

KRZYSZTOF URBANEK

**FILOZOFIA PEDRA LAÍNA ENTRALGO  
Z PERSPEKTYWY HISZPAŃSKIEJ  
(w pięćdziesiąt rocznicę śmierci myśliciela)**

5 czerwca 2006 roku minęła pięćdziesiąta rocznica śmierci wybitnego hiszpańskiego myśliciela Pedra Laina Entralgo. Ten, w Polsce wciąż nieznan<sup>1</sup>, twórca w ciągu 93 lat życia pozostawił po sobie ogromny dorobek intelektualny. Lain zajmował się bowiem historią medycyny, antropologią filozoficzną i medyczną oraz metafizyką, interesowały go zdobywcze nauki szczegółowych, snuł refleksje na temat hiszpańskiej oraz europejskiej kultury i historii, a tak i pisał liczne eseje i sztuki teatralne.

Spuścizna Laína cięgle wzbudza w Hiszpanii duże zainteresowanie. Istnieją też ludzie, którzy poświęcają się, by ją upowszechnić. W 2003 roku zbiorem *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Lain Entralgo*<sup>2</sup> [Przedsięwzięcie życia. Studia dotyczące życia i dzieła Pedra Laina Entralgo] zainaugurowała swe istnienie „Biblioteka Pedra Laína Entralgo”. Ta inicjatywa, której kierownikiem jest przyjaciel i długoletni współpracownik filozofa - Diego Gracia, a który wspiera samorząd terytorialny rodzinnego regionu Laína<sup>3</sup>, ma doprowadzić do ponownego wydania „tego, co najważniejsze w spuścizmie intelektualnej i literackiej pozostawionej przez jednego z najznakomitszych

<sup>1</sup> W naszym kraju o jego twórczości filozoficznej, a także działalności społecznej i politycznej wspominają: E. Górski (por. tenże, *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1982, s. 233-235) i M. Jagłowski (por. tenże, *Współczesna filozofia hiszpańska (szkic informacyjny)*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 13 1992, s. 200). Ponadto dotyczący myśliciela krótki artykuł pojawia się w najnowszym wydaniu *Wielkiej Encyklopedii PWN*. Najpełniejszy, jak dotychczas, obraz poglądów filozoficznych Laina można znaleźć w: K. Urbanek: *Obecność myśli Jose Ortegi y Gasseta w dziele Pedra Laína Entralgo, wokół Jose Ortegi y Gasseta (1883-1955)*. W pięćdziesiąt rocznicę śmierci filozofa, M. Jagłowski (red.). Olsztyn 2006.

<sup>2</sup> Por. *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Lain Entralgo*, D. Gracia (red.): Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 2003.

<sup>3</sup> Konkretnie przez Institute de Estudios Turolenses Diputación de Teruel.

wiadków ycia i kultury hiszpa skiej XX wieku"<sup>4</sup>. Dotychczas wznowiono trzy tomy (rozszerzone w stosunku do poprzednich wyda o drobne teksty Laina dotycz ce poruszanych tam zagadnie ): *Descargo de conciencia*<sup>5</sup> (*Rozładowanie wiadomo ci*) ze wst pem niedawno zmarłego filozofa Juliana Mariasa oraz dwa tomy *Espana como problema*<sup>6</sup> (*Hiszpania jako problem*).

Ksi ka *La empresa de vivir* stanowi zapis cyklu konferencji, które odbyły si niedługo po mierci filozofa. Odczyty przygotowali przede wszystkim przyjaciele my liciela oraz badacze jego twórczo ci nale cy do starszego pokolenia. Nie mo na si wi c dziwi , e w du ej cz ci maj one charakter apologetyczny oraz anegdotyczny, cho nie brak i tekstów reprezentuj cych wysoki poziom naukowy<sup>7</sup>.

O wiele bardziej krytycznie do dorobku Laína Entralgo podchodz przedstawiciele młodego pokolenia badaczy. Mam tu na my li przede wszystkim tych, którzy jego twórczo analizuj z perspektywy chrze cija skiej. Najlepszym przykładem takiego podej cia jest ksi ka Cesara Redondo Martíneza *Origen, constitution y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo. Presentación y valoración*<sup>8</sup> (*Pocz tek, struktura i przeznaczenie człowieka według Pedra Laína Entralgo. Prezentacja i ocena*). Redondo skupia si na krytycznym rozbiorze tez, które Laín głosił w ostatniej fazie swej filozoficznej działalno ci, a jego ocena jest druzgocz ca.

\*

Twórczo filozoficzn Laina mo na podzieli na dwa, fundamentalnie ró ne, okresy<sup>9</sup>. W pierwszym, do którego nale m. in.

<sup>4</sup> D. Gracia: *Presentación de la «Biblioteca Pedro Laín Entralgo»*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>5</sup> Por. P. Lam Entralgo: *Descargo de conciencia*. Galaxia Gutenberg/Cfrculo de Lectores, Barcelona 2003.

<sup>6</sup> Por. ten e, *Espana como problema*. Galaxia Gutenberg/Cfrculo de Lectores, Barcelona 2005.

<sup>7</sup> Na uwag zasługuj przede wszystkim artykuły P. Cerezo Galana oraz O. Gonzaleza de Cardedala.

<sup>8</sup> Por. C. Redondo Martinez: *Origen, constitution y destino del hombre según Pedro Lain Entralgo. Presentación y valoración*, Institute Teológico San Ildefonso, Toledo 2004.

<sup>9</sup> Ameryka ski badacz N. R. Orringer wyró nia trzy okresy w twórczo ci hiszpa skiego my liciela: „pistyczny” (gr. *pistis* wiara), „elpidyczny” (gr. *elpis* nadzieja) i „filiczny” (gr. *filia* miło ), gdy , jego zdaniem, w poszczególnych etapach refleksji Laina dominuj odpowiednio: wiara, nadzieja i miło (por. ten e, *La*

działa: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*<sup>10</sup> (*Oczekiwanie i nadzieja. Historia i teoria ludzkiego oczekiwania*), a tak e dwa tomy *Teoría y realidad del otro*<sup>11</sup> (*Teoría i rzeczywisto innego*), Pedro Lain Entralgo jest wyznawc dualizmu psychosomatycznego i przedstawicielem szkoły neotomistycznej, cho ju wtedy zaznacza si w jego refleksji, rosn cy z czasem, wpływ my li Xaviera Zubieriego oraz wyników nauk szczegółowych.

Metoda badawcza Laina, która w zasadzie nie zmienia si do ko ca jego działalno ci, polega na prze ledzeniu historii badanego problemu, a nast pnie sformułowaniu własnych propozycji rozwi za . Tak pisze o tym jeden z pionierów bada dotyczcych jego filozofii, Pedro Soler Puigoriol: „Oto co w swej *Teorii i rzeczywisto ci innego*, tak jak wcze niej w *Oczekiwaniu i nadziei*, chciał uczyni Pedro Laín Entralgo: zebra cał prawd , któr w interesuj cej go kwestii odkryli ró ni autorzy i wkomponowa j we własn konstrukcj ”<sup>12</sup>.

