

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universitat de València

*LA IDEA DE LIBERTAD EN LA  
ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA  
DE PEDRO LAÍN ENTRALGO*

**Tesis doctoral**

Presentada por:  
**Dña. Carmen Cubel Masiá**

Dirigida por:  
**D<sup>a</sup> Adela Cortina Orts**  
Catedrática de Filosofía Moral  
Universitat de Valencia



<b>ÍNDICE ESQUEMÁTICO.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>13</b>
<b>BLIBIOGRAFIA DEL AUTOR.....</b>	<b>14</b>

**PARTE I:**

**ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA  
DE PEDRO LAÍN ENTRALGO**

<b>1. XAVIER ZUBIRI COMO ANTECEDENTE FILOSÓFICO LA ANTROPOLOGÍA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO: ZUBIRI VISTO POR LAÍN .....</b>	<b>22</b>
<b>2. ANTECEDENTES DE LA IDEA DE LIBERTAD EN LA ANTROPOLOGÍA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO: LAS DIMENSIONES PÍSTICA, ELPÍDICA Y FÍLICA DE LA EXISTENCIA HUMANA .....</b>	<b>83</b>
<b>3. LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO COMO MARCO PARA PENSAR LA RELACIÓN MÉDICO-ENFERMO. .....</b>	<b>119</b>

**PARTE II:**

**LA LIBERTAD EN LA  
ANTROPOLOGÍA INTEDRADORA DEL CUERPO**

<b>4. LA LIBERTAD COMO OPCIÓN: REALIDAD EMPÍRICA DEL SER HUMANO DESDE LA DESCRIPCIÓN, EXPLICACIÓN Y COMPRESIÓN. .....</b>	<b>173</b>
<b>5. LA LIBERTAD ESTRUCTURAL: CEREBRO Y LIBERTAD. LA INTELECCIÓN DEL SER HUMANO. .....</b>	<b>229</b>
<b>6. LA LIBERTAD ÚLTIMA: APERTURA A LO TRASCENDENTE. .....</b>	<b>295</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>345</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>354</b>



## ÍNDICE DETALLADO

Bibliografía.....	13
Introducción.....	14
<b>1. Xavier Zubiri como antecedente filosófico-antropológico</b>	
<b>1.1. Introducción al problema de la relación entre Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1.1. Descargo de conciencia (DG).....</b>	<b>24</b>
<b>1.1.2. La influencia de Zubiri sobre la antropología integradora de Laín, según Diego Gracia.....</b>	<b>25</b>
<b>1.1.3. ¿Es la antropología lainiana aún integradora o ya no es actual sólo una lectura regular de la antropología zubiriana? ¿Es una antropología ya desfasada desde la ciencia del presente?.....</b>	<b>28</b>
<b>1.2. Análisis de los conceptos zubirianos más importantes para la Antropología de Pedro Laín Entralgo desde tres ejes fundamentales: dinamismo, cuerpo, alma.....</b>	<b>31</b>
<b>1.2.1. El concepto de Dinamismo.....</b>	<b>32</b>
<b>1.2.1.1 Cuatro conceptos relacionados con el dinamismo: realidad, sustantividad, estructura y devenir.....</b>	<b>34</b>
<b>1.2.1.2. El dinamismo de la suidad y el dinamismo de la convivencia.....</b>	<b>36</b>
<b>1.2.1.3. Algunas Cuestiones Fundamentales a la Propuesta cosmológica de Zubiri.....</b>	<b>42</b>
<b>1.2.2. El concepto de Psique.....</b>	<b>49</b>
<b>1.2.2.1. Filogénesis.....</b>	<b>50</b>
<b>1.2.2.2. Ontogénesis.....</b>	<b>53</b>
<b>1.2.2.3. La concepción zubiriana del ser humano.....</b>	<b>54</b>
<b>1.2.2.4. Conclusión.....</b>	<b>56</b>
<b>1.2.3. El cuerpo como “soma”.....</b>	<b>59</b>
<b>1.2.3.1. El cuerpo como “soma” en <i>Sobre el hombre</i> de Xavier Zubiri.....</b>	<b>59</b>
<b>1.2.3.2. Lectura de Pedro Laín del cuerpo como “soma” zubiriano.....</b>	<b>63</b>
<b>1.2.4. Fundamentos antropológicos de las dimensiones de la existencia humana: el concepto de religación en Xavier Zubiri.....</b>	<b>65</b>
<b>1.2.4.1. El concepto de religación en <i>Naturaleza, Historia y Dios</i>.....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.4.2. El concepto de religación en <i>El hombre y Dios</i>.....</b>	<b>68</b>
<b>1.2.5. Conclusión: la relación de afinidad entre Zubiri y Laín.....</b>	<b>70</b>
<b>1.3. La visión de Jesús Conill acerca de la relación Zubiri-Laín.....</b>	<b>71</b>
<b>1.3.1. El <i>Crepúsculo de la Metafísica</i>.....</b>	<b>71</b>
<b>1.3.2. “Pensar la vida desde la Historia”.....</b>	<b>73</b>
<b>1.3.3. Las afinidades electivas entre Zubiri y Laín según Diego Gracia.....</b>	<b>74</b>
<b>1.3.3.1. La afinidad intelectual: Zubiri como maestro.....</b>	<b>74</b>
<b>1.3.3.2. La relación afectiva Zubiri-Laín.....</b>	<b>76</b>
<b>1.3.3.3. Breve síntesis de la relación Laín-Zubiri.....</b>	<b>76</b>
<b>1.3.4. Otros antecedentes de Laín: Unamuno, Ortega, Cajal y Zubiri.....</b>	<b>78</b>
<b>1.3.5. Conclusión: “En el centenario de Zubiri”.....</b>	<b>79</b>

