

Laín Entralgo: A estrutura relacional do ser humano

Laín Entralgo: The relation structure of human beings

Paula Oliveira e Silva

Investigadora Auxiliar do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
pvsilva@letras.up.pt

Resumo

Pedro Laín Entralgo é uma daquelas personagens cujo percurso biográfico e contexto histórico que lhes toca viver estão estreitamente ligados à sua produção e maturação intelectual. De espírito inquieto, apaixonado pela Espanha do seu tempo, pelo saber científico e por toda a forma de conhecimento - afinal, pela humanidade do homem - embrenha-se, durante longos anos, na defesa de causas políticas. Porém, acaba por reconhecer que, por esta via, não chegará à satisfação do seu impulso vital: conhecer a verdade sobre o homem, como ser historicamente situado e direccionado para a relação. A proposta de uma *ontologia da pessoa*, baseada num modelo de relação Eu/Tu, aberta a todas as dimensões do ser, é o termo para onde se dirige o seu percurso vital e onde culmina a sua visão do mundo.

Palavras-chave: Pedro Laín Entralgo. Relação Eu-Tu. Ontologia do Encontro. Dignidade humana. Ética e Bioética.

Abstract

Pedro Laín Entralgo's worldview was strongly influenced by both his biography and the historical context he lived. The passion for politic and social problems, for scientific knowledge, and for the whole Humanity, characterizes his personality. Trying to find a solution for human needs, he was for long time a political activist. However, after all he concludes that those are superficial ways for solving deep problems. At the end of the Second War and of the Spanish civil war, he dedicates to Medicine and to Philosophy. He creates a doctrinal system which is indeed a kind of *ontology of human being*, based on the concept of self-other relations as the origin of both the personal and the collective self. Focused on his particular notion of human being, Entralgo brings forward a notion of human dignity which may be useful to enlighten the dilemmas of contemporary Ethics and Bioethics.

Key words: Pedro Laín Entralgo, Ontology of the Self-Other Relation, human dignity, Ethics and Bioethics.

Introdução

Pedro Laín Entralgo é uma daquelas figuras excepcionais com as quais periodicamente o curso dos tempos brinda a humanidade. Para compreender um pouco os contornos deste carácter

de excepção, é de toda a conveniência ir no encalço do que esta personagem soube captar como aspecto essencial da condição humana, a saber, a sua historicidade.

Efectivamente, não obstante o mistério que envolve toda a existência – condição arcana que Laín Entralgo considerava horizonte hermenêutico da pessoa humana –, esta personalidade, na qual tantas e tão surpreendentes prerrogativas se reuniram, apreende-se melhor quando contextualizada no itinerário biográfico que a envolve. Deste, cabe pôr em evidência, nomeadamente, alguns dados da sua história pessoal, e conjugá-los com o contexto político da Espanha e o curso dos acontecimentos políticos da Europa do século XX. Três dimensões que, pelo congénito decurso dos homens no espaço e no tempo, e pela dimensão comunitária que envolve a existência humana, convergem, afinal, na edificação de uma história pessoal, impulsionando-a, por seu turno, para potenciar o contributo específico que haverá de prestar à humanidade.

1 Um itinerário pessoal

Pedro Laín Entralgo nasce a 15 de Fevereiro de 1908 em Urrea de Gáen (Teruel). Seu pai exercera aí a profissão de médico, tendo Pedro permanecido em Teruel até iniciar os estudos de nível secundário, realizados em Soria, Teruel, Saragoça e Pamplona. A sua paixão pelo conhecimento científico, uma espécie de desejo inato pelo saber, e por todo o saber, levou-o a inscrever-se na Faculdade de Ciências do Colégio Maior do Beato Juan de Ribera, em Valência, onde estudaria Química. Mais tarde, matriculou-se como aluno livre na Faculdade de Medicina, tendo obtido, em 1930, aos 22 anos, a licenciatura em Medicina. De Valência, dirige-se para Madrid, uma vez mais em busca de todo o saber, mas também de formação específica na área de Psiquiatria, e de aumento de conhecimento em ciências médicas por meio da partilha científica, nomeadamente com dois grandes clínicos da época, que ele próprio tinha como modelo para as disciplinas hipocráticas – Gregorio Marañón e Carlos Jiménez Díaz. Esta sua opção por Madrid é vista por Entralgo deste modo:

[en Madrid está] mucho de lo que más íntima y vivamente le venía atrayendo, Marañón, Jiménez Díaz y ciertas vagas posibilidades para la incipiente formación psiquiátrica, por el costado médico de su carrera universitaria, Ortega y Zubiri como incentivos máximos de la vocación teórica, filosófica, que desde la adolescencia ocultamente bulle dentro de él; allí viven por añadidura, los grandes astros españoles de su primera afición a la lectura literaria, Valle-Inclán, Baroja, Azorín y Pérez de Ayala (Laín Entralgo, 1976, p. 13).

