo que es la propia vocación la que confiere unidad a los actos del hombre.

1. Este artículo incide en la necesaria revalorización de la vocación y de la magnanimidad para educar en actitudes que superen la mera mediocridad y alimenten la auténtica justicia y solidaridad.





La espera auténtica y la vocación no pueden entenderse sin el componente de compromiso presente en la creación y en la responsabilidad. Las consideraciones de Laín en torno a la vocación nacen de la idea de misión, esencial al concepto de persona en el cristianismo y en el judaísmo. También Ortega había captado la vinculación entre los conceptos de misión, vocación y autenticidad, y la define como “la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar” (Ortega, OC, V: 351).

La vivencia del compromiso implica una determinada manera de entender la libertad que Laín no reduce, como ocurre en otros pensadores, a la libertad de abstención sino, sobre todo la percibe como libertad de compromiso.

No sólo soy “libre de”, sino ante todo “libre para”. Así queda reflejado también en el último eje de la existencia personal presente en la espera genuina que es la comunión-comunicación. Lo esencial del ser personal es su entrega y comunicación porque las otras personas, lejos de limitarla, la hacen ser y crecer. La verdadera libertad no es la del libertino o caprichoso ni la del que vive “matando el tiempo”, sino que libre es quien siendo fiel a su vocación vive de forma abnegada y valiente. Por esta razón, asevera Laín que la espera auténtica conlleva afrontar incluso el riesgo de la muerte. Una libertad, así entendida, está en consonancia también con la actitud de la magnanimidad, elemento indispensable de la esperanza genuina. El camino de la magnanimidad, considera, es la vocación (Laín, 1957: 554)

En este sentido Laín, en la línea de los más insignes filósofos personalistas, sostendrá una antropología de la esperanza que muestre al hombre esperando la consecución no sólo de sus proyectos individuales, sino un proyecto que co-implica a los otros. La libertad no excluye el estar comprometido con la realidad y con los otros. El filósofo E. Mounier se percató de la unidad entre compromiso y esperanza, dejando aflorar los aspectos éticos subyacentes a la esperanza:

La desesperación es un sentimiento individualista. Los grupos se encolerizan o desalientan, pero no desesperan (...) La desesperación se complace en la negación, surge del vacío y crea el vacío. Lo trágico nace, por el contrario, de la sobreabundancia. El hombre ensimismado va a la desesperación pero el hombre comprometido entrafía la esperanza y los primeros avances de una reconciliación (Mounier, 1968: 141-142).

Por lo que respecta a la vocación, Laín comparte con Ortega la distinción que este hace en su opúsculo titulado *Sobre las carreras* entre *vocación* y *afición*, siendo ésta última la satisfacción de un apetito mientras que aquella “es la sensación dolorosa, angustiosa, de que no hay algo que es necesario y exige necesariamente la faena de crear eso que no hay (Ortega, OC, X: 168)”.

En este mismo sentido define Mounier la vocación:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores,

la singularidad de su vocación (Mounier, 2002: 409).

Sólo el hombre es responsable de su vocación y su destino, por lo que nadie puede asumir esa carga en su lugar (Mounier, 2002: 414). Cuando en *Teatro del mundo* Laín estudia el componente de responsabilidad que la creación comporta, coincide con esta importante apreciación de Ortega. El creador, aun emitiendo una respuesta original, está respondiendo a una necesidad pues considera que hay algo que falta en la circunstancia en que vive y ante la que tiene que responder. La creación es fruto de una vocación personal que redunde en bien del propio individuo, ya que es el modo de avanzar hacia ese ser más uno mismo, pero, dependiendo de la trascendencia de lo creado, influye en la situación en que el creador vive e, incluso, en la posteridad. Por tanto, tenemos que subrayar nuevamente con Laín el carácter solidario de la creación cuando esta se ejerce desde la responsabilidad ética. Como genialmente ha afirmado Lévinas, "ser Yo significa no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación descansara sobre mis espaldas. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar" (Lévinas, 1998: 48).

El ejercicio vocacional de la creación tiene un ineludible componente ético que se traduce a su vez en el hecho de que el individuo creador abre el camino de la esperanza para sí y para otros, por lo que la esperanzan no deja de ser co-esperanza. La vocación tiene repercusión social y personal.

La repercusión personal queda descrita en la intuición orteguiana que nos dice que la vocación es el quehacer sin el cual no podríamos seguir existiendo.