Trzeba przy tym podkre li , e w swym poszukiwaniu prawdy Laina ch tnie ucieka si równie do literatury, szczególnie do poezji.

W rozwa aniach dotyczcych oczekiwania i nadziei Lain wychodzi od danych, których, jego zdaniem, dostarcza współczesna fizyka. Mówi ona, e cały kosmos ci y ku przyszło ci, a materia jest niezdeterminowan aktywno ci . Ludzkie oczekiwanie ró ni si za od przyrodniczego tym, e jest ponad-instynktowne, ponadsytuacyjne i nieograniczone w swych mo liwo ciach. Człowiek bowiem oczekuje projektuj c. Oczekiwanie jest mu przypisane w sposób istotny i nieunikniony. Oczekiwanie otwiera człowieka na rzeczywisto i jej fundament, a tak e w jaki sposób na nico . Soler Puigoriol uwa a, e w teorii proponowanej przez Laina oczekiwanie ludzkie jawi si jako konieczne — oczekuje równie kto , kto popełnia samobójstwo; odmienne od zwierz cego - ma charakter pomostowy, realizuje si mi dzy bytami

*aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 1997, ss. 61-71). Z takim uj ciem cz ciowo polemizuje C. Redondo, który w dosy rozwlekłych wywodach stwierdza, e w działalno ci intelektualnej Laina nale y wyodr bni dwie epoki, a w pierwszej z nich trzy etapy (por. ten e, *Origen...*, dz. cyt., s. 50-60).

<sup>10</sup> P. Lain Entralgo: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Revista de Occidente, Madrid 1957.

<sup>11</sup> P. Lain Entralgo: *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, Madrid 1961.

<sup>12</sup> P. Soler Puigoriol: *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1966, s. 247.

sko czynymi i niesko czynymi; twórcze - zwi zane jest z projektami oraz ich urzeczywistnieniem; nieuchronnie ł czy si z ciałem<sup>13</sup>.

Oczekiwanie, obok ufno ci i działania, jest jednym z elementów strukturalnych nadziei. Nadziej okre la Laín natomiast jako „nawyk drugiej natury<sup>14</sup> człowieka, na mocy którego człowiek bardziej lub mniej ufa, e zrealizuj si mo liwo ci bycia, jakich domaga si i dostarcza jego oczekiwanie witalne”<sup>15</sup>. Ufno posiadaj cego nadziei dotyka rzeczywisto ci zewn trznej, a wi c kosmosu, ycia biologicznego i ludzi. Ostatecznie za człowiek z ufno ci oczekuje szcz cia, a to stawia go wobec transcendencji i niesko czono ci<sup>16</sup>.

Jednocze nie autor *La espera y la esperanza* podkre la, e nawet przy najwi kszym wysiłku woli i w najlepszych warunkach zewn trznych człowiek nie mo e by wypełniony wyl cznie nadziei, tak samo, jak nie mo e wyl cznie wierzy i kocha. Zawsze jest miejsce na brak nadziei, zw tpienie i nienawi <sup>17</sup>. Ponadto my liciel zwraca uwag na to, e nadziei człowieczej gro dwa deformuj ce j uj cia; naturalistyczne i spirytualistyczne. Laín nie zgadza si ani na wersj biologiczn, ani na wersj racjonalistyczn naturalistycznego potraktowania tej kwestii, twierdz c, e nadzieja nie znajdzie zaspokojenia w yciu doczesnym. Spirytualistom za przypomina, e „ciało ludzkie nie jest tylko «warunkiem» albo «okazj » dla nadziei, lecz nale cym do istoty momentem jej struktury”<sup>18</sup>.

W podsumowaniu swych rozwa a Laín Entralgo stwierdza, e nadzieja tylko wtedy jest autentyczna, je li jest religijna: „nadzieja chrze cija ska nie jest zwykł «sublimacj » nadziei naturalnej, ani prostym «ukoronowaniem» ludzkich pragnie : jest owocem «regeneracji» naszej natury, do której doszło po Zmartwychwstaniu Chrystusa”<sup>19</sup>. W podobnym duchu przeprowadza rozwa ania, które stanowi tre ksi ki *Teoría y realidad del otro*.

Po prze ledzeniu historii kwestii „innego” - zdaniem Laína, pojawia si ona dopiero u Kartezjusza<sup>20</sup> - hiszpa ski filozof analizuje problem spotkania, gdy wła nie w spotkaniu ma pocz tek relacja z drugim

<sup>13</sup> Por. ten e, *El hombre...*, dz. cyt., s. 203 - 222.

<sup>14</sup> Mo na wi c j naby lub utraci .

<sup>15</sup> P. Laín Entralgo, *La espera...*, dz. cyt., s. 573.

<sup>16</sup> Por. tam e, s. 578 - 583.

<sup>17</sup> Por. tam e, s. 591 - 592.

<sup>18</sup> Tam e, s. 598.

<sup>19</sup> Tam e, s. 601.

<sup>20</sup> Por. ten e, *Teoría...*, dz. cyt., t. I, s. 39-63.

człowiekiem. Badając założenia metafizyczne spotkania, ujmuje rzeczywistość jako „byt, który jest”, oraz jako „byt, którym jestem”. Wiat zewnętrzny jawi się jako „energia materialnie skonfigurowana”, lecz należy do niej organizm ludzki musi być kierowany pierwiastkiem innego rodzaju, pierwiastkiem duchowym. Człowiek nie tylko poddany jest bowiem zwierzym impulsom, popodom i podaniom, ale jest rozumny i wolny. Cechuje go ekspresyjność, nakierowanie na drugiego oraz wyobraźnia. Laín Entralgo eksponuje również rolę cielesności.

Filozof zajmuje się także podstawami społeczno-historycznymi oraz psychofizjologicznymi spotkania - w tym drugim wypadku dąży do przywołania do wyników badań neurofizjologicznych<sup>21</sup>.

Laín pragnie również dokonać metafizycznego, fenomenologicznego i psychofizjologicznego opisu spotkania. Píše, że „inny”, aby doszło do spotkania, musi być „rzeczywistością zewnętrzną intencjonalnie ekspresywną”, a podmiot musi umie rozróżnić wiat zewnętrzny i zewnętrzny, martwy i żywy, akty intencjonalne i nieintencjonalne<sup>22</sup>. Poza tym przeprowadza klasyfikację spotkań ze względu na ich intensywność, znaczenie dla uczestników oraz to, czym dla spotykającego ma być spotkanie: przedmiotem, osobą, czy bliźnim. „Inny” może zostać uprzedmiotowiony niejako na dwóch drogach: w konflikcie albo umiłowaniu. Czasami jest więc traktowany jako przeszkoda, narzędzie, wreszcie jako „nikt”, w innych sytuacjach staje się przedmiotem kontemplacji - pełnej nienawiści bądź miłości, oraz modyfikowania<sup>23</sup>.

