

CUERPO Y MENTE EN LA ÚLTIMA FILOSOFÍA DE LAÍN ENTRALGO¹

Jesús Conill-Sancho
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

1. Contextualización del tema en la trayectoria intelectual de Laín².

El proyecto filosófico-científico de Laín sobre la realidad del ser humano tiene múltiples fuentes, aunque la dependencia principal acabará siendo la de la filosofía de Zubiri, a partir de la cual Laín ofrecerá una novedosa aportación propia, sobre todo en la última fase de su producción.

La primera formación universitaria de Laín estuvo marcada por el Colegio Mayor Beato Juan de Ribera de Burjasot, los estudios de Química y Medicina en la Universidad de Valencia, el inicio del doctorado en Madrid y la estancia en Viena ampliando su formación neuropsiquiátrica, a la que siguió una temporada de actividad profesional como médico. Desde siempre estuvo movido por un creciente interés por la nueva ciencia para conocer mejor la realidad. Pero, al mismo tiempo, queda claro que a Laín cada vez le interesaba más la filosofía, sobre todo a partir de sus estudios de psiquiatría, que le impulsaron a superar el influyente positivismo de la época a través de las ciencias del espíritu y la propia filosofía, a la que se sintió también llamado por la lectura de

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

[2] Vid. especialmente Nelson Orringer, *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 1997; Diego Gracia, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastela, Madrid, 2010.

Ortega y Zubiri, y que al final le condujeron a bosquejar su proyecto inicial –y ya nunca abandonado– de una Antropología.

Precisamente ha sido su discípulo Diego Gracia quien ha sabido reconstruir desde sus tempranos orígenes –ya en 1936– el proyecto de Antropología filosófica de Laín, que pivotaba sobre “la consideración del ser humano como persona”³ y que contaba en Alemania con el pujante respaldo de la antropología filosófica de Max Scheler y la antropología médica de Viktor von Weizsäcker, y en España con un ambiente filosófico favorable, al menos a través de algunos círculos intelectuales como los de *Revista de Occidente* y *Cruz y Raya*.

A mi juicio, una contribución innovadora es la que nos ofrece Diego Gracia desvelando el trasfondo filosófico en el que se sustenta la posición de Laín en esta época y que remite significativamente al pensamiento de Max Scheler, una figura sin igual en el escenario europeo de la época, por su enorme atractivo intelectual. El autor muestra que Laín encontró en Scheler una sólida filosofía para la doctrina de los valores, para una antropología basada en la persona, también en su versión colectiva (fundamental para la política del momento, es decir, para entender las alternativas al liberalismo individualista, que no fueran las marxistas de la lucha de clases), e incluso para una nueva filosofía de la religión (alternativa a, o complementaria de, la de Rudolf Otto)⁴.

Pero el gran proyecto intelectual de Laín fue la antropología filosófica, un proyecto que intentó proseguir después de la guerra en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid, a través de la Historia de la Medicina y la Antropología médica. A partir de este origen el persistente proyecto intelectual de Laín tiene contará tanto con los principales maestros alemanes (Dilthey, Scheler, Heidegger) y los españoles (Ortega y Gasset, d’Ors, Zubiri), como con la línea alemana del pensamiento médico en la que se inspiró (Sudhoff, Ackerknecht, Sigerist) hasta proponer una nueva “mentalidad” (comprensiva y antropológica) en el cultivo de la “Historia de la Medicina”, una disciplina que precisamente a partir de Laín y sus discípulos ha alcanzado en España un gran desarrollo profesional autónomo, más centrado en la historiografía, pero desligado de las preocupaciones antropológicas, que siempre han sido fundamentales en el enfoque propio de Laín.

De hecho, tanto en su tesis doctoral en 1941 (*Medicina e Historia*) como en la Memoria de acceso a la cátedra de Historia de la medicina (escrita en 1942), Laín manifiesta el propósito de superar el positivismo y el relativismo, mediante el ejercicio de la “comprensión”, que es el método propio de la razón vital e histórica⁵. Pues por esta vía, que bien puede llamarse “hermenéutica”,

[3] Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, p. 187.

[4] Jesús Conill, “Laín Entralgo: una biografía para la concordia”, *Isegoría*, 43 (2010), pp. 720-725.