Cuando el hombre desoye esa secreta voz que "propone" y no "impone" deja de ser uno mismo, renunciando a la autenticidad. Acontece así lo que Laín llama "muerte biográfica" fruto del fracaso vocacional (Laín, 1957: 553). Vitalmente, la ausencia de proyecto vocacional puede manifestarse en forma de aburrimiento: el *taedium vitae*. *Aburrirse*, asevera Ortega, es expiar el delito de haber traicionado la propia vocación (Laín, 1957: 550).

La vocación constituye el imperativo de quehacer que define nuestra vida y le otorga sentido. Por ello, la renuncia a la realización de esa llamada eludiendo este deber que, según Ortega, nos caracteriza en cuanto seres humanos, provoca que "al querer no hacer nada se aburre, y entonces queda condenado al más cruel de los trabajos forzados, a hacer tiempo" (OC, V: 143). El aburrimiento se convierte así en infelicidad que el hombre expresa bajo el sentimiento de vacío.

También Julián Marías considera que el aburrimiento aparece cuando "sobra el tiempo" y entonces decimos que "hay que matarlo" (Marías, 1987: 181). El antídoto contra este mal, como ha acertado en diagnosticar el profesor Moratalla, es evitar "llenar la agenda o "estar ocupados" y realizar actividades en las que se requiera nuestro proyecto de vida, ser llamados y convocados no para "dar un tiempo" sino para dar-nos-como-tiempo" (Domingo, 2006: 38).

La vocación es el llamamiento que nos empuja hacia nuestra "originalidad". El hombre es el "creador" que, en su afán de "ser más" se encuentra con el conflicto dramático entre su vocación y su aptitud, la distancia entre el ideal y la realidad. No obstante, el hombre va conquistando cotas mayores de perfección en su actividad creadora que le permiten un acercamiento asintótico a su identidad vocacional.

Con Ortega comparte también Laín que, el cumplimiento de la vocación personal pone al





hombre en contacto con las *creencias* que sustentan nuestra vida y, por tanto, con la realidad: *el hombre cree a través de su vocación* (Laín, 1957: 518). “Real” es aquello en que yo me ejercito cuando existo cumpliendo mi vocación. Pero si Ortega afirmaba que *vivimos en y de nuestras creencias*, Laín va a matizar que, dada la relación entre vocación y creencias, también *vivimos personalmente en el cumplimiento y del cumplimiento de nuestra vocación* (Laín, 1957: 551).

Es en este sentido en el que estudia Laín el fenómeno de la vocación en su obra *Cuerpo y Alma*. Allí analiza el proceso psíquico y metafísico de apropiación de la realidad, es decir, cómo la persona hace suya o no en su intimidad la realidad de los sentimientos y las noticias que de sí misma y del mundo recibe.

Tal proceso de apropiación se da en la persona impulsada por su libertad, condicionada por su idea de sí misma y por su vocación. En este sentido, Laín entiende por vocación: “la silenciosa llamada íntima hacia el modo de vivir en que más personal y auténticamente nos realizamos a nosotros mismos (Laín, 1991: 183)”.

Efectivamente, los conceptos de misión y vocación en Ortega y Laín coinciden de forma plena. Claro está, la vocación implica la existencia de uno o varios caminos que son posibilidades de ser. En concreto son posibilidades de ser más “yo mismo” o de ser más auténticamente *el que debo ser*. Las distintas actividades que realizo son mías en la medida en que pertenecen a mi vocación y, consecuentemente, a mi persona.

Laín distingue tres momentos constitutivos de la vocación:

1. La vocación “genérica” o “de hombre”: es la aceptación sin resentimientos de la condición humana con sus dones y limitaciones.
2. La vocación “específica” o “talitativa”: la de ser tal o cual cosa (matemático, médico, español, padre de familia...)
3. La vocación “personal” en sentido estricto: es la llamada a ser con “autenticidad” y fuerza “uno mismo”. Esta se realiza, necesariamente mediante la vocación genérica y personal.

La última modalidad de vocación concuerda con la distinción que Ortega realiza entre actividad profesional y actividad vocacional. Esta abarca todo un programa de vida (Lasaga, 1997: 40).

Cada hombre puede realizar la humanidad en su persona mediante la vocación particular y personal. Ambas deben favorecer la vocación radical de “ser hombre” que atañe a cada individuo. La propia vocación exige un deber ético universal que se concentra en la vocación de ser hombre. Por ejemplo, mi vocación de maestro no será adecuada si olvido mi vocación de ser persona justa y solidaria, valores estos que pertenecen a la vocación de todo ser humano por el simple hecho de serlo. De ahí que asevere Laín, “hay personas cuya indudable grandeza consiste en sentir de manera eminente su vocación de mero hombre” (Laín, 1957: 552).