W swoich analizach relacji osobowej hiszpański filozof charakteryzuje osobę ludzką. Píše, że osobę cechuje posiadanie wnętrza albo zdolność do zamknięcia się w sobie, inteligencja racjonalna, wolność, życie zawłaszczające i nakierowane na przyszłość, otwartość na rzeczywistość. Laín dokonuje podziału na relację osobową i relację bycia bliźnim. W tym drugim wypadku zawsze występuje miłość zwana przez filozofa „wiadomością”, oraz oddanie. Nie może to być mowa o jakimkolwiek zdystansowaniu czy nieufności. Miłość wiadomości ma swoistą strukturę, którą najlepiej wyrażają przyimki: „w”, „ku”, „dla”. Laín píše: „Przeżywa w miłości spotkanie międzyosobowe to do wiadomości, za sprawą współbywania, wersji doczesnej i przybliżonej tego, czym według Boecjusza jest wieczność”<sup>24</sup>. Rozważania po wicońskie za po-

<sup>21</sup> Por. tamże, t. II, s. 29-54.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 60-69.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 222-250.

<sup>24</sup> Tamże, s. 347.

wstawaniu miło ci wiadomej zamyka słowami: „W genez miło ci wzajemnego zawierzenia i wylania wplataj si - jak w ka de przedsi - wzi cie w pełni człowiecze - natura i wolno osób, które si spotykaj i obcuje ze sob ; ale decyduj ce znaczenie ma zawsze u ycie wolno ci w akcie wylewnego i darmowego obdarowania własnym byciem osobowym osoby innego, a w ostatecznym rozrachunku, mo liwego «my» diadycznego, w jakim przyja , je li zaistnieje, b dzie miała prawdziwy fundament”<sup>25</sup>. Pedro Laín Entralgo jest gł boko przekonany, e miło , tak jak wiara i nadzieja, konstytuuje ludzk egzystencj .

Komentatorzy dzieła Laina nie po wi cają zazwyczaj du o miejsca analizie przedstawionych wy ej teorii. Dzieje si tak, gdy prawie wszyscy zgodnie oceniaj , i bardziej doniosły w intelektualnej biografii filozofa był pó niejszy okres jego twórczo ci. W tej grupie jedni s dz , e neotomistyczne w swym charakterze dzieła *La espera y la esperanza* oraz *Teoria y realidad del otro* stanowi materiał zaledwie wst pny i przygotowawczy do dalszych dokona ; inni, mam tu na my li krytyków katolickich, uwa aj , e wspomniane dzieła stanowi godny szacunku i akceptacji wkład my liciela do filozofii chrze cija skiej, ale e istotniejsz kwesti jest wskazanie bł dów i ich gro nych konsekwencji, pojawiaj cych si w refleksji Laina z lat osiemdziesi tych i dziesi tych<sup>26</sup>. Poza tym w tekstach po wi conych tym ksi kom czasami mo na natkn si na twierdzenia, które skłaniaj do wniosku, e ich autorzy nie do ko ca byli przygotowani do obcowania z tak pot nymi form i tre ci pismami<sup>27</sup>.

Jednak z pewno ci warto przyjrze si tym, którzy stanowi wyj tek, tzn. tym, którzy po wi cają wczesnej twórczo ci Laina du uwag i czyni to w sposób profesjonalny. Przede wszystkim trzeba <sup>28</sup>

<sup>25</sup> Tam e, s. 358.

<sup>26</sup> C. Redondo Martinez w swej ksi ce po wi ca niecałe 20 stron na prezentacj pierwszego okresu twórczo ci filozoficznej Laína. Akcentuje przy tym fakt podporz dkowania si filozofa teom teologii chrze cija skiej, w tym obecno dualizmu duchowo-cieselnego jako podstawy wizji człowieka. Wskazuje tak e niebezpieczne, z punktu widzenia katolickiej ortodoksji, elementy, które stopniowo pojawiaj si w pismach Laina wraz z rozwojem jego filozoficznej refleksji (por. C. Redondo Martinez, *Origen...*, dz. cyt., s. 61-77).

<sup>27</sup> Dobr ilustracj tej tezy mo e stanowi artykuł U. Ferrera, w którym badacz m. in. przypisuje Laínowi zaledwie relacjonowane przez niego pogl dy w. Tomasza z Akwinu, a stwierdzenia odnosz ce si do problemu oczekiwania wi e z kwestii nadziei (por. ten e, *Aportaciones éticas en la obra de Laín Entralgo*, w: *Pensamiento*, vol. 60 (2004), nr. 227).

wspomnie o cytowanym ju autorze ksi ki *El hombre, ser indigente* (Człowiek, istota potrzebuj ca). Zdaniem Pedra Solera Puigoriola, człowiek u Laina jawi si jako potrzebuj cy w swym ciele (*necesitado en su cuerpo*), dłu nik przeszło ci (*deudor del pasado*), projektowany ku przyszło ci (*proyectado al futuro*), otwarty na pozostałych (*abierto a los demás*) i przywi zany do Boga (*religado a Dios*). Człowiek w tej wizji jest istot niepełn , która tylko w swym Stwórcy mo e znale zaspokojenie.

Z kolei Olegario Gonzalez de Cardedal podkre la, e w ksi ce *La espera y la esperanza* Lain „przede wszystkim pokazał, e y znaczy mie nadziej , e ta nadzieja rodzi si w samym rdzeniu naszego bytu (ciało i dusza uosobione); e podmiotem nadziei jest ka dy człowiek maj cy nadziej dla siebie i wszystkich innych; e istnieje nadzieja absolutna, która nie wyczerpuje si w adnej realizacji historycznej, ale prze wieca przez nie wszystkie, a w jej wietle mo emy konstruowa nowe nadzieje historyczne oraz krytycznie rozpoznawa wszelakie projekty, które pretenduj do bycia ostatecznym rozwi zaniem ludzkich problemów w tym wiecie (...)”<sup>28</sup>. Gonzalez de Cardedal dokonuje równie ciekawego spostrze enia. Mianowicie uwa a, e Laina wizja nadziei mo e stanowi polemik ze staro ytnym uj ciem grecko-rzymskim oraz dosy współcześnie rozpowszechnionym pogl dem o proweniencji pozytywistycznej. W tym pierwszym nadzieja jest bowiem czasem postrzegana jako słabo , a rozpacz i targni cie si na własne ycie, które rozpacz niekiedy implikuje, jako uprawniony sposób rozwi zywania człowieczych problemów. W tym drugim, gdzie prym wiedzy naiwny scjentyzm, nauka skupiona na doczesno ci, materialno ci i prawach przyrody, nie pozostawia adnego miejsca dla tego pierwiastka zwi zanego przecie tak e z duchem<sup>29</sup>.