Tendo obtido em Madrid a especialização em Psiquiatria, a sua formação incluiu ainda um estágio em Viena, em 1932. Também em Madrid conhece Milagro Martinez, companheira de estudos e uma das primeiras mulheres licenciadas em Química, em Espanha, com a qual, de regresso novamente a Valência, viria a contrair matrimónio, já em 1934.

Entre os anos 1936 e 1939, a guerra civil estala e assola Espanha. Este facto marca indubitavelmente o itinerário pessoal de Laín Entralgo, como não pôde deixar de afectar a vida de

qualquer cidadão espanhol de então. Entre muitos, evidenciamos dois factores que alargam o horizonte de compreensão do fenómeno, a saber, o facto de, subjacente ao conflito político e armado, estar um conflito ideológico, e o facto de a este último se unir uma divergência de âmbito religioso e, por conseguinte, cultural e de mentalidades. A passagem do regime monárquico ao republicano dividiu a Espanha em duas facções, sendo um facto que a facção liberal era visceralmente avessa aos valores do cristianismo e claramente anticlerical. De referir ainda que, no contexto europeu e mundial, o século XX seria marcado pelos dois grandes conflitos bélicos, projectados à escala global, a Primeira Grande Guerra e a Segunda, com as suas absolutamente nefastas consequências.

No que a Laín Entralgo diz respeito, e no contexto da guerra civil espanhola, tomou partido político inscrevendo-se na Falange, quando já era um médico psiquiatra e escritor respeitado. Corre o ano de 1936. A incursão de Laín da política do seu tempo é um fenómeno complexo, que se funde, ao menos, com três realidades: a sua paixão por Espanha, as suas fortes convicções religiosas e um acentuado idealismo que costuma acompanhar indivíduos cuja mente se caracteriza por uma elevada vocação teórica. Como entender que esta personalidade de forte cariz humanista e de rara inteligência se tornasse militante activo do partido de José António Primo de la Rivera? Como explicar que, uma vez desiludido do nacional-sindicalismo espanhol, viesse a acreditar, iniciada a 2ª Guerra Mundial, na via política de Hitler e Mussolini, como ele próprio escreve:

Un triunfo de Alemania e Italia en la Segunda Guerra Mundial – con la Alemania nacionalsocialista había tomado sólidos contactos Gerardo [Salvador Merino] en un viaje que a ella hizo; en la División Azul acababa de estar Dionisio [Ridruejo] – ¿no podría acaso traer consigo, además del retorno de uno y otro a puestos de acrecido poder, la restauración de esa ya desarbolada y aún no muerta esperanza mía? (Laín Entralgo, 1976, p. 311).

A entrada de Laín em política revela, efectivamente, aquele aspecto da sua personalidade no qual, como ele próprio reconhece, não só não se revelaria como figura de excepção, como descobriria a sua mais radical inaptidão para tal actividade¹.

É todo esse itinerário que descreve em *Descargo de Conciencia*. Ao contrário do que se poderia esperar, esta obra não se constitui fundamentalmente como uma autobiografia, nem se

¹ Por parte de Laín, há como que uma progressiva, ainda que sem dúvida lenta, tomada de consciência das contradições que a sua actividade política envolve com relação às suas convicções mais profundas. Assim, sempre em *DC*, brota a primeira crise de consciência, a propósito do fuzilamento de um anarcosindicalista, que presenciou por se encontrar, dentro da Falange, em fase de formação. Eis a sua reacção: “Abandoné mi servicio en el cuartel de milicias. Obligación estricta de ir a él no tenía, porque mi quinta no estaba movilizada. ¿Podría hacer algo en tanto que falangista?” (p. 184). A resposta à questão, encontrou-a entrando em contacto “con el grupo que hacía el periódico *Arriba España*; su director Fermín Yzuriaga, me pidió que me adscribiera a la redacción del diario, y así lo hice. Una nueva etapa de mi vida falangista y pamplonesa se iniciaba” (p. 184). Em 1938, chamado a participar, em Segovia, no segundo Congreso Nacional de la Sección Femenina de la Falange, é-lhe é solicitado um discurso a uma concentración de falangistas segovianos. Descreve assim essa experiência: “[...] sentí en mi intimidad un inquietante remusquillo que me decía: ‘Pero, ¿quien es este? No, yo no estaba condenado por Dios a ser político’” (*DC*, p. 201) E quando é convidado a assumir os serviços de Propaganda, afirma: “No quiero hacer carrera política y no sirvo para ella; pero dentro de lo que yo sé hacer con mi mejor voluntad le digo que sí [...]”. (*DC*, p. 222-223). Já relatando a sua situação ante a política em 1950, escreve: “Voy despidiéndome con alivio de mi anterior aventura falangista, descubro la radical falacia del fascismo, tanto en el orden de los hechos, lo que yo veo, como en el de las ideas, lo que yo pienso y dentro de mi mismo empiezo a construir definitivamente mi propio yo” (*DC*, p. 376).

reveste de um meaculpismo estéril, porventura de efeitos catárticos, nem, tão-pouco, procura restaurar uma imagem socialmente denegrida. Trata-se, sim, de uma releitura da própria história à luz da então recente história política de Espanha e, até, da Europa, cuja abordagem se revela sem dúvida, nesta tríplice hermenêutica, profícua para quem dela se abeira.