[5] Jesús Conill, “Pensar la vida desde la Historia”, en Diego Gracia (Ed.), *Ciencia y Vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003, pp. 107-133.

es como podría superarse la naturalización positivista de la vida del espíritu –también preponderante en la medicina positivista- y el relativismo culturalista. Se incorpora así Laín a la tradición humanista de la medicina en España, de la que es figura egregia en este tiempo Gregorio Marañón, y a la que contribuirá a enriquecer con su nuevo y fecundo magisterio.

Hay un momento, a mi juicio, crucial en la biografía de Laín, aquél en que, por fin, puede conocer personalmente a Zubiri, “el gran mentor intelectual de Laín a todo lo largo de su vida”⁶, cuya amistad y magisterio filosófico han sido decisivos para su vida y obra, como él mismo confiesa con esa humildad tan franca e ilustrada que le caracterizaba. Laín ve en Zubiri al corrector de Heidegger y en esa línea propone una reforma de la analítica de la existencia, en que la pregunta sea sustituida por la creencia y la angustia por la esperanza⁷. He aquí el punto de partida para un innovador estudio de la base natural de las virtudes teologales -fe, esperanza y amor-, o bien, según Zubiri, de las tres “habitudes” o modos radicales de ser de la realidad humana: creencia, espera y dilección. Laín piensa que “el fundamento de la existencia natural del hombre, aquello sobre lo cual consciente o inconscientemente se apoya para hacer su vida, se halla constituido por tres órdenes de hábitos de su naturaleza primera” y sobre esta base considera que la existencia humana posee una estructura a la vez “pística”, “elpídica” y “fíllica”, porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutivamente a nuestro ser⁸.

Esta conexión con Zubiri es la propia de la generación de seguidores de Zubiri a que pertenece Laín, la del tiempo de *Naturaleza, Historia, Dios*. Pero lo peculiar de Laín es que siguió vinculado a Zubiri también en la etapa posterior, de la que Laín y Ellacuría son los personajes más representativos, es decir, la generación que corresponde a *Sobre la esencia* (1962) y *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968, publicado en 1989). Pues precisamente es a partir de 1989 y de estos nuevos planteamientos zubirianos (en los que, no obstante, seguían siendo fundamentales las ideas de “persona” y “religación”), es desde donde Laín revisó profundamente sus tesis antropológicas anteriores y elaboró una teoría del cuerpo humano.

Laín expuso su novedosa propuesta antropológica en los últimos años de su vida, desde su libro *El cuerpo humano* de 1989 hasta *Qué es el hombre* de 1999. En la base de su proyecto estaba la evolución del pensamiento de Zubiri

[6] Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, p. 176.

[7] Jesús Conill, “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano”, *Pensamiento*, 58/221 (2002), pp. 177-192.

[8] Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, pp. 396-7, remitiendo a *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984, p. 280). Vid. la interpretación de Nelson Orringer (“Zubiri en la antropología de Laín Entralgo”, en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 473-485) y de Diego Gracia (“Prólogo” al libro de Pedro Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, 1992, pp. 13-29).

sobre el dualismo cuerpo-alma. Pues en los escritos de los años cincuenta y sesenta, Zubiri había afirmado la irreductibilidad de la inteligencia humana a la materia, y en consecuencia la necesidad de aceptar la existencia de una sustancia espiritual en el hombre. Luego, a mediados de los años setenta, abandona la idea de sustancia, y con ello deja de utilizar la palabra “alma” y la sustituye por “psiquismo”. Diego Gracia recuerda que esto hizo pensar mucho a Laín, sobre todo a partir de la publicación en 1986 del libro *Sobre el hombre*, que incluye el último texto escrito por Zubiri sobre el tema, titulado “La génesis humana”. A esto hay que añadir la publicación en 1989 del libro de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*, que desarrolla una teoría estructural y dinámica de toda la realidad.

En su estudio de la biografía intelectual de Laín (*Voluntad de comprensión*) Diego Gracia muestra que Laín, siguiendo al último Zubiri, pero llevándolo hasta sus últimas consecuencias, elabora una teoría “estructurista” y “dinamicista” del cuerpo humano. Laín propone una original y novedosa ampliación y aplicación de la idea zubiriana de la estructura dinámica de la realidad al cuerpo humano. Actualizando los conocimientos de embriología de Zubiri, Laín va más allá de las vacilaciones de Zubiri, expresadas de modo particular en dos notas de *Sobre el hombre* (pp. 464 y 474)⁹ y propone una nueva antropología, ni dualista, ni monista reduccionista, pues la inteligencia es una propiedad nueva que da de sí el proceso dinámico de la materia. Su teoría del cuerpo es la culminación de su empresa intelectual: una nueva antropología mediante una “teoría integral del cuerpo humano”, en la que se incorporan las aportaciones científicas, fenomenológicas y metafísicas. La diferencia entre Zubiri y Laín estribaría en que Zubiri habría defendido un “emergentismo por elevación” y Laín un “emergentismo por estructuración”.