Inny badacz, Pedro Cerezo Galan, analizuje i z uznaniem przyjmuje zaproponowane przez autora *Teoria y realidad del otro* uj cie kwestii komunikacji mi dzyludzkiej. Słowo, gest i cisza to podstawowe ludzkie sposoby porozumiewania si z otaczaj c rzeczywisto ci , oznaki otwarcia na wiat. Według Cerezo Galana, człowiek potrzebuje słów, by „by -dla-siebie” i „by -dla-innego”. Poza tym człowiek w słowie zobowi zuje si wobec „innego”, st d „najlepsz i najpełniejsz form

<sup>28</sup> O. Gonzalez de Cardedal: «*La espera y la esperanza*» (Pedro Lain Entralgo), w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>29</sup> Por. ten e, «*La espera...*», dz. cyt., s. 208-209.

troski o innego jest wierno słowu (...)”<sup>30</sup>. Ontologicznym warunkiem spotkania jest wi c przynale no do wiata, a przyzywanie „innego” jest skutkiem u wiadomienia sobie przez podmiot, e jego mo liwo ci istnienia w wiecie s równie mo liwo ciami „innego”, a zatem s współ-mo liwo ciami. Wołanie, które jest jedn z form poprzedzaj cych spotkanie i jednym z dowodów otwarcia człowieka na rzeczywisto , zakłada odpowied , nawet je li ostatecznie ona si nie pojawia. Podobnie rzecz si ma z pytaniem. Słowo - w formie wołania, pytania czy jakiej innej - jest rodkiem do zainicjowania i prowadzania dialogu, a prawdziwy dialog polega na wymianie wn trz. Cerezo stwierdza, e dialog w swej autentycznej wersji nigdy nie mo e si sko czy , a to zarówno ze wzgl du na niesko czono rzeczywisto ci, jak i wolno oraz niepełno dialoguj cych osób.

Hiszpa ski komentator porusza równie problem ciszy, która dla Laína jest najwy sz form komunikacji. Cisza porozumiewania si , zdaniem Cerezo, obecna jest od pocz tku kontaktów mi dzyludzkich, poniewa ka dy ruch ciała stanowi jaki komunikat. Istnieje tak e cisza, pojawiaj ca si po ród słów - czyni ona je słyszalnymi, modyfikuje ich znaczenie. Mo na równie wyró ni cisz dojrzałego spotkania - kiedy do wiadzenie przekracza potencjał słów, te ostatnie staj si zb dne<sup>31</sup>.

Z nieco innej perspektywy przygl da si tym kwestiom Amancio Sabugo Abril. Poruszaj c kwesti uprzedmiotowienia i alienacji, mówi on o dialogu nie z „innym”, lecz z jego wizerunkiem; o dialogu z rzeczami, które maj nieobecnego „innego” zast pi ; o samotniczym monologu. Autor zwraca równie uwag na, niedopuszczalne przecie w stosunkach mi dziosobowych, a bardzo obecnie rozpowszechnione, traktowanie „innego” w sposób przedmiotowy<sup>32</sup>.

Jak wspominałem, o wiele wi ksz dyskusj wywołuje pó na twórco Pedra Laína Entralgo. Jej rysem charakterystycznym jest pragnienie wyci gni cia najdalej id cych konsekwencji z filozofii Xaviera Zubiriego; uznanie wyników nauk szczegółowych za kryterium prawdziwo ci tez filozoficznych; monizm ontologiczny; próba zbudowania systemu, który móglby stanowi rozumn podstaw dla wszelkich tez religijnych, agnostycznych i ateistycznych.

<sup>30</sup> P. Cerezo Galan: *Alteridad y Comunicación en el pensamiento de Pedro Laín*, „Arbor” CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre 1992), s. 77.

<sup>31</sup> Por. ten e, *Alteridad...*, dz. cyt., s. 71-87.

<sup>32</sup> Por. A. Sabugo Abril: *Para una antropología de la otredad*. „Cuadernos hispanoamericanos”, Agosto-Septiembre 1987, s. 139-145.



Laín Entralgo wykorzystuje podstawowe pojęcia filozofii Zubiriego. Przedstawia on kosmos jako dynamizm, który ewoluując „daje z siebie” wci nowe struktury. Struktury te przejawiają się w substancyjnie ciach, czyli zamkniętych zbiorach cech (not)<sup>33</sup>, które są w stosunku do siebie we wzajemnej relacji - są „respektywne”. Kosmos u Laina to *natura naturans*, a pojawienie się nowych jakości ma charakter skokowy i niemożliwy do przewidzenia. Wiat ożywiony ewoluuje dzięki m. in. doborowi naturalnemu oraz mutacji. wiadomo obecna jest już na poziomie ewolucyjnym, który reprezentuje ameba, jednak najwyższy, jak dotychczas, stopień osiąga u człowieka. Mózg ludzki ma zdolność hiperformalizacji - dla człowieka rzeczy nie muszą być jednoznaczne (kij może być łaską, batem, erdzą, trzonkiem itp.).<sup>34</sup>

Lain jest personalistą. Uważa, że osoba ludzka jest bytem wyjątkowym, obdarzonym specyficznymi cechami, nieredukowalnym do niczego innego. Jednak jego wizja osoby - w zasadzie nie różni się od klasycznych - zbudowana jest na oryginalnym fundamencie. Człowiek nie jest tutaj substancją złożoną z materialnego ciała i niematerialnej duszy, ale ustrukturovanym dynamizmem. Hiszpański myśliciel utrzymuje bowiem, że teoria dualizmu psychosomatycznego nie jest w stanie wyjaśnić kwestii komunikacji między ciałem i duszą. pociągają za sobą konieczność doraźnej bezpośredniej interwencji Boga w obdarzenie nowego ciała nową duszą dodatkowo u w. Tomasza prowadzi do paradoksalnej konkluzji, że dusza jest doskonalsza w jedności z ciałem niż sama (problem pośmiertnego oczekiwania na zmartwychwstanie)<sup>35</sup>.