<b>2. Antecedentes de la idea de libertad en la antropología de Pedro Laín Entralgo: las dimensiones pística, elpídica y fílica de la existencia humana y aportaciones desde la antropología médica.....</b>	<b>83</b>
2.1. Introducción.....	83
2.2. La creencia.....	85
2.2.1. El tema de la creencia en <i>Descargo de Conciencia</i> .....	86
2.2.2. La creencia en <i>Ser y conducta del hombre</i> .....	92
2.3. La dimensión elpídica de la existencia humana.....	98
2.3.1. <i>La espera y la esperanza</i> .....	98
2.3.2. La esperanza en <i>Ser y conducta del hombre</i> .....	102
2.3.2.1. La esperanza natural.....	102
2.3.2.2. La desesperación en la vida del hombre.....	105
2.3. La dimensión fílica de la existencia humana.....	107
2.3.1. El amor y el odio al hombre en tanto que objeto.....	108
2.3.1.1. La contemplación amorosa.....	108
2.3.1.2. El trato instrumental amoroso.....	108
2.3.1.3. La relación aversiva con el otro, en tanto que objeto.....	109
2.3.2. El amor y el odio a otro hombre, en tanto que persona problemática.....	109
2.4 La antropología en el teatro de Pedro Laín.....	112
2.4.1. Introducción.....	112
2.4.2. Las voces y las máscaras.....	114
<b>3. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo como marco para pensar la relación médico-enfermo.....</b>	<b>119</b>
3.1. Introducción.....	115
3.2. Fundamentación desde la Antropología médica para clínicos: la <i>medicina antropológica</i> no es la medicina actual.....	120
3.3. Algunos interrogantes.....	124
3.4. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo.....	126
3.4.1. Introducción.....	126
3.4.2. La Fundamentación Filosófica de la Bioética desde la Antropología de Pedro Laín Entralgo.....	127
3.4.3. De la autonomía bioética al concepto lainiano de libertad.....	129
3.5. La Antropología médica para clínicos y el problema de la libertad.....	131
3.5.1 La libertad como requisito esencial de las estructuras pretensivas del ser humano.....	132
3.5.2. La libertad desde la intimidad del ser humano como hábito que posibilita la apropiación.....	134
3.6. La relación médico enfermo en Pedro Laín.....	136
3.6.1. La relación del ser humano con otro.....	136
3.6.2. Las relaciones médico-paciente en el marco de otras posibles.....	137
3.6.3. Momento ético de la relación médico-enfermo.....	140
3.6.3.1. ¿Cuál es la estructura ética de la relación médico-paciente?.....	140
3.6.3.2. ¿Cuáles son los deberes del médico y del enfermo?.....	143

3.6.4. El momento afectivo de la relación.....	145
3.6.5. La relación médico-enfermo a distancia.....	148
3.6.6. Objeciones a la amistad médica.....	149
3.7. ¿Hay un método apropiado para medir la competencia del paciente? propuesta de un modelo integral.....	151
3.7.1. Introducción.....	151
3.7.2. Un poco de historia.....	152
3.7.3. Conceptos fundamentales.....	154
3.7.5. Modelos de evaluación de la competencia.....	158
3.7.6. Los criterios de la competencia.....	161
3.7.7. Más allá de Appelbaum.....	163
3.7.8. Conclusión.....	166
3.7.8.1. Comprensión comunicativa.....	167
3.7.8.2. Conclusión.....	167
3.7.8.2. Conclusión.....	167
Parte II: la libertad en la antropología integradora del cuerpo.....	171
4. La libertad como opción: realidad empírica del ser humano desde la descripción, explicación y comprensión.....	173
4.1. Descripción del ser humano.....	173
4.1.1. El principio de Ambigüedad.....	174
4.1.2. El cuerpo visto.....	174
4.1.3. El cuerpo vivido.....	175
4.1.4. Principio de Incertidumbre.....	176
4.1.5. La idea descriptiva.....	177
4.1.6. Conceptos fundamentales de la ciencia anatómica.....	177
4.1.7. Idea descriptiva.....	178
4.1.8. Método de descripción.....	175
4.1.9. El cuerpo como forma cambiante.....	181
4.1.10. La descripción desde la <i>Teoría actual</i> sobre el cuerpo.....	183
4.1.10.1. Pretensiones de <i>Cuerpo humano: teoría actual</i> .....	183
4.1.10.2. Un paradigma complejo comprensivo-explicativo para la antropología... 184	184
4.1.10.3. La explicación.....	185
4.1.10.4. La comprensión.....	187
4.2. Especificidad de la conducta humana respecto de la animal.....	188
4.2.1. Notas diferenciales de la conducta humana.....	189
4.2.2. La estructura de la acción humana.....	189
4.2.3. Conducta animal.....	192
4.2.4. Conducta humana.....	194
4.2.4.1. La simbolización.....	195
4.2.4.2. El libre albedrío.....	196
4.2.4.3. La vida en la realidad.....	197
4.2.4.4. La inconclusión.....	198
4.2.4.5. La originalidad de la conducta humana.....	199
4.2.5. Orden de la descripción.....	199
4.2.5.1. Los presupuestos de la conducta.....	199