2. El desarrollo del proyecto antropológico de Laín.

A partir de su libro de 1984 *Antropología médica para clínicos*, Laín intentó una revisión de su antropología teniendo como concepto fundamental el de persona. Pero ahora entendido al modo del Zubiri maduro, en especial contando con el libro *Estructura dinámica de la realidad* (publicado en 1989). Y esto le llevó a proyectar una historia y teoría del cuerpo humano, y a partir de ahí a replantearse la cuestión cuerpo-alma, publicando en 1989 su libro *El cuerpo humano: Teoría actual*. Es el comienzo de su última etapa, que Diego Gracia fija entre 1980 y 2001¹⁰.

Laín dedica la última fase de su vida intelectual al tema del cuerpo humano, empezando por su historia (de la que en 1987 publica *El cuerpo humano*:

[9] Vid. Diego Gracia, “Prólogo” al libro de Pedro Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, 1992, pp. 13-29.

[10] Cfr. Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, 5ª parte, especialmente pp. 630-632, para lo que sigue.

Oriente y Grecia antigua), pero su propósito final era elaborar una teoría actual del cuerpo humano (*El cuerpo: Teoría actual*, 1989; *Cuerpo y alma*, 1991; *Alma, cuerpo, persona*, 1995; *Idea del hombre*, 1996; *Qué es el hombre*, 1999).

Laín siguió de cerca la evolución del pensamiento de Zubiri, desde el dualismo cuerpo-alma hasta su abandono de la noción de “alma” y su sustitución por la de “psiquismo”. Esta evolución impulsó a Laín a repensar la realidad humana, sobre todo a partir de la publicación en 1986 del libro *Sobre el hombre*, que incluye el último texto escrito por Zubiri sobre el tema, titulado “La génesis humana”¹¹. A esto hay que añadir la publicación en 1989 del libro de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*, que desarrolla una teoría estructural y dinámica de toda la realidad, desde la que habrá que revisar -reelaborar- el tema del cuerpo y el alma.

Siguiendo al Zubiri de *Estructura dinámica de la realidad*, Laín elabora una teoría “estructurista” y “dinamicista” de la realidad. Toda la realidad consiste en estructuras respectivas, en continuo proceso dinámico. Eso es el cosmos, un dinamismo estructural continuo, con fases de transformación, sistematización, génesis y evolución. A lo largo de ese dinamismo van produciéndose saltos cualitativos, que dan origen a los distintos niveles o tipos de realidades.

La materia habría ido dando de sí diferentes realidades por estructuración. Para Zubiri, el dinamismo de estructuración es suficiente para explicar todos los cambios que se dan en la naturaleza antes del ser humano, pero no así en el caso del hombre. El salto al mundo del espíritu no se da por pura estructuración sino por “elevación”. De ahí que quepa denominar su teoría al respecto como “emergentismo por elevación”.

Laín intenta ir más allá de este planteamiento último de Zubiri. Según Laín, Zubiri estaba en plena evolución de su pensamiento en este tema y, siguiendo sus propios presupuestos, quiso llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Así pues, también la aparición del hombre se habría debido al dinamismo de la estructuración. Por estructuración, la naturaleza acaba dando de sí la vida del espíritu, específica del ser humano. Por consiguiente, la diferencia entre Zubiri y Laín estribaría en que Zubiri defendió un emergentismo por elevación y Laín un “emergentismo por estructuración”.

No obstante, Laín quiere diferenciar su teoría de la del materialismo, porque considera que éste tiene una idea muy pobre de la materia y por ello degrada la vida del espíritu. Su estructurismo dinamicista es monista y emergentista, pero no es materialista, ya que defiende la especificidad e irreductibilidad de la vida del espíritu. Si el materialismo clásico degrada la vida del espíritu a pura materia, Laín eleva la materia al nivel de la vida del espíritu. Esto le permite defender la vida más allá de la muerte, aunque ahora no es el

[11] Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 455-476.

alma quien perdura, sino el ser humano entero. Así considera que su teoría no es incompatible con “la apertura del hombre a lo trascendente”, e incluso cree que esa apertura constituye la plenificación de la propia vida humana.