Com efeito, este itinerário político revela, ao menos, como sinergias de fundo, a paixão por Espanha e uma convicta opção religiosa pelo catolicismo. E o que não deixa de surpreender é que tão atribulado percurso se tenha revelado de proveito no amadurecimento de uma posição pessoal – dir-se-ia na constituição de uma efectiva mundividência – também acerca desses dois aspectos. Assim, no que diz respeito ao primeiro, os artigos publicados em “*Arriba España*”, evoluíram até ao escrito de 1941, altamente polémico, *Los valores morales del Nacionalsindicalismo*² e, posteriormente, para a redacção da obra *La España como problema*.

Já no que se refere ao segundo factor, a saber, a sua posição ante o cristianismo e, em particular, ante o catolicismo, uma leitura atenta do seu itinerário revela também uma posição assaz própria, na qual se conjugam, a um tempo, uma adesão fiducial a uma religião e à sua componente institucional, e uma ampla liberdade de espírito. Laín Entralgo define-se a si mesmo como “jovem católico que não quer ser jovem de direitas” (1976, p. 91), expressão na qual se vê como ambas as dimensões, religiosa e política, convergiam por então na vida social e comunitária da Espanha, opondo, também sob o aspecto religioso, a conservadora Espanha falangista e a anticlerical esquerda liberal.

O que chama a atenção, sobretudo nas memórias de Laín, é o modo como, em alguns episódios que recorda com particular empenhamento vital, refere a questão religiosa. Por um lado, aderira ao partido de Primo de Rivera, por outro, as atitudes dos militantes com frequência o chocam, no que se refere aos fundamentais valores da religião professada. Tal como se verificou com relação à vida política, também aqui se irá verificar uma evolução, um percurso de amadurecimento na morada interior da humanidade de Laín. Assim, à sua chegada a Madrid, é esta a reacção perante o discurso de Angel Herrera³ sobre religião, pronunciado no decurso dos anos 30:

Quando llegué a Madrid el prestigio de Herrera era para mi grande. Tanto mayor fue mi decepción aquella mañana. Su discurso, un recuerdo de lo que social y políticamente había sido el catolicismo en nuestra historia y una postulación de lo que social y políticamente debería seguir siendo. Todo ello suelta, precisa, inteligentemente expuesto. Pero a una sociedad indiferente al cristianismo, hostil contra él o en él rutinaria, ¿no era otra la imagen que del cristianismo había que ofrecer? ¿no hubiese sido más fundamental y más urgente proponer, gritar *cum ira et studio*, social e intelectualmente actualizada la virtualidad efusiva, iluminante y envolvente de aquello que otorga nervio propio a la visión cristiana de la vida, su inagotable idea del amor? Con su gran talento, con la sobria y hábil facilidad de su discurso y su dicción, Herrera me defraudó (Laín Entralgo, 1976, p. 92).

² Escreve, em *DC*, a propósito: “[...] el más citado y controvertido de todos mis escritos falangistas y mi bien notoria situación al lado de la Italia fascista y de la Alemania nacionalsocialista durante la segunda Guerra Mundial, el más flagrante y revisado de todos mis errores políticos. Pero si erré por ingenuidad o por desconocimiento, nada hay en mi conducta política de lo cual en mi opinión tenga que avergonzarme” (p. 275).

³ Angel Herrera Oria (1886-1968), co-fundador a Acción Católica Nacional de Propagandistas e seu presidente (1908-1935), viria a ser nomeado Bispo de Málaga (1947) e a participar no Concílio Vaticano II, sobre “O Esquema da Igreja e o Mundo Moderno”, tendo sido nomeado cardeal por Paulo VI.

Mais adiante, ao presenciar os actos de perseguição religiosa por parte dos militantes da Frente Popular (e numa reacção algo semelhante àquela que foi a sua quando do fuzilamento de um deles, por parte dos falangistas), escreve:

Vi –vimos, más bien; juntos estábamos varios compañeros sobre un desmante del tercer trozo de la Gran Vía– como ardía el convento de los jesuitas de la Calle de la Flor, y como era bien pequeño el número de personas que perpetraban la fechoría, y como los agentes del orden público contemplaban impávidos e inmóviles el suceso. No vi ningún católico militante –pocos hubiesen bastado para que todo se quedase en nada, si actuaban con verdadera resolución – tratase de impedir lo que allí estaba aconteciendo.