No menos importante es el conflicto entre la propia vocación personal y la profesión concreta. Así lo percibe Ortega, “el yo de un hombre es su vocación que coincide unas veces más otras menos y otras nada con un oficio o profesión” (Ortega, OC, VII: 553). El filósofo español considera que esa vocación general es también la de ser feliz, pero dicha felicidad se concreta en la realización de una ocupación para la cual cada hombre tiene una singular

vocación (Ortega, OC, VI: 421).

La vocación nos plantea también el problema antropológico del "vocante", es decir, quién es ese secreto "uno mismo" que desde "sí mismo" llama al que se siente íntimamente llamado (Laín, 1991: 184).

En su obra *Cuerpo y alma*, Laín plantea la pregunta pero no ensaya ninguna respuesta. Sin embargo, al estudiar la relación entre creación y responsabilidad, hemos visto que sí hacía referencia a este problema. En la intimidad del hombre aparecen dos voces: la voz de la vocación personal y la voz de la conciencia (Laín, 1986: 141).

Esa voz no aparece de forma espontánea sino que surge a partir del conocimiento de la circunstancia en la que se encuentra inmersa la persona y ante la que el sujeto puede libremente responder mediante el compromiso, momento en el que desarrolla una libertad encarnada.

Otro aspecto esencialmente vinculado a la vocación es la felicidad. La afirmación de que todos aspiramos a un fin último, aun sin saberlo, tiene una larga historia en la reflexión filosófica. Así Aristóteles concibe la felicidad como el fin, el bien último y máximo al que todos aspiramos, y que todos los demás fines y bienes los elegimos por él (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1094 a 20). Muy cercana a la comprensión de la felicidad como Bien sumo es la afirmación de Leibniz: la felicidad significa para el hombre plenitud. También Ortega considera que en la medida en que un hombre puede ser feliz, la actividad vocacional es el camino más corto hacia la felicidad.

No sin razón Laín distingue entre vocación en sentido metafísico o en sentido psicológico. En sentido metafísico la vocación es "la posibilidad de una persona según la cual ésta logra que su realidad más propia cobre su más propia perfección" (Laín, 1975: 322).

En sentido psicológico "la vocación es aquello cuyo ejercicio otorga a la existencia de cada uno el sentido que él, en su intimidad, considera más verdaderamente suyo" (Laín, 1975: 322). Ejecutando los quehaceres apetecidos el hombre siente como estos se encuentra en consonancia consigo mismo. Además, mediante su ejecución el hombre parece conquistar su propia perfección. Por tanto, la vocación en sentido metafísico y psicológico son dos caras de una misma moneda. La felicidad, en sentido estricto, es ese sentimiento de plenitud hacia el que constantemente se aspira. De esa plenitud tenemos noticia en la realización de nuestros quehaceres vocacionales. Cada uno nos reporta el sentimiento de estar conquistando nuestra plenitud. Tal sería el sentido de las experiencias cumbre.

En definitiva, es coherente la unidad existente entre vocación, esperanza y felicidad. Esta tríada, a su vez, es inseparable de la realidad del hombre como proyecto.

Laín rechaza las visiones demasiado espiritualistas de la vocación como también criticará las construcciones desencarnadas de la esperanza: "La vocación no se presenta en el hombre por generación espontánea, sino que tiene una génesis en la que concurren en mayor o menor medida la disposición constitucional del individuo, y las incidencias azarosas que sus circunstancias históricas y sociales provocan en aquella" (Laín, 1991: 184).

Para finalizar esta caracterización del fenómeno antropológico de la vocación, nota esencial de la realidad humana y su relación con la espera auténtica, debemos volver a los párrafos de *La espera y la esperanza* donde Laín muestra el estrecho vínculo existente entre la vocación, el *sumo bien* y *la muerte* (Laín, 1957: 552).

Comencemos con la relación existente entre vocación y sumo bien. Éste podemos





considerarlo como el fin último que trasciende cada una de nuestras particulares esperas así como cada una de nuestras vocaciones. Insistentemente incidirá Laín en la unidad entre el bien trascendente y los bienes personales. Si es cierto que ninguna creación vocacional puede agotar el bien plenario, no menos cierto es que cada obra vocacional se convierte en un camino hacia él (Laín, 1957: 552). A lo aparentemente imposible se llega a través de pequeños posibles. Por tanto, *conquistando vocacionalmente sus personales posibilidades de ser, los hombres esperan el sumo bien y aspiran hacia él* (Laín, 1957: 553).