Tymczasem Lain różni wszystkie specyficznie ludzkie, osobowe działania i stany widzi w szczytowym wytworze ewolucji - w mózgu. To aktywność tego organu sprawia, że człowiek jest istotą historyczną tzn. projektuje, symbolizuje, obdarza, posiada moralność, dąży ku przyszłości, mówi, pyta, zobowiązuje się i jest panekologiczny<sup>36</sup>; oraz istotą refleksywną tzn. ma wnterze, jest to samy w czasie, wolny, twórczy, odpowiedzialny, ma indywidualne powołanie oraz

<sup>33</sup> M. Jagłowski nie tłumaczy hiszpańskiego słowa „nota” na polskie „cecha”, lecz pozostawia w pierwotnym brzmieniu, gdy uznaje je za pojęcia techniczne właściwe filozofii Zubiriego (por. M. Jagłowski: *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*. Olsztyn 2000, s. 39).

<sup>34</sup> Por. P. Laín Entralgo: *Que es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo 1999, s. 29-67.

<sup>35</sup> Por. tenże, *Que es...*, dz. cyt., s. 174-176 i 178-182.

<sup>36</sup> Por. tenże, s. 135-143. Por. tenże, *Alma, cuerpo...*, dz. cyt., s. 176-181.

ide samego siebie, cechuje go aktywno psychiczna (mylenie, czucie, chcenie) i posiadanie wiata za spraw wiary, nadziei i miła ci<sup>37</sup>. Autor *Alma, cuerpo, persona* (*Dusza, ciało, osoba*) podkre la, e to, co psychiczne i to, co cielesne, nie ró ni si rzeczywiście ci, e dychotomia zwi zana jest z dwiema metodami obserwacji - zmysłów i umysłów. Poza tym nie waha si powiedzie, e wymiana mózgów byłaby równoznaczna wymianie osobowo ci<sup>38</sup>.

Sw monistyczn teori maj c wszelkie cechy nowoczesnego materializmu<sup>39</sup> Laín opiera na wynikach bada nauk szczegółowych. Bliska jest mu teoria kwantowa Maxa Plancka, teoria wzgl dno ci Alberta Einsteina, zasada nieoznaczono ci Wernera Heisenberga, astronomiczne osi gni cia Edwina Hubble'a, rozszerzony na obszar kosmologii ewolucjonizm Karola Darwina oraz emergentyzm Lloyda Morgana. Poza tym my liciel, który sam jest lekarzem i chemikiem, cz sto powołuje si na neurofizjologi, paleontologi i etologi<sup>40</sup>. Nie bez znaczenia jest tak e fakt, e formułuj c filozoficzne wnioski, Laín postuluje powa ne zmiany w katolickiej teologii. Uwa a, e ma do tego prawo, gdy jego zdaniem historia pokazuje, i instytucjonalny Ko ciół cz sto si mylił, racj za mieli dyskryminowani przez niego naukowcy.

Pedro Laín Entralgo chce by filozofem chrze cija skim, chce pozosta ze sw nauk w obr bie Ko cioła katolickiego, a jednocze nie domaga si rezygnacji z poj cia duszy duchowej, głosi mier totaln (*Ganztod*) i tajemniczo udzielane przez Boga, niematerialne ycie wieczne<sup>41</sup>. Opiera si przy tym na nauce teologów protestanckich, szczególnie Jürgena Moltmanna, oraz katolickiej teorii Karla Rahnera. U protestantów i Rahnera hiszpa ski filozof bardzo ceni akceptacj dla teorii ewolucji oraz wysiłki maj ce na celu demitologizacj przekazu biblijnego<sup>42</sup>.

W tym kontek cie warto jeszcze wspomnie, e autor *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (*Czym jest człowiek. Ewolucja i*

<sup>37</sup> Por. ten e, *Alma...*, dz. cyt., s. 157-171.

<sup>38</sup> Por. ten e, s. 276-281.

<sup>39</sup> Laín pocz tkowo ch tnie u ywa na okre lenie swej teorii zaproponowanego przez Zubiriego poj cia „materyzm”. Chce w ten sposób odcis si od dziewi t-nastowiecznych materialistów, którzy dalecy byli od postrzegania budulca kosmosu jako materii-energii (por. P. Laín Entralgo: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa Universidad, Madryt 1989, s. 320).

<sup>40</sup> Por. ten e, *Que es...*, dz. cyt., s. 33-41.

<sup>41</sup> Por. tam e, s. 230.

<sup>42</sup> Por. tam e, s. 69-93.

*sens ycia*) postrzega Boga jako absolutnie transcendentnego wobec wiata i transcendentnego w wiecie. Po akcie stwórczym Bóg ma działa tylko przez przyczyny wtóre, sko czone, cho filozof nie wyklucza mo liwo ci Jego bezpo redniej interwencji, czyli cudów. Z kolei człowiek posiada dost p do Transcendencji poprzez modlitw , prac , wyrzeczenia oraz do wiadczenia mistyczne<sup>43</sup>.

Pedro Laín Entralgo w swych rozwa aniach wielokrotnie powtarza, e oferowane przez nauk racjonalne pewniki s dla człowieka czym przed-ostatecznym, natomiast to, co ostateczne - zawsze jest niepewne. I w ten wla nie sposób nale y traktowa np. jego rozwa ania eschatologiczne<sup>44</sup> .

Komentatorzy dzieła Laína dostrzegaj , jak wiele zawdzi cza on swym hiszpa skim poprzednikom. Pedro Cerezo Galán wskazuje przede wszystkim na wpływ neurofizjologa Santiago Ramona y Cajala, oraz filozofów: Miguela de Unamuno, José Ortegi y Gasseta i, oczywie cie, Xaviera Zubiriego<sup>45</sup>. Diego Gracia pisze, e „Laín widzi w Zubirim kulminacj filozofii zachodniej oraz kulminacj własnego procesu intelektualnego (...)”<sup>46</sup>, a Jesús Conill wyja nia, i „filozoficzne nastawienie Zubiriego wydawało si mu [Laínowi - dop. K. U.] najlepsz (poznany przez niego) podstaw do wypracowania nowej antropologii, która umiałaby wyartykułowa wiedz naukow i filozoficzn (bez wyrzekania si płaszczyzny metafizycznej) (...) i która byłaby w stanie odpowiedzie na zawrotny rozwój nauki i techniki”<sup>47</sup>. W tym samym duchu wypowiada si Mariano Yela Granizo: „Laín ukazuje i pogł bia, najbardziej jak to mo liwe ostatnie koncepcje Zubiriego, zgodnie z ustaleniami fizyki, kosmologii oraz współczesnych nauk psychoneurologicznych.”<sup>48</sup>

Gracia mówi o tym, e nowa, relatywistyczna teoria naukowa zostaje przez Zubiriego i Laína wykorzystana do wypracowania własnej metafizyki oraz antropologii, co wi e si przede wszystkim z kwestii ciała ludzkiego i pojawienia si psychiczno ci. Badacz stara si te wykaza ,

<sup>43</sup> Por. ten e, *Alma...*, dz. cyt., s. 298-309.