E conclui:

Socialmente no podía esperarse gran cosa de una Iglesia cuyos fieles, yo entre ellos, no eran capaces de defender con pública firmeza y a tan poca costa lo que en la ciudad más propio les era, los lugares de su culto; y, por otra parte, que acaso para esa misma Iglesia fuese oportuno un serio y amplio examen de conciencia ante la conducta religiosa de su pueblo, el pueblo que durante siglos ella había educado, aunque tan “repugnante”, “injusto” y “miserable” fuera lo que con sus templos entonces estaba haciendo (Laín Entralgo, 1976, p. 101).

O que aqui queremos colocar em evidência é o facto de se verificar, por parte de Laín, um *itinerário de progressiva apropriação* do cristianismo, que considera dotado de uma visão holística do mundo e do homem, para, de uma visão conservadora e uniletaral da religião, que estaria na base das críticas tecidas por Laín às atitudes dos partidários da Falange, transitar para uma outra visão da mesma religião e mundividência, integradora, conciliadora, aberta ao diálogo e portadora de uma efectiva concepção da comunhão entre os homens e destes com o entorno.

O cristianismo é, para o autor, não apenas uma questão institucional, ou de opção ideológica, mas uma proposta essencial sobre o Mundo e o Homem, para com a qual se estabelece, ou não, um pacto de coerência de vida, de obra e de pensamento. Característica essencial desta visão do mundo é o amor, que se expressa no respeito pelo outro enquanto mistério de liberdade e graça. Com base nesta axiologia deverá Laín enfrentar as mais complexas questões ligadas ao mistério da vida humana, da sua evolução e da sua integração num mundo cuja mutação cada vez mais célere e acentuada pôde vivenciar, sobretudo nas duas últimas décadas da sua existência.

2 Uma ontologia da pessoa humana

Se, como antes se viu, Laín desde sempre teve consciência de não ser a política a sua vocação, a verdade é que a guerra civil espanhola e o seu contexto historiográfico o compeliram a envolver-se em tal actividade. Por isso, só a partir do momento em que, já dobrada a segunda metade do século XX, se liberta definitivamente dessa conjuntura, retomará a sua vocação dita original, aquela que reúne, numa visão compreensiva do mundo e do homem, o conhecimento adquirido em torno às disciplinas de Medicina, Química, Psiquiatria, História da Medicina, de Antropologia Filosófica, e enfim – embora o negue – de Teologia.

É nossa convicção que Entralgo edifica uma efectiva ontologia da pessoa humana, pela perspectiva em que se coloca face à concepção do ser humano, a qual resulta do seu labor de reflexão e análise, unido à sua ampla formação em tão diversas áreas de saber, todas elas tendo em comum o mistério da realidade humana. Neste breve ensaio procurar-se-á encontrar, na panóplia de textos de Laín Entralgo sobre a realidade humana, uma linha hermenêutica que permita compreender alguns aspectos que caracterizam a proposta antropológica deste autor⁴.

Em 1961, Entralgo publica *Teoría y realidad del Otro*. Trata-se de uma obra complexa, publicada em dois densos volumes, na qual, a partir de uma abordagem a um tempo fenomenológica e histórica, elabora aquilo que designaríamos como uma *ontologia da alteridade*.

Duas ideias mestras emergem desta obra. Por um lado, na abordagem de foro historiográfico levada a efeito no volume primeiro, elabora uma ontogénese do que designa como “problema do outro”. Considerando que tal questionamento está ausente de civilizações e culturas nas quais não há lugar para uma interrogação fundamental acerca da intimidade, como algo inerente e subjacente à humanidade do homem⁵, Entralgo coloca a génese do *problema do outro* na mundividência cristã, pois só ela identifica um centro íntimo, um núcleo último da actividade humana⁶. Apelando a uma identidade pessoal constituída a partir desse núcleo central, o cristianismo abre caminho, também, ao reconhecimento da identidade do outro como um *próximo*, um outro de mim. Com base nestas duas noções – ipseidade e alteridade –, Laín irá desenvolver, ao longo de dois espessos volumes, uma *história do yoísmo ocidental*, no primeiro, e uma proposta de uma ontologia da alteridade, a partir da exploração da *realidade do outro*, reconhecido como próximo, com o qual se entra em relação mediante o fenómeno do *encontro*, também ele intrinsecamente humano.

Uma ideia fundamental, reveladora da consciência que Entralgo possui de estar perante um virar de página na história da filosofia ocidental, é a percepção clara de assistir a uma superação das filosofias do Eu. Estas, radicadas no posicionamento do *cogito* cartesiano e hipostasiadas na concepção hegeliana de um espírito absoluto, exauriram todas as possibilidades da constituição de uma *filosofia do outro* a partir da imagem do *mesmo*⁷. Esgotadas as possibilidades do que designa frequentemente como *yoísmo*, a filosofia do século XX, nomeadamente através das abordagens fenomenológica e existencialista, abre-se à possibilidade da compreensão e da teorização de uma alteridade a partir de ideias diversas da de *sujeito pensante*, como são as ideias de *ser*, na sua versão de humana – *ser humano* –, de *valor* e

⁴ *Teoría y realidad del otro [TyR]*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1961 (2ª ed. 1983, Alianza Universidad). Aqui seguimos a primeira edição. *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano [CyA]*, Madrid, Espasa Calpe, 1991. Sobre la Persona [SP], *Arbor*, 156, p.9-24, jan. 1997.