3. Lo decisivo en la nueva antropología: la noción de realidad.

La influencia de Zubiri en el desarrollo del pensamiento filosófico de Laín es decisiva y lo es, en especial, en el tema de la estructura de la realidad¹². La realidad va a ser entendida ahora como “sustantividad”, no como sustancialidad (al modo aristotélico). Zubiri propone la noción de “sustantividad”, que entenderá como una unidad clausurada de notas reales, con suficiencia constitucional, independencia respecto del medio y control específico sobre él.

Aplicado a la realidad humana, Zubiri define al hombre como “animal de realidades”, debido a su inteligencia, entendida como la capacidad de actualizar las cosas como realidades, lo cual supone un salto cualitativo, imposible de explicar por la mera complejización de la materia. Esto significa que el psiquismo específicamente humano no es explicable como mera nota sistemática, como una cualidad surgida por la mera complejización del sistematismo de la materia. Es necesario distinguir en la sustantividad humana dos subsistemas, el somático y el psíquico. Desaparece el término “alma” como sustancia y es sustituido por el de “psiquismo”, que expresa una nota o cualidad. En la sustantividad humana hay notas somáticas y psíquicas.

Según Diego Gracia¹³, éste es el punto en que Laín Entralgo se propone ir más allá de Zubiri, siguiendo sus propios presupuestos en *Estructura dinámica de la realidad*. De hecho, según el propio Laín, la más satisfactoria doctrina filosófica de la realidad es la expuesta por Zubiri en el curso “Estructura dinámica de la realidad”, que constituye la “culminación de la metafísica zubiriana”¹⁴.

En esta obra Zubiri analiza el dinamismo interno de la realidad, el dinamismo de complejización y de estructuración creciente. Pero Laín da un paso más: propone pensar también el psiquismo específicamente humano como el resultado de un nuevo nivel de estructuración y, por tanto, como una nota estructural. Y así es como elabora una teoría monista y emergentista de la realidad humana. Monista, ya que la materia habría acabado dando de sí, por estructuración, o por elevación (según Zubiri), la realidad humana, inteligente

[12] Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, pp. 639-642.

[13] *Ibid.*, p. 642.

[14] Pedro Laín, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, 1984, p. 89; vid. Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, p. 642.

y volente. Emergentista, porque las propiedades psíquicas o espirituales emergerían de la estructuración de los elementos materiales del organismo.

4. Transformación de la noción de realidad: estructura dinámica

Teniendo en cuenta los cambios producidos ya por la noción de “campo” en la física contemporánea, en el electromagnetismo (Faraday y Maxwell), en la termodinámica (Mayer y Helmholtz) y en la teoría de la relatividad (Einstein), Zubiri saca consecuencias filosóficas y propone la noción de “estructura dinámica”¹⁵, que sustenta la de sustantividad (frente a la tradicional de la sustancia).

En su dinamismo la realidad va dando de sí diferentes estructuras, cada una de las cuales tiene sus propias notas y dinamismos: dinamismo de la “variación”, de la “alteración”, de la “mismidad” y el de la “suidad”. Éste último se alcanza cuando el ser humano, que por su inteligencia es capaz de actualizar la realidad como “de suyo”, se apropia formalmente de su propio de suyo, hace suyo su propio de suyo. A esta capacidad, propia de la persona humana, la denomina Zubiri “suidad formal”.

Este dinamismo de la suidad es lo que influyó de modo decisivo en el nuevo giro del proyecto antropológico de Laín: si la realidad va dando de sí estructuras cada vez más complejas, ¿de dónde proviene lo específico de la realidad humana?

Zubiri trata el tema del “origen evolutivo de la esencia abierta” y expone que “el hombre, el *phylum* humano es una evolución rigurosa y formal del homínido”, “siempre que se entienda por evolución (...) la aparición de formas más específicamente nuevas, determinadas intrínsecamente por las transformaciones, precisamente intrínsecas y formales, de aquello desde lo que se produce la evolución”¹⁶.