4.2.5.1.1. La bipedestación.....	199
4.2.5.1.2. El gobierno de la conducta.....	200
4.2.5.1.3. La ejecución y la apropiación de la conducta.....	202
4.3. La génesis del cuerpo.....	202
4.3.1. Azar e innovación en el cosmos.....	202
4.3.2. Filogénesis del cuerpo humano.....	203
4.3.2.1. Origen remoto.....	203
4.3.2.2. Algunas preguntas inquietantes.....	204
4.3.2.3. Origen próximo.....	205
4.3.3. Ontogénesis: embriología de la antropogénesis.....	206
4.4. Explicación del ser humano.....	207
4.5. Comprensión del ser humano.....	210
4.5.1. Conducta y psiquismo humano.....	210
4.5.1.1. La conducta animal.....	211
4.5.1.2. La conducta humana.....	212
4.5.2. Realidad.....	213
4.5.2.1. Génesis y extinción del cuerpo.....	214
4.5.2.2. La génesis de la estructura del cuerpo.....	215
4.5.2.3. La extinción del cuerpo humano.....	215
4.5.2.4. Preguntas últimas.....	216
4.5.2.5. Aparición de hombre sobre el planeta.....	216
4.5.2.6. Destinación última del cuerpo.....	216
4.5.2.7. Conclusión: discusión sobre la “elevación” como dinamismo separado de la “evolución”.....	217
4.5.2.7. La unilateralización en la ciencia del cuerpo y el reduccionismo científico.....	217
4.5.2.8. La relación entre lo orgánico y lo psíquico: la libertad.....	218
4.5.2.9. Autocomprensión y libertad.....	221
4.6. ¿Cómo es el ser humano?.....	224
4.6.1. Descripción científica.....	225
4.6.2. Explicación científica.....	226
4.6.3. Comprensión científica de la conducta humana.....	227
5. La libertad estructural: cerebro y libertad. la intelección del ser humano.....	229
5.1. La libertad como requisito de las estructura humana desde el dinamismo de la suidad y de la convivencia.....	229
5.2. ¿Es el cerebro actor y autor de la conducta humana?.....	230
5.2.1. La posición de Zubiri: la moral arraigada en lo psicobiológico.....	233
5.3. Cerebro y vida humana.....	235
5.3.1. Alma.....	236
5.3.1.1. Fleschsig (1847-1929).....	237
5.3.1.2. Cajal.....	237
5.3.1.3. El dualismo neurofisiológico de Eccles.....	237
5.3.2 Cerebro y Psiquismo.....	239
5.3.2.1. El todo del cerebro: de Jackson a Golstein.....	239
5.3.2.2. El alma, simple modo de actuar y ser: Ortega.....	239
5.3.2.3. Varias concepciones acerca del cerebro.....	240
5.3.2.4. El cerebro como cerebro, agente, actor y autor del psiquismo.....	241



5.3.3. Concepciones estructuristas del cuerpo humano.....	242
5.3.3. Concepciones estructuristas del cuerpo humano.....	242
5.4. Ética y neurociencia: posiciones y relaciones.....	248
5.4.1. Pedro Laín: cerebro y libertad.....	248
5.5. Neurofisiología de la libertad.....	252
5.6. Intimidad, conciencia, inteligencia y futurición.....	258
5.6.1. Intimidad y conciencia. Mindfulness y cambios cerebrales.....	258
5.6.2. Inteligencia.....	264
5.7. El avance hacia el futuro: libertad como momento estructural del proyecto.....	268
5.7.1. Estructura del proyecto.....	268
5.7.1.1. El deseo.....	269
5.7.1.2. La idea de sí mismo.....	269
5.7.1.3. La idea del mundo en que se existe.....	270
5.7.1.4. La imaginación.....	270
5.7.1.5. La libertad.....	271
5.7.1.6. El esfuerzo.....	272
5.7.1.7. La inconclusión.....	272
5.7.1.8. La realidad del proyectante.....	273
5.7.1.9. Neurofisiología del proyecto.....	274
5.8. La heterocomprensión y el cerebro femenino.....	276
5.8.1. Introducción: ¿Por qué son relevantes las diferencias cerebrales en hombres y mujeres?.....	280
5.8.2. Cerebro masculino.....	281
5.8.3. Cerebro femenino y vocación profesional: Datos estadísticos de carreras escogidas por hombres y mujeres en la Universidad de Valencia.....	283
5.8.4. Conclusiones: cómo nos condiciona el cerebro masculino y femenino en nuestra elección profesional.....	288
6. La libertad última: apertura a lo trascendente.....	295
6.1. Historia del problema del alma y su relación con la libertad.....	297
6.1.1. El alma en Platón.....	297
6.1.2. El alma en Aristóteles.....	299
6.1.3. El alma en la Tomás de Aquino.....	301
6.1.4. El alma en Descartes.....	302
6.1.6. El alma en Kant.....	303
6.1.7. El materialismo moderno.....	306
6.1.8. El alma en Bergson.....	307
6.1.9. El alma en Ortega.....	309
6.2. El alma en Zubiri y el concepto de Persona en Laín.....	313
6.2.1. Zubiri: ni alma ni espíritu, psique.....	313
6.2.2. La posición de Laín: del cuerpo a la persona.....	320
6.2.2.1. Posiciones rechazadas por Laín.....	320
6.2.2.2 El punto de partida de Laín: filosofía y ciencia.....	323
6.2.2.3. La realidad constitutiva del ser humano.....	324
6.2.2.3.1. Estructura de la realidad humana.....	323
6.2.2.3.2. Materia, cuerpo, cerebro y vida humana.....	326
6.2.3.4. Conclusiones: metafísica de la realidad del hombre.....	328
6.3. ¿Podemos hablar de Naturaleza humana según Laín?.....	329
6.3.1. Un concepto de naturaleza humano no reduccionista e interdisciplinar.....	330
6.3.2. El problema de la naturaleza humana y su conexión con la libertad.....	332

<b>6.3.3. La introducción del sujeto en la Medicina.....</b>	<b>337</b>
<b>6.4. La apertura del ser humano a lo trascendente.....</b>	<b>338</b>
<b>6.4.1. El tema de lo trascendente en la Antropología integradora de Laín.....</b>	<b>338</b>
<b>6.4.2. La teología de K. Rahner.....</b>	<b>341</b>
<b>6.4.3. Lo último y lo penúltimo.....</b>	<b>343</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>345</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>353</b>
<b>Obras de Pedro Laín Entralgo (1908-2001).....</b>	<b>353</b>
<b>Bibliografía complementaria.....</b>	<b>354</b>

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi familia, a mis maestros.