⁵ Como é o caso das filosofias orientais que defendem a fusão do indivíduo no Todo, ou da própria cultura grega, que acaba por anular a dimensão pessoal do agir humano nos conceitos de *physis* ou de *polis* (cf. TyR, p. 13-16).

⁶ “Solo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro [...] Según la doctrina neotestamentaria, el ser humano posee una intimidad moral, un íntimo centro de imputación del pecado y del merecimiento” (TyR, p. 17).

⁷ “Como el hombre ha llegado a pensar que su yo –y genéricamente ‘el yo’– es para él lo primero y más inmediato? La verdad es que el pensamiento moderno –el ‘yoísmo’ de casi toda la filosofía poscartesiana– ha incurrido en doble y grave exageración: por una parte, ha exagerado la proximidad en que cada cual está de sí mismo; por otra ha desmesurado la distancia que me separa del próximo” (TyR I, p. 249).

mesmo de *comunidad*. Lendo-a sob o prisma de uma *fenomenologia da subjectividade*, Entralgo percorre toda a história da filosofia ocidental, acerca da qual possui efectivamente um amplíssimo conhecimento. Todavia, é particularmente sensível ao modo como Ortega y Gasset se posiciona acerca da questão do Eu. É célebre a definição de “eu” dada por Ortega “yo soy yo y mis circunstancias”. Entralgo reproduz-la aqui – como aliás faz recorrentemente nas suas obras – e interpreta-a a seu modo, insistindo sobre as *circunstâncias do eu*, como algo que define a essência dele⁸. O que atrai Entralgo é a proposta gassetiana da percepção e definição da identidade própria a partir do entorno, tornando-se este constitutivo do eu:

Pues bien: averiguamos que somos *yo* después de haber conocido a nuestros *tus* y precisamente por haberles conocido, en el choque con ellos, en la lucha dulce o agria que empieza en el seno de la familia, con nuestra primera infancia, y que genéricamente solemos llamar “relación social” [...]. Contra lo que pudiera creerse, la llamada “primera persona” es la última en aparecer” (Laín Entralgo, 1983, p. 248-249).

Desde esta perspectiva, é fácil compreender por que razão Laín Entralgo dedica o segundo volume desta obra à análise do conceito de *próximo*. O constitutivo humano não se compreende sem a relação com o outro. Mas o *outro* que integra a identidade do eu não é um conceito genérico e abstracto. Assim considerado, ele será tão-somente um estranho. Enquanto constituinte da identidade do eu, o outro é um próximo. Por seu turno, a relação humana que constrói identidade não é a de estranheza ou de anonimato, mas a específica do *encontro*.

Ora, é precisamente este paradigma relacional que será objecto de atenção do volume II de *Teoría y realidad del Otro*. Nesta ontologia da alteridade elaborada a partir da análise do modelo do encontro, não é de desprezar o facto de Entralgo assumir, como paradigma de relação de proximidade, a parábola do Bom Samaritano, com a qual abre a segunda parte da obra. De facto, ao comentar a posição de Ortega, encontra uma lacuna, dir-se-ia uma falha, uma fasquia colocada abaixo daquilo que Entralgo considera ser a plena realização da humanidade do homem. Ortega escrevera que a meta do encontro e da relação de alteridade, o seu desiderato último, se poderia expressar desta forma: “quero que tu sejas como eu”. Porém, para Entralgo a meta é mais elevada, pois tem como modelo a relação humana sublimada, aquela que Jesus relata na parábola do Bom Samaritano, e que Entralgo assume como protótipo do encontro humano. A propósito dos limites que verifica na proposta de Ortega, escreve:

La esperanza a que la convivencia humana tácitamente apunta, es en rigor, sin más precisiones, “que tú seas como yo”? Cuál es el verdadero límite de esa identificación con el otro a que el corazón del hombre constantemente y secretamente aspira? Al hilo de mi propio pensamiento, no dejarán de resurgir estas ineludibles interrogaciones (Laín Entralgo, 1983, p. 252).