Veamos ahora qué unidad hay entre la vocación y la muerte. La vocación, nos dice Laín: “sólo es verdadera cuando es capaz de mantenerse fiel a sí misma, como Santo Tomás decía, *circa pericula mortis* (Laín, 1957: 553)”. Para ser verdadera vocación la persona ha de mantenerse fiel a sí misma incluso afrontando el riesgo de la “muerte biológica” para no caer en la “muerte biográfica” fruto del fracaso vocacional (Laín, 1957: 553).

Tal actitud se refleja en el famoso lema de los marineros: *navigare necesse, vivere non necesse*. La propia vida se convierte en algo relativo frente a la valía del proyecto vocacional. La historia es rica en hechos heroicos que muestran como la vivencia genuina de un compromiso nos hace relativizar incluso la propia vida en pro de la salvaguarda de lo esperado o de la fidelidad a unos principios.

También E. Fromm coincide en incluir la fortaleza, entendida incluso como capacidad de afrontar la muerte, entre los ingredientes de la esperanza auténtica. Ahora bien, no entiende por osadía el entregar la vida por sometimiento a una dictadura o por falta de amor a la vida. Al igual que Laín y Ortega comprende la fortaleza desde la capacidad de ser fiel a la vocación de ser uno mismo (Fromm, 2003: 26-27).

En contraposición al modo circunspectivo de la espera, la esperanza genuina inserta la posibilidad ineludible del fracaso. Es otro factor que también incluye Mounier en la consideración de la esperanza y que, una vez más, muestra la comunión de pensamiento de Laín y el personalismo de la acción. Tanto Laín como Mounier consideran que el fracaso (la posibilidad de la nada) es inherente a cualquier obra humana, pero ello no es razón para negar que el hombre viva animado por una confianza en un éxito trascendente. Así nos dice Mounier: “¿Será el ser, será la nada, ser el mal o será el bien el que finalmente dominará? *Una especie de confianza alegre, ligada a la experiencia personal adquirida, inclina a la respuesta optimista* (Mounier, 1968: 44)”.

La necesidad de asumir el fracaso hace que la entrega sea radical y, como nos dice Laín, tal entrega es incomprensible sin la conjunción de la magnanimidad y la fortaleza. Por la primera nos orientamos hacia fines razonablemente accesibles a nuestras capacidades y, gracias a la conjunción de magnanimidad y fortaleza, se humaniza la pasión de la espera (Laín, 1957: 554).

En conclusión, mediante la vocación el hombre llega a la magnanimidad al tiempo que desarrolla su vida como “poeta” de sí mismo y de la realidad en la que se encuentra. Un hombre así no “mata el tiempo”, “no es asesino de posibilidades” sino que, guiado por ese sentimiento del que, nos dice Ortega, proviene la vocación, sabe que algo falta en la realidad y lo lleva a cabo. La vocación personal no es ensimismamiento o narcisismo sino, por el contrario, un estar extrovertido en la realidad, atento a ella y a los otros que están en ella. La vocación es una empresa solidaria.

El mismo Ortega se detiene a clarificar el concepto de ensimismamiento² cuando estudia la actividad mayéutica socrática:

Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención, se vuelva de espalda a aquél y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores.[...]El moralista [Sócrates] les induce a recogerse en sí mismos; a ensimismarse (Ortega, OC, II: 571).

Sin ese acto anómalo de conversión o repliegue sobre sí mismo no habría genuina vocación ni genuino *engagement* o compromiso. Según Ortega, lo contrario al proceso de conversión sería la alteración, un modo de ser que "obnubila, ciega, obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo" (Ortega, OC, V: 536).

De modo que el ensimismamiento nos lleva al encuentro con una vocación genuina que, no es alejamiento del mundo sino compromiso con la realidad en la que se encuentran los otros. Desde ahí se forja una esperanza que será coesperanza pues, en realidad, toda espera es una coespera en la medida en que ponemos la confianza en lo otro y en los otros pero, no menos aún, la espera se realiza en comunión con la realidad y la realidad de los otros. La esperanza genuina, comprometida con el otro, reconoce que no puede haber esperanza ética desde un prisma solipsista.

Junto con los proyectos que dan forma a nuestras esperas individuales, se alcanzan los com-proyectos que dan forma a la coesperanza. El compromiso es capacidad de responder al otro y a la comunidad y desde esa actitud de entrega ejercemos nuestra responsabilidad. La más alta esperanza del hombre adquiere la forma de una esperanza comunitaria en la que se manifiesta el cuestionamiento ético ante el rostro del otro. La persona comprometida es aquella capaz de emprender proyectos solidarios, encarnados en la realidad, desde los que aspirar a un bien comunitario: esperamos con los otros el advenimiento de un bien compartido.