# BIBLIOGRAFÍA

## OBRAS DE LAÍN CITADAS Y SIGLAS UTILIZADAS

- CE*: Cuando se espera, Cádiz, Alfil, 1967.  
*DG*: Descargo de conciencia (1930-1960), (1ª ed. 1976), Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.  
*TRO*: Teoría y realidad del otro. Madrid: Alianza Editorial, 1983.  
*EE*: La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano. Madrid: Alianza, 1984.  
*AMC*: Antropología Médica para clínicos, Salvat, Barcelona, 1984  
*CEA*: Creer, esperar y amar, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993  
*SA*: Sobre la amistad. Barcelona: Círculo de Lectores, 1994  
*CH*: El cuerpo humano : Oriente y Grecia antigua. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.  
*CHTA*: El cuerpo humano: teoría actual. (1ª ed. 1989) 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, D.L. 1991  
*IH*: Idea del hombre, Galaxia-Gutenberg Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.  
*CA*: Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (1ªed. 1991)  
*ACP*: Alma, cuerpo y persona, Galaxia Guttemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed 1995)  
*SCH*: Ser y conducta del hombre, Espasa, Madrid, 1996  
*QH*: Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida, Ediciones Novel, Oviedo, 1999.

## OBRAS DE ZUBIRI CITADAS Y SIGLAS UTILIZADAS

- Estructura Dinámica de la realidad (**EDR**), Madrid, 1989.  
Naturaleza, Historia y Dios (**NHD**), 9 ed. (Madrid, 1987).  
Sobre la esencia (**SE**), Madrid, 1962  
Sobre el hombre (**SH**), Madrid, 1984  
Respectividad de lo real (**RR**), en Varios, Realitas III-IV (Madrid, 1979)  
El hombre y Dios (**HD**). Alianza , Madrid. 1984.  
Inteligencia sentiente, Alianza, Madrid, 1980.  
Inteligencia y logos, Alianza, Madrid, 1982.  
**Inteligencia y razón, Alianza, Madrid, 1983.**

## INTRODUCCIÓN

En la presente Tesis nos centraremos en la Antropología de Laín Entralgo en el periodo final de su vida, desde 1980 hasta 2001, donde se centra en el concepto de cuerpo. Es un proyecto que tuvo que dejar de lado en los cincuenta por sus múltiples obligaciones y que retoma en la vejez. Su objetivo es hacer una antropología a la altura de los tiempos, para ello tienen una pretensión interdisciplinar, uniendo Filosofía, Neurociencia, Física, Química, así como la Etología y la Embriología. El planteamiento metafísico de base en su investigación es la metafísica de Zubiri, en concreto su concepto de dinamismo. Laín seguirá a Zubiri con una importante excepción que es el concepto de “elevación”. No considera necesario separar la evolución de la elevación. En su opinión, no hay razones de peso para defender un mecanismo especial que produzca el psiquismo humano<sup>1</sup>. El psiquismo humano es fruto de la evolución, es una innovación evolutiva más, por el momento es la mayor complejización estructural.

En el primer capítulo nos hemos centrado en la influencia que recibe Laín de Zubiri. Hemos estudiado los conceptos fundamentales, que Laín toma como base de su Antropología. Hemos desentrañado una serie de conceptos zubirianos constantes y reincidentes en la obra de Laín. Para ello, seleccionaremos tres grandes conceptos que consideramos fundamentales por la razón dada más arriba: Dinamismo (cimiento metafísico, encierra toda su cosmología), el concepto de Psique (abre el carácter problemático y se resolverá en un monismo en Laín que va más allá de la posición zubiriana, pese a la evolución de ésta) y el concepto de Soma (el concepto de soma

---

<sup>1</sup>Gracia, Diego; Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo. Triacastela, Madrid, 2010, páginas 664-665.

zubiriano será la base de la noción de cuerpo sobre la que Laín cimentará su Antropología integradora).

En el segundo capítulo recorreremos los momentos fundamentales de la Antropología de Laín Entralgo anterior a su último período antropológico centrado en el cuerpo. Nos hemos centrado en las tres dimensiones fundamentales de la vida humana: la creencia, la esperanza y la amistad, así como destacar algunos aspectos fundamentales de su Antropología Médica. Finalmente, desarrollaremos sobre todo la dimensión fílica de la existencia por su especial vinculación con el tema de la libertad y por su importante relación con el problema bioético de la relación médico-enfermo desde la Antropología Médica. También dedicamos unas páginas a los aspectos antropológicos en el teatro de Laín, que es un espacio literario que utiliza para tratar de una manera más cercana a un público profano temas complejos como la identidad humana, la libertad, las ideas políticas. En el capítulo tercero empezamos con la concepción lainiana de la Antropología médica, para en un segundo momento analizar su concepción de la relación médico-enfermo y, finalmente, tratamos de plantear un modelo de evaluación de la capacidad del paciente acorde con las nociones lainianas.