La evolución afecta al organismo humano, pero también al psiquismo. Así que el psiquismo específicamente humano, la inteligencia humana, surge por evolución. Lo que cambia, según Zubiri, es el mecanismo de causación.

Para entender la posición zubiriana indudablemente es muy significativo el polémico texto de Zubiri “La génesis humana”¹⁷, pero, a mi juicio, también el capítulo IX de *Sobre el hombre*, titulado “Constitución de la realidad humana”, pues aunque, según el editor (Ignacio Ellacuría), forma parte de un texto que procede de 1975, es muy provechoso para entender la concepción zubiriana

[15] Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 42-66; vid. Jesús Conill, “Una metafísica estructural de la evolución”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III/4 (1990), pp. 265-276.

[16] Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 212.

[17] Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, cap. VIII; Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, p. 650.

de la actividad cerebral y del psiquismo en su última etapa. Habrá, pues, que constatar su influencia complementaria también en Laín Entralgo, en especial en su concepción del cerebro y del psiquismo dentro del cuerpo humano¹⁸.

Según Zubiri, la sustantividad humana se compone de notas corpóreas y de notas psíquicas: “La psique no es alma, esto es una sustancia interior al cuerpo que sería también sustancia. La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (psique), corporales otras (cuerpo)”¹⁹. A lo sumo, Zubiri las denomina “sub-sistemas” del sistema de la sustantividad humana.

Psique y cuerpo no son sustancias, ni sustantividades, sino que entre ellas forman una “unidad”, pues “no hay psique ‘separada’ del cuerpo”²⁰. La realidad humana está constituida, pues, por notas corpóreas y psíquicas. El psiquismo no es sustancia ni sustantividad, sino un “subsistema”, que consiste en la capacidad de actualizar las cosas como realidades y a lo que siempre ha llamado Zubiri “inteligencia”.

La psique humana surgiría por “sistematización”, “brota”, según Zubiri, “*desde* las estructuras de la célula germinal misma”²¹. Lo que brota sería una nota sistemática: desde el sistematismo de la sustantividad brotaría como propiedad sistemática el psiquismo específicamente humano. A pesar de las vacilaciones y oscilaciones zubirianas entre los términos “desde” y “por” sí mismas²², parece que la posición última de Zubiri fue la de que la célula germinal da desde sí misma y no por sí misma el psiquismo; y, por otra parte, hay que recordar que Zubiri había escrito al final del “Apéndice 3” de *Inteligencia sentiente* que “como nota estructural, la inteligencia” (...) “no es tampoco una nota sistemática”²³.

5. Antropología desde la perspectiva del cuerpo

Para estudiar al ser humano y rehacer su proyecto de una antropología, que tanto le había interesado desde su juventud, toma Laín en su última etapa como “hilo conductor” el estudio del cuerpo humano, en cierto modo como hizo Nietzsche²⁴. Su pretensión es aportar una visión integral, que tenga en cuenta las ciencias naturales, las ciencias humanas y su enfoque hermenéutico, e

[18] Pedro Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, cap. 4; Vid. Jesús Conill, “El sentido de la noología”, en Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 277-291.

[19] Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, 455-456.

[20] *Ibid.*, p. 456.

[21] *Ibid.*, p. 464.

[22] *Ibid.*, pp. 461 y 464 (vid. Diego Gracia, *Voluntad de comprensión*, p. 653, nota 9).

[23] Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 97.

[24] Vid. Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, “Prólogo” de Pedro Laín.

incluso incorporando la perspectiva metafísica zubiriana, pero en la peculiar versión de Laín: el psiquismo como propiedad sistemática nueva.

Además de contar con un enorme arsenal de conocimientos científicos de la biología del desarrollo, Laín incorpora una visión polifacética del cuerpo humano²⁵, integrando las aportaciones de Husserl, Scheler, Ortega, Merleau-Ponty, Marcel, Ricoeur y Zubiri, que, a diferencia de las ciencias que lo tratan como mero “objeto”, con sus peculiares variantes lo captan como “sujeto”, “cuerpo propio”, “intracuerpo”, “espíritu encarnado”, delineando la ya clásica distinción entre *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo objetivado).

El capítulo final de su libro *Cuerpo humano*, titulado “Una teoría integral del cuerpo humano”, propone una alternativa integradora, conectada con la concepción zubiriana del origen del cuerpo humano²⁶. Según la teoría de Zubiri, la “elevación” complementa la “evolución”. Es la elevación la que hace que la materia dé “por sí misma” algo que es superior a ella misma²⁷. Lo que hace Laín es explicitar más que Zubiri el hecho de que el psiquismo específicamente humano debe verse como una propiedad sistemática nueva.