<sup>44</sup> Por. ten e, *Que es...*, s. 220-224.

<sup>45</sup> Por. P. Cerezo Galan: *La idea del hombre en Pedro Laín*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>46</sup> D. Gracia: *Las afinidades electivas: Zubiri y Laín*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>47</sup> J. Conill: *Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista - dinamicista del cuerpo humano*. „Pensamiento”, vol. 58 (2002), num. 221, s. 178.

<sup>48</sup> M. Yela Granizo: *Yo y mi cuerpo*. „Arbor” CXLVII, 580 (Abril 1994), s. 45.

e tezy Laína rozja niaj problem pocztku i ko ca człowieczego ycia<sup>49</sup>. Jednak takim wnioskom przecz wypowiedzi innych komentatorów. Conill twierdzi, e Lain nie dopowiada na pytanie o pojawienie si psychiczno ci w zarodku ludzkim<sup>50</sup>, a Enriqueta Lewy Rodriguez podkre la, i filozof sam podtrzymuje aktualno kontrowersji zwi zanych z aborcj<sup>51</sup>. Jesus Conill s dzi, i nie jest w tym osamotniony, e najistotniejszym wkładem autora *El cuerpo humano. Teoria actual* (*Ciało ludzkie. Teoria aktualna*) jest okre lenie charakteru oraz znaczenia relacji pomi dzy mózgiem i psychik człowieka. U Laína bowiem człowiek jest tym, kim jest, a wi c osob , za spraw swego mózgu<sup>52</sup>. Cerezo Galán zauwa a, e Lain, uznaj c mózg za podmiot ludzki, mógłby przyj za motto słowa Nietzschego: „ciało i jego wielki rozum; on nie mówi Ja, lecz czyni Ja”<sup>53</sup>. Tymczasem uto samienie podmiotu z mózgiem zadaje, zdaniem Cerezo, gwałt j zykowi naturalnemu i sprzeczne jest z wynikami analizy fenomenologicznej. Człowiek dowiadcza przecie cz sto uczucia swego rodzaju rozziwu mi dzy ciałem i „ja”, poza tym „ja” jest tym, co robi z siebie, równie ze swego ciała. Bycie osob za w du ej mierze zasadza si na realizacji tej osoby w wiecie. Poza tym osobowe przeznaczenie trudno uto sami z przeznaczeniem ciała. Tym bardziej, e „ja” spragnione jest pełni i wieczności, a, przynajmniej w wizji Laína, ciało „wszystkie umiera”. Podobne zastrze enia formułuje, zazwyczaj entuzjastycznie nastawiony do my li autora *El cuerpo humano*, Mariano Yela Granizo<sup>54</sup>.

Nale y podkre li , e Cerezo Galan dostrzega pozytywne nowatorstwo personalizmu, który nie potrzebuje poj cia duszy. Obecno tego poj cia oznacza bowiem, jego zdaniem, gł boki podział na wiat i co , co go przekracza. Tymczasem u Zubiriego i jego ucznia, to natura poprzez mechanizm „podniesienia” wytwarza coraz wy sze byty materialne, a pojawia si element niematerialny, psychika. Po prostu w

<sup>49</sup> D. Gracia: *Prólogo*, w: P. Laín Entralgo: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa Calpe, Madrid 1991, s. 16-29.

<sup>50</sup> Por. J. Conill: *Las afinidades...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>51</sup> Por. E. Lewy Rodriguez: *Pedro Laín Entralgo: El cuerpo humano/teoría actual*. „Arbor” 538 (Octubre 1990), s. 124.

<sup>52</sup> Por. J. Conill: *Las afinidades...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>53</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra. Ksi ka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Zdzisław Jaskuła. Warszawa 2003, s. 40.

<sup>54</sup> Por. M. Yela Granizo: *Yo y...*, dz. cyt., s. 45—47.

potencji kosmosu znajduje się psychicznie ludzka - dzięki niej kosmos uzyskuje samo wiadomo<sup>55</sup>.

Znowu wtóruje mu Yela. Ten hiszpański psycholog uważa, że poświęcenie duszy przynosi więcej szkody niż pożytku, gdy zamiast wyjaśnia rzeczywistość człowieka, mnoży problemy. Wyśzo koncepcji Laína, przedstawiającej człowieka jako ustrukturywany dynamizm, o którego personalistycznej wytknowo ci w kosmosie ma decydować mózg, potwierdza za maj, formułując podobne tezy, różnie nurtu psychologii współczesnej, szczególnie nurtu kognitywistyczny<sup>56</sup>. Również z perspektywy psychologicznej przypatruje się dziełu Laína Helio Carpintero. Skupia się on na poświęceniu wnętrza człowieka. Carpintero trafnie podkreśla, że autor *Idea del hombre*<sup>57</sup> (Idea człowieka) nie mówi o wnętrzu jako takim, lecz o wewnętrznych aktach. Wymiar osobowy człowieka realizuje się także w tym, że włącza on do swego wnętrza, uznaje za swoje to, co jest w nim, a jednocześnie nie jest jego (np. ból). Na tym m. in. polega ludzki wysiłek stawania się panem samego siebie i personalizowania rzeczywistości. Komentator docenia spostrzeżenie Laína, że budowanie własnego wnętrza może i czy się zarówno z sukcesem, jak i porażką wobec czegoś osoba ludzka w swym otwarciu na rzeczywistość cały czas doznaje niepokoju<sup>58</sup>. W ten sposób rozwija Pedro Cerezo Galán, który mówi, że niepokój inspiruje człowieka do przekraczania siebie i świata, do ruchu ku nieskończoności, do twórczości. Cerezo stwierdza, że właściwie „twórczo” jest w teorii Laína poświęceniem kluczowym. Dodaje też, że duch twórczy jest właściwie tym, co przenika całe dzieło hiszpańskiego filozofa<sup>59</sup>. O wiele bardziej krytycznie do teorii Pedra Laína Entralgo nastawiony jest Cesar Redondo Martínez. W swej, wydanej pod koniec 2004 roku książce *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, analizuje on idee Laína z pozycji teologicznych, filozoficznych, a także, przynajmniej w jakimś stopniu, właściwych naukom szczegółowym. Skupia się przy tym na późnym etapie twórczości intelektualnej filozofa.

Redondo, podobnie jak inni badacze uznaje, że Laín nie jest tylko epigonem Zubiriego, ale nie przedstawia żadnych przekonujących

<sup>55</sup> Por. P. Cerezo Galán: *La idea del hombre en Pedro Laín*, dz. cyt., s. 64-67.

<sup>56</sup> Por. M. Yela Granizo: *Yo y...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>57</sup> P. Laín Entralgo: *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 1996.

<sup>58</sup> Por. H. Carpintero: *La estructura de la intimidad*. „Arbor” CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre 1992), s. 133-153.