Con el capítulo cuarto empieza la parte centrada en la antropología integradora de Laín. Hemos planteado tres capítulos tomando como idea central la libertad desde el eje central del ser humano visto primero como ser empírico, luego como ser estructuralmente libre (centrados en el cerebro) y finalmente en el ser humano como abierto a lo trascendente. En el capítulo cuarto, prima el punto del método (descripción, explicación y comprensión) y destacamos temas como la peculiaridad de la conducta humana respecto de la animal, las notas propias del psiquismo humano y temas como la

filogénesis y ontogénesis. En el capítulo cinco, nos centramos en el planteamiento del ser humano desde la perspectiva de la neurociencia, como cerebro, entresacamos las principales estructuras cerebrales que nos permiten hablar de libertad y planteamos algunos temas actuales como el cerebro del meditador, la vocación y el cerebro masculino y femenino o las técnicas de “mindfulness”.

En el sexto y último capítulo, nos centramos en la apertura del ser humano a la trascendencia y las distintas actitudes que puede adoptar. Laín presenta una antropología abierta a cualquiera de estas actitudes. Laín defiende la muerte total de la persona, con su cuerpo, muere todo el ser humano, pero como creyente cree en la resurrección de la carne por un acto misterioso divino. En este capítulo, aclaramos la distinción entre preguntas últimas y penúltimas y llegamos a la conclusión de que la propuesta antropológica lainiana *es un conjunto coherente de proposiciones ciertas y penúltimas* (que no nos dicen qué es la estructura humana, sino cómo es y qué hace por ser cómo es, mediante la articulación entre filosofía y ciencia, por ejemplo, la consideración de la conciencia del hombre como persona y el hecho de preguntar como notas constitutivas de la estructura dinámica del ser humano) *y tesis últimas e inciertas, pero razonable y razonadas* (aquí entran con distinto grado de razonabilidad distintas concepciones metafísicas: la concepción dinamicista del Todo del universo y sus niveles evolutivos, uno de ellos por ahora el último es el humano). Por ello puede tener aceptación y adaptación a las creencias últimas vigentes en Occidente sean éstas cristianas o ateas.









**PARTE I:**

**ANTECEDENTES DE LA  
ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA  
DE PEDRO LAÍN ENTRALGO**



# 1. XAVIER ZUBIRI COMO ANTECEDENTE FILOSÓFICO LA ANTROPOLOGÍA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO: ZUBIRI VISTO POR LAÍN.

## 1.1. Introducción al problema de la relación entre Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo

En toda la obra de Pedro Laín Entralgo, Zubiri es un referente constante, tanto es así que incluso nos atrevemos a presentarlo en primer lugar, porque consideramos que es el antecedente más importante del pensamiento de Laín, como tantas veces él mismo ha reconocido<sup>2</sup>. Esa influencia de Zubiri la apreciamos ya en momentos tempranos de su producción, como en *La espera y la esperanza*<sup>3</sup> o *Teoría y realidad del otro*<sup>4</sup>. Con todo, en la presente investigación rastreamos ante todo esa influencia principalmente en los últimos momentos de la producción de Laín, cuando elaborara su “antropología integradora”, pieza cúlmen y clímax de su producción. Otros autores son clave en relación con Laín, por ejemplo Ortega<sup>5</sup>. También Heidegger, Dilthey, Scheller, de esas obras influencias hablaremos en algunos de los capítulos posteriores, en los que comentaremos también influencias de autores de ámbitos no filosóficos, desde la química, la física, la etología, la teología. Laín es un autor muy interdisciplinar, un filósofo muy riguroso, pese a ser autodidacta y eso nos complica la comprensión de su obra. Sin embargo, si hay un “libro de cabecera” en este último periodo de la antropología lainiana es *Estructura dinámica de la realidad*, publicada póstumamente en 1989, de Zubiri. Por ello, dada la relevancia de la influencia de Zubiri y la necesidad de seleccionar por razones de falta de espacio y tiempo, hemos decidido centrarnos ante todo en esta relación entre Zubiri y Laín, que fue una amistad y también implica una

---

<sup>2</sup> P.e. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Novel, Oviedo, 1999, p. 29. **QH**.

<sup>3</sup> *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Alianza, 1984. A partir de ahora **EE**.

<sup>4</sup> *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. A partir de ahora: **TRO**

<sup>5</sup> Al que hacemos referencia en otros momentos de nuestra investigación, véase más abajo cuando tratamos el problema del alma desde la obra de Laín **CAP**.

serie de complejos conceptos metafísicos, que espero ir desgranando en este primer capítulo, que Laín aplicará de manera original en su última antropología

No tenemos tiempo para hacer un biografía del autor<sup>6</sup>, ni tan siquiera para estudiar otras influencias en de su pensamiento como es Ortega, o Scheller (al que abandonará como a E. D'Ors), o Heidegger. Por ello, me permito empezar con una cita de Jesús Conill, que nos aclara de dónde proviene ese afán antropológico de nuestro autor turulense nacido en 1908: “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 (...) La influencia de Zubiri es constante, pero hay instantes de intensificación de la relación en la elaboración de la Antropología integradora, donde los conceptos filosóficos zubirianos van a ocupar un lugar fundamental. Prueba de ello es que en los momentos cruciales de sus exposiciones antropológicas Laín se remite a Zubiri y se detiene en retomar ciertos conceptos y en aplicarlos a los problemas antropológicos que pretende tratar en su nueva antropología. En breve comenzaremos nuestra exposición de Zubiri como antecedente de Laín, precisamente ejemplificando esto a raíz de un concepto fundamental: el *dinamismo* de Zubiri”<sup>7</sup>.