“Desde y por las estructuras celulares y bioquímicas del embrión (...) se constituye una psique (...). Según un modo de la génesis específicamente distinto por su contenido y su meta, el modo del ‘brotar’, desde y por las estructuras celulares y bioquímicas de la gástrula se constituye en el caso del hombre una psique también específicamente distinta, la psique a un tiempo animal y humana. ¿Cómo? En definitiva, porque se ha formado una estructura específica nueva, la propia del embrión humano, a la cual pertenecen modos igualmente nuevos de ‘dar de sí’; no otra cosa que modos inéditos de dar de sí son las propiedades psíquicas del ser humano. En suma: sin necesidad de recurrir a la hipótesis de la creación y la infusión de un espíritu inmaterial, así se explicaría el ‘brote’ de una sustantividad constituida por la esencial e insoluble unidad de un organismo, el cuerpo humano, y una psique, la psique humana. Y también, en consecuencia, el hecho innegable de que todos los actos del hombre, desde los más sublimes, como la creación artística y el éxtasis místico, hasta los más carnales, como la digestión y el orgasmo sexual, son a la vez, aunque en proporción distinta, orgánicos y psíquicos”²⁸.

Laín se atiene a la filosofía de Zubiri, pero con peculiares innovaciones. Laín ya no considera necesario recurrir al mecanismo especial de la “elevación”, sino que acepta que la materia es también capaz de dar desde sí misma y por sí misma el psiquismo humano, dentro del proceso evolutivo. No

[25] Laín remite al innovador trabajo de José Alberto Mainetti, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, Quirón, La Plata (Argentina), 1972.

[26] Pedro Laín, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, 1989, pp. 298-299.

[27] *Ibid.*, p. 300.

[28] *Ibid.*, p. 301.

separa ni opone “evolución” y “elevación”. Considera más coherente identificar ambos mecanismos, aceptando que la materia tiene la capacidad de dar de sí no sólo las estructuras minerales, vegetales y animales, sino también las humanas. Con lo cual Laín introduce una novedad en la perspectiva genética, pero, a mi juicio, no en la función de la inteligencia ni en la constitución de la realidad humana.

Laín revisa el modo de entender la relación entre el psiquismo y el cuerpo humano²⁹ e intenta precisar su posición explicando las notas más esenciales de la actividad del hombre en términos de estructura. Laín piensa que “en su existencia terrena, todo hombre *es* su cuerpo, y que éste es *el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente le han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes*”³⁰.

Laín rebasa la posición zubiriana, aunque creyendo llevar hasta el final la línea de su pensamiento filosófico³¹. Zubiri fue cambiando su concepción sobre la estructura de las notas constitutivas de la realidad del hombre. Y es en *El hombre y su cuerpo* (1973) donde expresamente saca las consecuencias de “su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico. Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse lo uno sin lo otro”³².

6. Estructura dinámica del cuerpo humano

En su libro *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano* Laín tiene el propósito de mostrar que las actividades tradicionalmente atribuidas al alma pueden ser razonablemente referidas a la estructura dinámica del cuerpo. La estructura dinámica de la realidad de Zubiri se convierte aquí en estructura dinámica del cuerpo humano. Desde la materia más elemental hasta las funciones psíquicas más elevadas, el cosmos va originando, “por sí mismo y desde sí mismo (...) a los diversos dinamismos surgidos en su evolución”³³. En definitiva, lo que Laín propone en sus últimas obras es una “con-

[29] Laín remite, por ejemplo, al capítulo “Cuerpo y espíritu en el acto de esperar”, en *La espera y la esperanza* (*El cuerpo humano*, p. 301, nota 19).

[30] Pedro Laín, *El cuerpo humano*, p. 318.

[31] *Ibid.*, p. 319.

[32] Texto de Ignacio Ellacuría (de la “Presentación” en *Sobre el hombre*), citado por Laín en *El cuerpo humano* (p. 319, nota 32).

[33] Pedro Laín, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 144.

cepción estructurista del cuerpo humano” o un “estructurismo” dinamicista, a partir del cuerpo humano como estructura dinámica³⁴.