A elas procurará responder em todo um outro amplo volume, no qual desenvolve aquilo que se virá a constituir como uma verdadeira *metafísica do encontro*, começando por analisar os pressupostos dessa mesma relação. Estes são de dois níveis: metafísico – a abertura do ser à relação – e psicofisiológico, pois só há encontro onde há vida e consciência de si. Seguidamente,

⁸ Cf. TyR, I, p. 248.

passa a uma descrição fenomenológica da realidade humana do encontro, segundo um movimento que procede de fora para dentro, da percepção externa à apropriação interior, à partilha da vida enquanto intimidade. Neste processo, distingue dois níveis de consistência: a psicológica ou intencional – a tomada de consciência da presença do outro – e a ontológica, na qual se põe de manifesto a estrutura interna da *nostridade* pessoal:

[...] Vivéndonos como un *nosotros personal*, el otro y yo concretamos dualmente – “dualizamos” podría decirse– las genéricas posibilidades que como hombres poseemos: yo vivo este “nosotros” que el otro y yo ahora somos, sintiendo en mí corazón con lucidez mayor o menor, pero nunca sin inseguridad e incertidumbre, que ambos podemos conjuntamente ser copartícipes en algo que de algún modo no sea privativo: una conversación amistosa, un negocio, una reyerta o un deliquio de amor (Laín Entralgo, 1983, p. 89).

3 A essência do humano: a relação Eu-Tu

Depois de analisar a essência do encontro, Entralgo estuda as formas dele, as efectivas e as defectivas, as essenciais e a suprema. Nesta última, volta a aflorar a questão do encontro com Deus, fazendo da experiência religiosa a forma sublime de encontro.

Mediante esta *ontologia do encontro*, Entralgo colocou diante de nós a estrutura do indivíduo como alteridade, isto é, uma explicação acerca do ser pessoal a partir da relação interpessoal. Por isso, faz todo o sentido que nos três últimos capítulos de *Teoría y realidad del Otro* se ocupe do próprio *outro*, enquanto termo da relação, e do modo como, nela, ele se constitui. Assim, dependendo da intensidade e da qualidade da minha resposta à relação constitutiva que é a alteridade, o outro será constituído nela como objecto, como pessoa ou como próximo. Do primeiro caso, Entralgo dá as seguintes notas características: abarcabilidade; acabamento; patência; numerabilidade; quantificação: distância; probabilidade; indiferença⁹. As notas distintivas do segundo são as seguintes: a intimidade, a liberdade, a responsabilidade, a inteligência, a vida¹⁰. E se estas são as notas características da pessoa, o modo como ela aparece na relação de alteridade reveste-se de outras, que delas decorrem coerentemente: inabarcabilidade, inacabamento, inacessibilidade, inumerabilidade, não susceptível de quantificação, não exterioridade, não probabilidade, não indiferença.

À luz desta concepção de pessoa, Entralgo constrói uma ontologia da relação interpessoal, modelada pela categoria de proximidade. A ela dedica, efectivamente, o último capítulo de *Teoría y realidad del Otro*, sendo o modelo de relação aí considerado a amizade. Esta é a relação de proximidade por excelência, aberta ao outro como pessoa e potenciadora das possibilidades de ambos, em direcção a uma nova realidade. É certo que a expressão sublime desta relação se realiza, para Entralgo, no Amor de Deus. Porém, este não é mais do que a mesma relação essencial e constitutiva do ser humano, a alteridade, estabelecida com a mais sublime das pessoas. Trata-se, sempre, de viver e expressar o constitutivo essencial do indivíduo humano:

⁹ TyR II, p. 198-201.

¹⁰ TyR II, p. 230-232.

Desde el instante mismo de su concepción, el individuo humano muestra la constitución amorosa de su ser en un movimiento *ambitendente de acepción y donación*. El hombre necesita de lo otro y los otros, y se efunde hacia lo otro y los otros. En su misma raíz ontológica, previamente, por lo tanto, a su posible sobrenaturalización, el amor humano es a la vez *eros*, aspiración hacia lo que el ser del amante necesite, y *agapé*, efusión hacia aquello en que el movimiento amoroso termina (Lain Entralgo, 1983, p. 336).

Esta ampla ontologia da pessoa é apresentada em *Teoría y realidad del Otro* como um programa a desenvolver nos seus aspectos teóricos mais profundos, e é assumida como um projecto de vida, pessoal e social, a praticar nos contextos mais elementares da vida social humana, como naqueles de maior amplitude comunitária. Este projecto será complementado, no plano teórico, por duas obras fundamentais, de composição posterior, a saber, *Cuerpo y alma*¹¹ e *La idea de hombre*¹².

Ainda em *Teoría y realidad del Otro* e a partir do comentário à concepção de Ortega sobre a relação Eu-Tu, parece emergir na mente de Entralgo a necessidade de uma reflexão sobre a estrutura psicossomática humana, pelo intrínseco envolvimento desta na percepção do eu como intimidade:

El cuerpo pone limites a la percepción del yo y condiciona la selección de los motivos e ingredientes que de este en cada momento percibimos, [...] Hasta para la percepción de nuestro pensamiento es necesaria su corpórea expresión interior: cuando "me doy cuenta" de que pienso y de que estoy pensando, automáticamente se producen en mi cuerpo movimientos embrionarios de la lengua, minúsculas contracciones y distensiones de la boca, etc.; silenciosa, pero muy materialmente, me voy diciendo con mi organismo lo que por mi mente entonces pasa (Lain Entralgo, 1983, p. 249).