El antecedente filosófico más importante en la Antropología de Pedro Laín Entralgo es, sin lugar a dudas, Xavier Zubiri. Por ello, trataremos de esclarecer esa relación en Zubiri y Laín, señalando en qué sentido y en base a qué conceptos filosóficos fundamentales Laín cimentará su edificio antropológico desde Zubiri. Para ello, en un primer momento, nos acercaremos de manera introductoria a Zubiri desde la

<sup>6</sup> Remitimos a su obra *Descargo de Conciencia* (DG), que es su propia autobiografía y que trataremos en diversos momentos de la presente Tesis.

<sup>7</sup> Conill Sancho, Jesús; *Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo*, (aceptado Septiembre 2010) publicado por Thémata. Revista de Filosofía, Nº 46 (2012 - Segundo semestre), página 1 de la edición digital: [http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art\\_1.pdf](http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_1.pdf)

vivencia del mismo Laín narrada en *Descargo de conciencia*<sup>8</sup>. Tras este primer acercamiento, realizaremos una segunda incursión centradas en el desentrañamiento de los conceptos fundamentales de Zubiri expuestos por Laín en su Antropología integradora centrada en el cuerpo, nos estamos refiriendo al último período lainiano. En este sentido, estudiaremos la influencia de Zubiri ante todo en las obras antropológicas centrales para nuestra investigación de Tesis: la Trilogía *El cuerpo humano: Teoría actual*<sup>9</sup>, *Cuerpo y Alma*<sup>10</sup> y, finalmente, *Alma, Cuerpo y Persona*<sup>11</sup>. Tras este recorrido en busca del influjo zubiriano en la Antropología del cuerpo de Laín, no podíamos pasar por alto una obra fundamental en este período: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Pues en ella, encontramos un capítulo dedicado a El dinamismo de Xavier Zubiri. Dada su raigambre metafísica y su carácter de piedra angular en la filosofía zubiriana empezaremos nuestra exposición de conceptos precisamente desde el concepto de dinamismo. De esta manera, espero conseguir dar al menos un boceto fiel de lo que fue “Zubiri visto por Laín”. Sólo saldremos de esta mirada lainiana sobre Zubiri, en un último punto conclusivo en la que recogeremos esta relación Zubiri-Laín vista por un egregio discípulo de ambos: el profesor Diego Gracia (cuya nueva obra sobre Laín, aporta una luz hermenéutica, que nos ha llevado a incluir sus aportaciones ya en esta introducción) y complementada por la genial visión del profesor Jesús Conill Sancho.

### 1.1.1. Descargo de conciencia (DG).

Ubiquemos pues ahora brevemente la relación entre Zubiri y Laín tal y como ésta nos es narrada en *Descargo de Conciencia*:

“Poco después de concluida la guerra civil pude cumplir un viejo y vivo deseo mío: conocer y tratar a Xavier Zubiri. Miguel Ortega y Javier Conde me lo presentaron en el desaparecido Hotel Roma, de la Gran Vía, y ese día nació una relación amistosa que en dos básicos órdenes de mi vida, el intelectual y el afectivo, iba a ser rigurosamente decisiva. En el orden intelectual, porque al magisterio de Zubiri –triple magisterio: sus escritos, sus lecciones, nuestra frecuente conversación privada- debo mucho de lo poco

<sup>8</sup> **DG:** *Descargo de conciencia (1930-1960)*, (1ª ed. 1976), Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

<sup>9</sup> **CHTA:** *El cuerpo humano: teoría actual*. (1ª ed. 1989) 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, D.L. 1991

<sup>10</sup> **CA:** *Cuerpo y alma*. Estructura dinámica del cuerpo humano, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (1ª ed. 1991)

<sup>11</sup> **ACP:** *Alma, cuerpo y persona*, Galaxia Guttemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed 1995)



que actualmente soy. En el orden afectivo, porque su amistad siempre me ha permitido encontrar en él todo lo que en él yo he buscado, compañía, consejo, ayuda y, cuando ha sido necesario, consuelo”<sup>12</sup>

La relación entre ambos es en este sentido una amistad que partiendo de una afinidad natural se eleva desde la afinidad “electiva” (como la llamó Diego Gracia) porque configurándose desde una afinidad intelectual y una afinidad afectivo. En este sentido, tal y como señala Laín en **DC**, este es el marco para pensar la relación. Primero trataremos de reconstruir los conceptos fundamentales de esa afinidad intelectual desde los numerosos momentos de la obra de Laín en los que éste se refiere a su maestro Zubiri y finalmente en una breve conclusión de la mano de Diego Gracia daremos la última revisión a esa afinidad intelectual y afectiva. Con todo ello, a mi juicio, habremos logrado dar las pinceladas básicas para retratar la relación de Laín con Zubiri, tanto con el Zubiri-maestro, como con el Zubiri-amigo.

### **1.1.2. La influencia de Zubiri sobre la antropología integradora de Laín, según Diego Gracia.**

Para Diego Gracia, Zubiri influye sumamente en el período final de la antropología lainiana en el que centramos la presente investigación, pero lo hace de dos maneras muy diferentes, a su juicio. En un primer momento, en tanto el **método** de estudio como su concepción monistas las toma de una influencia directa de *Estructura dinámica de la realidad* (1989) y de *Sobre el hombre* (1984). Estas obras de los años ochenta, marcan a Laín hasta el año 95, donde la influencia de la trilogía acerca de la inteligencia de Zubiri, le hace modificar, pero, en opinión de Gracia, muy poco su método y sólo le lleva a introducir la intelección, como un momento más, sucesivo a lo que venía a ser el método, tomado de Zubiri, vía Ellacuría, de descripción, explicación, comprensión.

---

<sup>12</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de conciencia* (1930-1960), 2.ª ed., Alianza, Madrid, 1989, p. 305.