A partir de 1990 Laín intenta elaborar su nueva antropología, una teoría del ser humano más radical y completa.

Zubiri había utilizado en *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad* un método, que Ellacuría sistematizó en tres momentos: “aproximación científica”, “momento talitativo” y “momento trascendental”³⁵. Laín sigue en su antropología este esquema propuesto por Ellacuría, aunque modificado, dando como resultado los tres pasos siguientes: descripción, explicación y comprensión. Según Diego Gracia, se trata de una descripción fenomenológica, una explicación científica de los hechos naturales y una comprensión del sentido de las conductas personales.

Éste es el método que emplea Laín para estudiar al ser humano y elaborar su nueva antropología. En su libro *Alma, cuerpo, persona* (1995), tras una historia del problema del alma en la cultura occidental, en la parte del libro titulada “Del cuerpo a la persona” y en la tercera sobre “la realidad constitutiva del hombre, expone la vertiente teórica o sistemática siguiendo el esquema aludido: descripción, explicación y comprensión. El resultado es un “monismo dinamicista”, “distinto del monismo materialista” y del “dualismo antropológico”³⁶.

Laín dedica otros capítulos a exponer características sobresalientes del ser humano como las siguientes: “la intimidad y la conciencia” y “la inteligencia y la futurición”. Y en el epílogo analiza “la apertura del hombre a lo trascendente”. Alude a varios tipos de respuestas (evasión, desesperación, nihilismo, metáfora, agnosticismo y creencia) y al modo de acceso del ser humano a Dios a través de la oración, el trabajo, el sacrificio y la experiencia mística. Pues lo que busca Laín es un cristianismo, tras la crisis de la cultura moderna, capaz de asumir lo mejor del pensamiento y de la ciencia contemporánea³⁷.

En su libro *Idea del hombre*³⁸ cree haber logrado una exposición de la idea de ser humano acorde con lo que considera las tres vías principales de conocimiento: las ciencias positivas, el pensamiento filosófico (más atento al saber científico) y el testimonio de ensayistas y poetas (que expresan el ser y el ansia de trascendencia). Laín ofrece una ordenación mediante descripción, explicación, comprensión e intelección de la realidad del hombre.

Y en su último libro sobre la cuestión antropológica, “*Qué es el hombre*:

[34] *Ibid.*, pp. 198, 286.

[35] Según Diego Gracia, en los años ochenta este método es sustituido por el de la trilogía: aprehensión primordial, logos y razón (*Voluntad de comprensión*, p. 675).

[36] Pedro Laín, *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 199.

[37] *Ibid.*, p. 318.

[38] Pedro Laín, *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

*Evolución y sentido de la vida*³⁹, Laín recurre al término “dinamicismo” para la concepción básica de la realidad y en cierto modo todavía intenta reconstruir la historia del dinamicismo de la realidad. Según Laín, Leibniz constituiría “el más alto testimonio de la concepción dinamicista de la realidad”⁴⁰ y quien mejor habría conceptualizado filosóficamente el dinamicismo habría sido Zubiri. La realidad acaba dando de sí algo nuevo, la evolución acaba dando de sí algo nuevo que la trasciende.

La última parte del libro la dedica a exponer su “antropología integradora”, tras la consideración de las doctrinas vigentes (dualismo, monismo materialista y mentalismo), a las que responde con su “antropología del dinamismo cósmico”⁴¹. Es el dinamismo del cosmos el que acaba dando de sí las propiedades estructurales que consideramos definitorias de lo que es una persona.

Las nuevas fórmulas que nos ofrece Laín para caracterizar su propuesta son: “estructurismo” y “dinamicismo”, “monismo dinamicista” y “monismo dinamicista, estructural y evolutivo”⁴². “La antropología que yo propongo no es materialista (...), sino dinamicista”⁴³. Cabría hablar también de “dinamicismo estructuralista” o, mejor, de “estructurismo dinamicista” a partir de la “estructura dinámica de la realidad” de Zubiri, que es en la que se inspira Laín.

[39] Pedro Laín, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo, 1999,.

[40] *Ibid.*, p. 27.

[41] *Ibid.*, p. 183.

[42] Pedro Laín, *Idea del hombre* pp. 7, 132; *Alma, cuerpo, persona*, p. 199; *El problema de ser cristiano*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 85.

[43] Pedro Laín, *Alma, cuerpo, persona*, p. 234.