Para Entralgo, a pessoa humana é relação dialógica, comunicação, a qual, em última instância e na sua expressão mais sublime, se realiza como comunhão de amor. Todavia, essa essência do humano não se realiza a não ser de modo incarnado, isto é, mediante a posse de um corpo. Daí a necessidade, para compreender a ideia de pessoa humana, de explorar a relação corpo-alma, propondo-se compreender esta complexa realidade uma vez mais segundo o movimento fora-dentro, isto é, desde a materialidade do corpo à vida nele contida – vegetativa, anímica, mental/cerebral, espiritual –, até a uma tentativa, com a qual encerra a sua análise, de entender a realidade da imortalização do corpo, mediante a ressurreição dele e da pessoa nele, uma vez mais em conformidade com a proposta cristã de uma imortalidade da pessoa que abarca também a corporeidade.

Na obra *Cuerpo y alma*, Entralgo explana, de facto, não a estrutura da corporeidade humana, mas a realidade do homem como a de um ser que reúne em si as dimensões corporal, anímica e espiritual. Deste modo, para a si mesmo se compreender, o ser humano terá de conhecer o que é próprio de cada uma destas dimensões, ao mesmo tempo que não poderá identificar-se com nenhuma delas, mas sim avaliar-se como um modo de ser no qual as três se unificam inseparavelmente.

¹¹ Madrid, Espasa Calpe, 1992 (2ª ed. 1995).

¹² Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996.

Não sendo possível dar conta aqui dos múltiplos matizes da proposta de Laín Entralgo acerca da estrutura psicossomática humana, sublinhe-se tão-somente um aspecto constitutivo do humano, que o autor considera como aquela nota característica que o separa dos outros animais. Trata-se da capacidade de projectar. Se é um facto que toda a realidade intra-cósmica está afectada pela historicidade, apenas a realidade humana é capaz de, dentro do tempo cronológico, estabelecer uma tensão de futuro: projectar. “[...] lo más propio y esencial del comportamiento del hombre, incluso reducido su examen a la mera observación confucionista, es la condición proyectivita de la vida humana” (Lain Entralgo, 1995, p. 171).

A partir desta condição essencial da vida humana, inicia Entralgo propriamente a sua fenomenologia da actividade, a qual abarca todas as funções da alma e do corpo. O problema da relação corpo-alma na constituição da humanidade do homem é desenvolvido e aprofundado por Entralgo a muitos níveis, desde a evolução da matéria, à tentativa de resposta para o problema da presença de vida no corpo humano e, mais ainda, de vida pensante e livre, amante. Ao longo das suas reflexões e análises torna-se cada vez mais claro que a sua inquietação de fundo é a tentativa de compreender e de explicar a realidade designada mediante o termo *pessoa*.

Ao compreender o homem a partir da relação Eu-Tu, a qual é sempre mediada pelo corpo e pelas circunstâncias vitais que a envolvem, Laín Entralgo recusa radicalmente uma hermenêutica da estrutura humana a partir do dualismo corpo-alma. Ora, tal é a interpretação clássica, vigente tanto no pensamento grego de filiação aristotélica, quanto na tradição filosófica ocidental que se suporta, desde a Escolástica Medieval, na reinterpretação e comentário a Aristóteles. Entralgo considera-se cada vez mais longe desta tradição, assumida e partilhada por aquilo que se poderia designar, numa expressão não de todo feliz, a posição oficial da Igreja, procurando mostrar as lacunas e perplexidades de uma tal concepção:

Científica y filosóficamente considerada, es inconcebible e inaceptable, a mi juicio, la tesis del “alma separada” o “forma separada” [...] Metafísicamente considerada, ¿qué modo de realidad –realidad real, no ficción conceptiva– tiene el alma separada? ¿Por qué ha de ser más perfecta imagen de Dios el alma encarnada? Se dice que su existencia garantiza la continuidad entre la conciencia personal del hombre que muere y –como si se conociese, ni siquiera por sospecha– la conciencia de ese hombre, tras su resurrección. Pero, ¿cómo un ente, a la postre de razón, que ni recuerda, ni siente, ni piensa, puede, garantizar esa continuidad, y por añadidura animar un nuevo cuerpo cuya materia puede en principio proceder de cualquier parte? No logro concebirlo (Lain Entralgo, 1995, p. 372).