De modo que, y esto es muy importante a la hora de interpretar la antropología lainiana, según Gracia la influencia del último Zubiri, es tímida, por ello encontramos siempre ese estudio del **dinamismo cósmico** y sus diversos dinamismos, que no sería sino aplicación de esa línea del metafísica y antropológica del primer lustro de los ochenta zubiriana. Tanto *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989) como *Cuerpo, alma y persona* (1991) son obras fieles al método descripción, explicación, comprensión. Eso sí, señala Gracia, con la innovación, tal vez al intentar hacer una antropología nueva y radical de esa reserva de la comprensión a la acepción más intencional de la conciencia como ha predominado del siglo XX (lo veremos más adelante al hablar de Heidegger y Dilthey).

En común claro, la **interdisciplinariedad** en el enfoque antropológico tanto zubiriano como lainiano, de tener en cuenta la química, la física, la neurofisiología, la paleología y la etología y embriología del momento. Eso sí, en mi opinión, Laín no sólo por su formación química, médica, psiquiátrica, sino porque su vida se prolonga mucho más allá del año 1983 en muere Zubiri, tiene una peculiar visión integradora, no sólo por no descartar lo trascendental en lo humano, ni lo intencional, sino también por buscar integrar saberes muy actuales para explicar lo más complejo que hay, el ser humano. En eso es muy cercano nuestro autor más que Zubiri, a lo que pretende la **Bioética actual**, o la **Neuroética**, término que Laín, tampoco va a poder ver nacer y evolucionar por el año de su muerte, 2001, pero ya tiene en cuenta muchas novedades, que Zubiri, simplemente desconocía por morir antes. En el contexto antropológico español de hoy, esto hace que aún sean punteras las investigaciones de Laín, incluso sobre las zubirianas de los ochenta, si bien es cierto que también Zubiri se adelanta a su tiempo al hablar de *Inteligencia sentiente*<sup>13</sup>. Y, tal vez, también es cierto, como dice Diego Gracia, que Laín no ha sabido sacarle todo su jugo a esa última trilogía zubiriana sobre el ser humano desde la óptica de la Inteligencia.

---

<sup>13</sup> Desde Gardner con sus *Inteligencias múltiples*, hasta Goleman con su *Inteligencia emocional* y los best-seller de psicología/coaching/autoayuda, que explotan una idea ya no sólo zubiriana, sino incluso si apuramos aristotélica, pues ya dijo el maestro que el hombre era “un deseo deliberado” en su *Ética a Nicómaco*, que ya es lo mismo que han querido decir autores posteriores con raíz metafísica en el caso de nuestros autores y actuales y de fuera de España, los otros, que aún en pleno siglo XXI con un rigor menos filosófico y más psicológico o incluso de autoayuda venden y mucho como Inteligencia emocional, en libros, cursos, conferencias, en empresas.

Siguiendo con la interpretación de Gracia, sólo en el año 1995 toma alguna influencia de ese último Zubiri. Con *Cuerpo, alma y persona*, en el que hasta el hilo cambia (no es el cuerpo, es el alma, lo primero una historia filosófica y científica de que es el alma), lo segundo un estudio teológico de Rahner también peculiar (en la obra lainiana del 1999), la tercera y más importante peculiaridad de la obra es que introduce el termino **intelección**. A juicio de Gracia, eso es justo lo que ha tomado de toda esa trilogía de Zubiri acerca de la Inteligencia y de los momentos de intelección sentiente, logos y razón. Para Gracia, es poco tomar, de tan nuevo enfoque antropológico<sup>14</sup>. Tanto en *Cuerpo, Alma y Persona* (1995), como en *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida* (1999), en su recopilación de la Antropología anterior al año 1996 *Idea del hombre*, lo nuevo es el momento de la intelección de qué es el ser humano.

En todo este periodo antropológico lainiano que Gracia llama “monismo emergentista”, que podemos llamarlo “monismo estucturista” o bien incluso, en mi opinión, un “monismo dinamicista”, porque al fin y al cabo, no somos sino una parte de ese dinamismo global de la *natura naturans*, con un **salto talitativo**, en opinión de Zubiri y Laín. Tan talitativo que da lugar a la conciencia humana, la inteligencia humana y a nuestro tema de investigación la **libertad**.

Ese misterio que nos hace humanos, culpables en un juicio, libres en el amor o simplemente muy condicionados por el cerebro en cualquier trastorno mental grave o en las acciones de un psicópata, que se define como “ciego moral”. En mi opinión, es cierto que Laín utiliza sólo la metafísica zubiriana y menos la antropología de su teoría de la inteligencia, pero también es cierto que además de la influencia de la ideas sobre la embriología del texto *La génesis humana*, hay en nuestro autor muchos conocimientos y aportaciones de la neurociencia y la etología y paleontología, que Zubiri no pudo tener en cuenta.

Otro aspecto en común entre ambos autores, que destaca Diego Gracia en su obra, en el que estamos totalmente de acuerdo, es que ambos en su antropología se

---

<sup>14</sup>En mi opinión, es mejor que nada y ya he comentado la ventaja por formación y años de vida de Laín, que es un enano en hombros de un gigante, que era Zubiri.

abren a *lo trascendente*, se fusionan con la idea de que no somos sólo animales, sino algo *talitativamente y no sólo* cuantitativa o cualitativamente distintos. Ambos piensan que es una fuerza especial que hace a la materia dar de sí algo distinto, no lo pueden llamar “alma”, por las resonancias que tiene, pero sí un ser que cree, espera, ama, piensa, actúa libremente pese a su condicionamiento genético, cerebral, social, cultural... que ha sabido Laín aportar en sus últimos textos y actualizar hasta el año 2001. Y, en verdad, es cierto que esto es Aristóteles en versión actual. Y eso talitativo que Laín describe, explica, comprende e entiende como humano, no es sino lo que Aristóteles llamaba forma substancial o *morphe* de un acto siempre cambiante que es el cuerpo<sup>15</sup>, que busca esa forma, que la actualiza. Según Diego, Laín parece hacer una antropología que no es sino pie de página de la metafísica zubiriana, y ambos sólo son pies de página de Aristóteles.