<sup>59</sup> Por. P. Cerezo Galán: *La idea del hombre en Pedro Laín*, dz. cyt., s. 64-73.

dowodów na poparcie tego twierdzenia<sup>60</sup>. Podkreśla zafascynowanie autora *Alma, cuerpo, persona* naukami przyrodniczymi, jednocześnie stwierdza, że Laín unika właściwego socjobiologii uznania, że między zwierzętami a ludźmi nie ma różnicy istoty, lecz zaledwie stopnia<sup>61</sup>. W cz. ci. prezentacyjnej komentator poświęca wiele miejsca obecnej w dziele Laína krytyce Kościoła, a nade wszystko krytyce kościelnych metod układania swych stosunków ze światem nauki (sprawa Galileusza, *Syllabus*, interpretacja *Biblii*) oraz postulatowi nowego sposobu interpretacji biblijnych wierzeń. Zwraca uwagę, że myśliciel, który wielokrotnie deklaruje swą wierność Kościołowi katolickiemu, szuka poparcia dla swych tez prawie wyłącznie u teologów protestanckich i to tych uznawanych za najbardziej liberalnych<sup>62</sup>. Bada, co Laín zawdzięcza filozofom takim jak Ortega, Zubiri, Max Scheler, Wilhelm Dilthey oraz stara się streścić Laínowską doktrynę, analizując podstawowe pojęcia i twierdzenia<sup>63</sup>.

W cz. ci. oceniając myślenie autora *Qué es el hombre* Redondo Martínez formułuje szereg zarzutów. Przede wszystkim zauważa, że Laín w sposób zupełnie nieuprawniony miesza sferę nauki oraz sferę wiary, a uznając twierdzenia naukowe za kryterium prawdziwości wszelkich twierdzeń, z góry przesądza wynik swych badań. Podejrzewa, że przyczyną tego jest to, iż Laín traktuje wiarę jako do wiadczenie wyłącznie egzystencjalne i że obcy jest mu jej wymiar teologiczny. W rezultacie wiara przekształca się w zwykłą hipotezę rozumu, która, zdaniem krytyka, jest zbyt zależna od metafizyki zwanej przez Laína - za Zubirim - wewnętrznymi wiatami.

Zdaniem Redondo nauka, która ma za przedmiot oczywiście cię empiryczne dotyczące materii, nie może determinować metafizyki, która mówi o świecie jako całości. Tymczasem u Laína schemat jest następujący: wiara w twierdzenia ostateczne opiera się na filozoficznych interpretacjach wniosków naukowych. Redondo podkreśla, iż filozof wyrzeka się wizji człowieka jako złączenia duszy i ciała, na podstawie neurofizjologicznych badań mózgu i ciała, choć badania te są niepełne, a wysnute wnioski w dużej mierze mają charakter hipotez. Zdaniem komentatora, jeżeli dane nie są konkluzywne, nie są sprawdzone, to bazując na nich twierdzenia filozoficzne po prostu nie są ważne. Poza tym nie wolno zapominać, że nauka zajmuje się tym, co w jaki sposób jest

<sup>60</sup> Por. C. Redondo Martínez: *Origen...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 81-82.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 86-94.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 99-167.

wymierne, związane z uwywaniem rzeczy i ich bezpo rednimi przyczynami, nie jest natomiast w stanie wyja ni ich wewn trznego sekretu. Laín redukuje rzeczywisto do materii i w zwi zku z tym ka filozofii zrezygnowa z refleksji, która zawiera kategorie duchowe. Co wi cej, danymi czerpanymi z obszaru nauki pragnie zast pi inspiracj , której ródlem, według Redondo, winna by *Biblia*.

Redondo Martinez twierdzi, e Laín jest scjentyst , a jego scjentyzm ma charakter pesymistyczny. Filozof chce bowiem uwolni ludzi od irracjonalnych przes dów (np. o duszy duchowej), a jednocze nie zdaje sobie spraw , e tezy filozoficzne nigdy nie b d miały tego stopnia pewno ci i dokładno ci, jaki osi gaj nauki eksperymentalne. Ponadto badacz zarzuca Laínowi, e uprawia co najwy ej filozofii przyrody, a nazywa j metafizyk <sup>64</sup>. Kolejny zarzut autora dotyczy kwestii tego, co pewne i niepewne. Laín bowiem, zdaniem Redondo, nie rozumie, e nadprzyrodzona wiara mo e by impulsem dla rozumu, a tajemnica nie musi by absurdem. Niepewno jest przecie aprioryczno ci wierzenia. Zamykaj c ten w tek autor wyznaje, e to, co dla Laina jest pewne, dla niego jest oczywiste, a to co dla Laína niepewne, dla niego ma charakter pewno ci<sup>65</sup>.

Autor dzieła *Origen, constitution y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo* mocno akcentuje fakt, e Laín poprzez swe tezy wchodzi w spór z Magisterium Ko cioła. „Wierzenia antropologiczne i pseudonaukowe Laína nie nale , w tym co jej dotyczy, do wiary katolickiej. Lain nie poj ł, w sensie unamunia skim, tego, co wiara prezentowała w jego rozumie i woli, i chciał *sui generis*, pogodzi j z wiedz ludzk , jak dysponował. To pogodzenie wypaczyło jednak tre ci antropologiczne wiary.”<sup>66</sup> Analizuj c za konkretne rozwi zania Redondo pisze: „Odwołanie si w procesie ewolucyjnym do wył cznej autonomii przyczyn wtórych zakłada i ko czy si uznaniem, e s one czym w rodzaju materialnego «Demiurga», który sprawia, e wszelki wynik stawania si w swej istocie zwi zanego z dynamizmem, w tym człowiek, byłby w rzeczywisto ci rezultatem przyczynowo ci *per accidens* i nieprzewidzianej przez Boga”<sup>67</sup>.

Nast pnie autor tłumaczy, e Bóg mo e przecie działa przez byty stworzone, którym nie tylko udziela istnienia, ale równie wszelkich potencjalno ci i ich aktualizacji. Nie rozumie Laína uwielbienia dla

<sup>64</sup> Por. tam e, s. 171-182.

<sup>65</sup> Por. tam e, s. 182-192.

<sup>66</sup> Tam e, s. 195.

<sup>67</sup> Tam e, s. 197.

materii<sup>68</sup> oraz twierdzi, że w teologii katolickiej dualizm wizji człowieka jako substancjalnego złączenia ciała i duszy jest jedynie pozorny. Nie ma tu kłopotu, jeżeli chodzi o komunikację psychosomatyczną, wszak osoba ludzka jest jedna.