La espera humana, asevera Laín, no puede ser un empeño individual sino comunitario. Sólo espera el hombre en el nivel del nosotros (del ágape) y no de forma solitaria, hipnotizado sobre sus propios fines (Laín, 1978: 122).

4. Conclusión

En estas páginas hemos pretendido mostrar como Pedro Laín teorizó en torno al concepto de *engagement* ligándolo a su descripción del modo genuino de la esperanza humana. Desde sus parámetros antropológicos, tan cercanos al personalismo, relea el concepto de misión o entrega de la corriente existencialista francesa para incluirlo de forma sistemática en su teoría elpidológica. Nos parece enormemente sugestivo el entramado vital entre la confianza, la espera y el amor. Estos tres aspectos de la existencia humana nos remiten a la realidad

2. El término aparece en el ensayo titulado *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1924)





relacional que es cada ser humano dado que vivimos confiando en los otros, esperando a otros y con otros y en una relación amorosa con la realidad. El vivir humano es un convivir que implica el compromiso vital que se expresa en una constante versión hacia el futuro. Como afirmaba Zubiri, “no es que el hombre tenga misión, sino que es misión” (Zubiri, 1963: 435).

Pero, sin lugar a dudas, el mayor acierto de Laín reside en la vinculación que establece entre la esperanza, el compromiso y la vocación. El hombre, mediante el descubrimiento de su vocación, asume un compromiso consigo mismo y con la realidad. Consigo mismo porque la asunción de la llamada vocacional es un compromiso con el proyecto de ser al que la persona se siente ligada. En la medida en que sigue esa vocación, el hombre acrecienta su esperanza personal que suele ir acompañada del sentimiento de felicidad. La persona se apropia posibilidades de ser en el proceso vocacional y, esas apropiaciones, le aportan una fortaleza y, ante todo, una *vida propia*. Pero, desde otra perspectiva, la vocación es compromiso con una realidad. La persona se siente comprometida y, en esa medida, enviada a la realidad del mundo y de los otros. Ese compromiso se convierte en coespera (esperar con lo otro y con los otros) y, por tanto, en coesperanza o esperanza compartida.

En conclusión, la visión personalista de la vocación en Laín, nos aleja de un “paradigma solipsista” en el modo de comprender el proyecto de ser. La esperanza genuina es una esperanza integral: en la espera de metas concretas, aspiro a la consecución de un bien plenario. En palabras de Unamuno: “quiero ser yo, y sin dejar de ser yo, ser los otros, ser *nos-uno*”.

Dejamos solo apuntadas la consecuencias teológicas de la teoría de la espera en Laín muy cercana al concepto paulino de recapitulación que incluye también una reflexión sobre la solidaridad de lo creado y, consecuentemente, de la esperanza escatológica.

Bibliografía

BECKETT, Samuel. *Esperando a Godot*. Madrid: Aguilar, 1978

DOMINGO MORATALLA, Agustín. “El sentido deportivo de la educación juvenil. Diez claves para tiempos turbulentos”: *STROMATA*. 8, 2006, pp. 27-43

FERRER SANTOS, Urbano. “Aportaciones éticas en la obra de Laín Entralgo”: *PENSAMIENTO*. 227, 2004, pp. 315-326.

FROMM, Erich. *La revolución de la esperanza*. Madrid: FCE, 2003

GÓMEZ CAFFARENA, José. *Metafísica fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1983

LAÍN, Pedro. *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Labor, 1978

LAÍN, Pedro. *Cuando se espera*. Madrid: Escelicer, 1967

LAÍN, Pedro. *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa-Universidad, 1991

- LAÍN, Pedro. *Descargo de conciencia. 1930-1960*. Barcelona: Barral Editores, 1975
- LAÍN, Pedro. *Crear, esperar, amar*. Madrid: Galaxia Gutenberg /Círculo de Lectores, 1993
- LAÍN, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957
- LAÍN, Pedro. *Teatro del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986
- LAÍN, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Universidad, 1988
- LASAGA, José. *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Orto, 1997
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1998
- MARÍAS, Julián. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1995
- MARÍAS, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1987
- MOUNIER, Emmanuel. *El compromiso de la acción*. Madrid: Zyx, 1968
- MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo, antología esencial*. Salamanca: Sígueme, 2002
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, 2004-2010
- TAMAYO, Juan José. "Antropología y teología de la esperanza". *FRONTERA*. abril-junio, 1997, pp. 19-30.
- VIDAL, Marciano. *Moral de actitudes*. Madrid: PS, 1977
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1963