A posição limite de Entralgo é, efectivamente, a da consideração do homem como uma unidade indissociável de corpo, alma e espírito. Esta unidade é a que vive vida humana e a que morre, também como homem: é o homem todo que vive e morre. Uma tal proposta tem implícita uma muito peculiar concepção da pessoa humana, do seu viver e do seu morrer. No seu artigo *Sobre la persona*, Entralgo apresenta uma esclarecedora síntese do seu pensamento, no que a esta noção particular se refere:

“Yo soy mi cuerpo”. Esto es, yo soy, individualizada, una estructura dinámica producida en la evolución del cosmos por obra de una causa segunda específica –la que dio lugar a la aparición de la especie humana– que para nombrar adecuadamente su individual realidad puede decir “yo” (Laín Entralgo, 1997, p. 22).

O corpo, escreve em *Cuerpo y alma*, é o ser do homem, tornando-se por isso actor e autor de tudo quanto o homem faz tanto no mundo que o rodeia e circunscreve, como dentro de si mesmo, no seu mundo interior¹³. Entralgo está a tal ponto convicto da verdade desta visão holística do homem que chega a afirmar que nela consiste a imagem de Deus, proclamada pelo cristianismo.

Num cosmos cujo princípio é a vontade onipotente de uma potência onipotente, o ser humano é produto de uma evolução que culmina no ser que é capaz de liberdade, de intimidade e de autoconsciência. À definição boeciana de pessoa – substância individual de natureza racional – que critica abertamente, Entralgo contrapõe a ideia de *uma realidade individual que pode dizer "eu"*. Enquanto momento de uma evolução cósmica, contrai, com toda a realidade natural, um elo de fraternidade, tornando-se irmão de todos os seres naturais, enquanto criatura e pela sua constituição cósmica¹⁴. Esta visão a um tempo dinâmica, evolutiva e holística do homem – a realidade inteira do homem inteiro – é para Entralgo, e face aos desafios teóricos e práticos da civilização global no dealbar do 3º milénio, "la más adecuada al pensamiento actual, y también, hoy por hoy, la más razonable, la más satisfactoria para la razón"¹⁵.

De facto, uma leitura completa da obra de Laín Entralgo é uma tarefa majestosa, que sem dúvida se poderia levar a efeito com todo o proveito, pese embora a difícil acessibilidade dos seus escritos, devendo-se esta, por um lado, a factores externos condicionantes do mercado editorial, e por outro, à vastíssima cultura do autor e à densidade científica, filosófica e até teológica do seu pensamento. Todavia, a linha hermenêutica aqui seguida revela de imediato ao menos dois domínios de aplicabilidade do pensamento de Entralgo na Bioética, os quais, tornados operativos, se revelarão sem dúvida profícuos.

Um primeiro é um aprofundamento, do qual decorrerá um necessário melhoramento, da relação médico-paciente, se esta for equacionada à luz dos princípios da ontologia da relação humana explorada por Entralgo em *Teoría y realidad del Otro* e ampliada nos escritos procedentes. Um outro é seguramente a sua ontologia da pessoa humana. Num caso e noutro, a obra de Laín Entralgo constitui um imenso celeiro no qual a Bioética contemporânea, carente de fundamentação, pode seguramente nutrir os seus princípios básicos e crescer com solidez e eficácia.

No que ao primeiro aspecto diz respeito, é de louvar o trabalho de Diego Gracia, um dos discípulos mais directos de Entralgo, quer na divulgação da sua obra, quer na tentativa de edificar uma teoria da relação médico-paciente que possa ser um contributo a um progresso da qualidade dos cuidados prestados nos serviços de saúde.

Já no que se refere a uma análise e aprofundamento da noção de *pessoa* que transcenda o plano meramente teórico e tenha impacto nos domínios de actividade da Bioética e nomeadamente nas definições e declarações universais de direitos humanos, a lacuna permanece.

¹³ CyA, p. 372-373.

¹⁴ Cf. SP, p. 15. Neste passo, explicitamente refere a figura de Francisco de Assis, fazendo emergir a sua afinidade com a filosofia e teologia franciscanas.

¹⁵ CyA, p. 372.

No domínio da Bioética não haverá porventura termo mais gasto pelo uso do que o da "dignidade da pessoa". Todavia, não obstante a teorização abundante em torno do conceito de pessoa, de que a obra de Entralgo é um exemplo, continuamos a carecer de uma definição e de uma teorização capaz de acolher consenso, ao respeito. O que não deixa de constituir um *mysterium magnum*.

Referências

Fontes:

- LAÍN ENTRALGO, Pedro. 1976. *Descargo de conciencia* (1930-196). Barcelona, Barral Editores.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. 1961. *Teoría y realidad del Otro*. 2 vols. Madrid, Revista de Occidente. (2ª ed. 1983, Alianza Universidad).
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. 1992. *Cuerpo y alma*. Madrid, Espasa Calpe (2ª ed. 1995).
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. 1997. Sobre la Persona. *Arbor*, 156:9-24, jan.

Estudos:

- PADILLA, Juan, *Bibliografía de Pedro Laín Entralgo*.
<http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/93/96>; acedido a 30 de Julho 2009.