Łań wskazuje na to, że podstawowymi elementami ewolucji jest dobór naturalny i przypadek, tymczasem, zdaniem Redondo, przypadek nie jest czynnikiem fizycznym, lecz relacją, jak ustanawia się między niezależnymi wydarzeniami lub przedmiotami. Poza tym opisywane przez autora *Alma, cuerpo, persona* „dawanie z siebie” materii byłoby rodzajem *creatio ex nihilo*, gdy materia wytwarzałaby coś, czego w niej nie ma - psychikę ludzką, a to nie zgadza się z przywoływaną przez Redondo zasadą mówiącą, że skutki muszą być proporcjonalne do przyczyn. W katolicyzmie człowiek jest Boga obrazem i podobieństwem na mocy duchowej analogii (Bóg-Duch i ludzka dusza duchowa), natomiast u Łańa człowiek jest *imago Dei* na płaszczyźnie funkcjonalnej: bo kocha i swobodnie działa. Badacz zauważa ponadto pewien paradoks: sama teoria Łańa implikuje prawomocność wszelkich, w tym sprzecznych, sądów jako rezultatu twórczej działalności Całoci Kosmosu (*natura naturans*). I konkluduje, że owa teoria wydaje się znacznie trudniejsza do zrozumienia i przyjęcia niż tradycyjne nauczanie Kościoła<sup>69</sup>.

Kolejne rozdziały poświęca Redondo w większości czysto teologicznym rozważaniom - odwołuje się przy tym do *Biblii*, nauczania papieskiego i innych dokumentów kościelnych - które mają na celu wykazać, że w *Pismach* nie ma żadnej wzmianki o monizmie somatycznym; że potwierdza ono istnienie dwóch, a nie jednej fazy pośmiertnej (oczekiwania na zmartwychwstanie i samego zmartwychwstania); że człowiek jest obrazem Boga przede wszystkim dlatego, iż jest obrazem Chrystusa (aspekt chrystologiczny jest Łańowi prawie całkowicie obcy); że Łań wypełnia te same błędy, co wyznawcy apolinaryzmu i nestorianizmu, doketyzmu i gnostycyzmu; że dane nauki przeciwstawia on Magisterium Kościoła, które wyrosło z inspiracji Ducha Świętego;

Łań jest nastawiony antropocentrycznie; że bada prawdę nie jako kwestię samej rzeczywistości, lecz w związku z historią; że zapomina, iż jeżeli papież powagą swego autorytetu rozstrzyga jak sprawę, przestaje być ona przedmiotem dyskusji<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Redondo przypomina, że samo ciało nie jest wyłącznie materią, jest „spotkaniem ducha z materią” (tamże, s. 228).

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 207-230.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 232-313.



Jak widać, krytyka Redondo Martineza jest mialca, trzeba to przyznać, w wiakso ci uzasadniona. Równocześnie nie nale y stwierdzić, e nie wszystkie sformułowane przez komentatora zarzuty znajduj podstaw w twierdzeniach Laína. Badacz prezentuje bowiem niektóre koncepcje czy idee filozofa w wersji nieco przerysowanej, czasami te czerpie je z dzieł, w których nie przybrały jeszcze swego ostatecznego kształtu. Poniewa nie ma tu miejsca na głbsze analizy, ogranicz si do wskazania, e np. w przywoływanym na jednej z poprzednich stron fragmencie wniosek o nieprzewidzeniu przez Boga skutków przyczyn wtórych nie tylko jest nieuprawniony wewn trznie (bo nie implikuj go tre ci krytycznego wywodu Redondo Martineza), ale, jak si wydaje, nie znajduje równie materialnego potwierdzenia w pismach Laína. Warto równie zwróci uwag na to, e Redondo proporcjonalnie bardzo rzadko powołuje si na wie cz c wysiłek intelektualny hiszpa skiego filozofa ksi k *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, cz sto za to si ga do dzieł wcze niejszych.

\*

Pedro Laín Entralgo jest dla Hiszpanów postaci bardzo wa n . wiadczy o tym nie tylko przywoływane tutaj analizy filozoficzne, czy wspomniane na wst pie inicjatywy wydawnicze, ale równie fakt, e nast pnego dnia po mierci my liciela wszystkie wa niejsze dzienniki zamie ciły kilkustronicowe materiały okoliczno ciowe<sup>71</sup>. Laín pami tany jest jako człowiek serdeczny i otwarty, wierny w przyja ni, całkowicie oddany swej pracy, pragn cy dobra ojczyzny i ludzko ci. Podkre la si wszechstronno jego zainteresowa oraz pi kno j zyka, w którym przekazywał swe idee innym. Poszczególne koncepcje hiszpa skiego filozofa oceniane s bardzo ró nie, nikt jednak nie zaprzecza, e wszystkie były wypracowywane z my l o ł czeniu, a nie dzieleniu, oraz e cechuje je autentyczny humanizm. Cho Laín nigdy nie był, i pewnie nigdy nie b dzie, uznany za „sław ” współczesnej filozofii, my l , e warto si z jego teoriami zapozna . Przede wszystkim dlatego, e s to teorie niezwykle aktualne; budowane w dialogu ze wszystkimi najwa niejszymi my licielami XX wieku i czasów dawniejszych; teorie, które w wielu miejscach zdaj si przewy sza rzetelno ci i wywa eniem - niekiedy w znacznym stopniu - rozwi zania tak cenionych

<sup>71</sup> „ABC” - *Muere un humanista español del siglo XX (Umiera hiszpa ski humanista XX stulecia)*. „El País” - *Muere un testigo del siglo XX (Umiera wiadek XX stulecia)*. „El Mundo” - *El humanismo pierde a Pedro Laín Entralgo (Nauki humanistyczne trac Pedra Laína Entralgo)*.

obecnie filozofów jak Jean Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Pierre Teilhard de Chardin i wielu innych.<sup>72</sup>

### Summary

In the article I try to present personalistic philosophy of Spanish scientist and thinker Pedro Laín Entralgo in the fifth anniversary of his death. My investigations concern the material included in Laín's philosophical books - from *La espera y la esperanza* (1957) to *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1998) - and the most important remarks of his Spanish critics. I divide the creation of Pedro Laín Entralgo into two periods. The first one is related with neothomistic thought that is presented in books from 50's, 60's and 70's. I examine the anthropology of hope proposed first of all in *La espera y la esperanza* and the problem of another man analysed in two volumes of *Teoría y realidad del otro*. The second period's monistic philosophy is based on the thought of Xavier Zubiri - maestro of Lain - and courageous attempts of employing results of particular sciences. My main purpose was the most possibly exhaustive presentation of achievements of Spanish philosopher and calling the attention to consequences of that manner of philosophical thinking.

<sup>72</sup> Szerzej na ten temat pisz w mej niepublikowanej pracy doktorskiej *Pedra Laina Entralgo filozofia personalistyczna ufundowana na naukach szczegółowych* dostpnej w bibliotece Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.