### **1.1.3. ¿Es la antropología lainiana aún integradora o ya no es actual sólo una lectura regular de la antropología zubiriana? ¿Es una antropología ya desfasada desde la ciencia del presente?**

La antropología lainiana es de los pocos últimos intentos serios desde la filosofía española de responder a cuestiones antropológicas de una manera interdisciplinar y con rigor científico, del que fue un científico de formación, historiador por profesión y filósofo por vocación. ¿Es Laín un monista más al uso? ¿Sólo hay cuerpo como una maquina compleja que aún desconocemos a nivel cerebral, pero maquina al fin? ¿Es acaso un reduccionista científicista? O peor, ¿un defensor sólo de planteamientos metafísicos y teológicos dualistas en los que prima lo espiritual? Su antropología “integradora”, en mi manera de ver con un adjetivo sus propuestas de finales del siglo XX, veremos que son novedosas a lo largo de los siguientes capítulos. Con la doble ventaja de ser compatibles con teorías actuales científicas y neurocientíficas del ser humano y con los planteamientos ateos, agnósticos o creyentes. Esa es la riqueza de la antropología. Si bien es cierto, que al igual que con Zubiri, morir en 2001, deja en la puerta muchos nuevos experimentos, pero todos compatibles con esa antropología.

---

<sup>15</sup>Diego Gracia, *Voluntad de comprensión, la aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastela, Madrid, 2010, así lo expresa en la última página del libro 687, antes del epílogo. Todo lo comentado se encuentra en el capítulo final “Qué es el hombre”, p 675-687.

Nos vamos a permitir poner un último ejemplo, muy en la línea de otros que comento ya Laín en su tiempo, de lo que los últimos descubrimientos de la paleoneurología nos dicen acerca de quienes somos los humanos Pero es cierto, y, aquí me permito dar mi propia opinión acerca de que nos hace humanos, si seguimos a la ciencia somos monistas, pero es verdad, que aún en la última de las hipótesis antropológicas que el propio Laín desconoce<sup>16</sup>, somos talitativamente animales muy peculiares y abiertos a lo trascendente. Sea su causa primera para alguien con creencias trascendentales un dinamismo divino o de la naturaleza, sea su causa única lo que Laín llama siguiendo a Rahner<sup>17</sup>, causa segunda una acción de ciertos cambios azarosos en la vida de los antropoides (o bien, “último” como creencias o no religiosas y “penúltimo” como saberes científico-filosóficos en otra terminología muy lainiana). Tanto la visión más crudamente monista materialista, que algún tildarían de científicista, como la más teológica es compatible con el planteamiento antropológico lainiano de raigambre zubiriana; al estar ambos, abiertos a que ese dinamismo que produce algo que es hasta distinto o muy peculiar como somos nosotros, es compatible con un ámbito último, donde Laín pone la creencia. Incluso, en mi opinión, es demasiada casualidad en el proceso del dinamismo de la *Natura naturans* para que no se halle oculta una cierta inteligencia trascendente, lo cual nos acerca como bien dice Diego Gracia, otra vez a Aristóteles.

Si bien es cierto, que es importante la nueva teoría, que demuestra que nuestro cerebro ha dado ese salto cualitativo gracias a acercarse esos primeros homínidos al mar y comer pequeños crustáceos, y peces ricos en omega 3, mientras que sus vecinos africanos alejados del mar, no dieron ese salto cerebral (talitativo en terminología de Laín y Zubiri), esto no desbanca la antropología lainiana. Esta nueva teoría explica la razón de que a día de hoy nuestro cerebro es en un gran porcentaje ácidos grasos y que nuestro cerebro no produce ese omega 3 que necesita ingerirlo o bien de vegetales (por ejemplo la proporción de la hierba de omega 3 y 6 es 1-1), o de ciertos frutos secos o

---

<sup>16</sup> Sólo le llego la idea del simio acuático como procedencia del humano actual, algo descartado pronto desde la misma ciencia.

<sup>17</sup>QH, Parte I, pp. 69-93.

bien y cómo fuente más directa y clave en un momento evolutivo concreto, de ciertos pescados, almejas etc que fueron una parte esencial de ese cerebro humano<sup>18</sup>.

En febrero del 2014, en *Journal of Neuroscience*. Investigadores de la Universidad de Oregón (EE.UU.) comprobaron cómo monos macacos alimentados con una dieta rica en DHA (un tipo de omega-3 de cadena larga, presente en el pescado) habían desarrollado cerebros sorprendentemente similares a los de los humanos, con rutas cerebrales altamente conectadas y bien organizadas. En cambio, los monos que habían seguido dietas deficitarias en DHA tenían redes neuronales más limitadas y menos organizadas. “Los resultados obtenidos son indiscutibles, asegura Damien Fair, profesor de Psiquiatría y Neurociencia del Comportamiento en la Escuela de Medicina de la Universidad de Oregón, y director del trabajo”.

Las imágenes cerebrales de alta tecnología mostraban claramente cómo los monos con las dietas más ricas en DHA eran los que habían desarrollado mayores conexiones neuronales y rutas visuales”. “El pescado es bueno para el cerebro”, así como ciertos frutos secos y vegetales, que ya recolectaban nuestros ancestros. Diferentes investigaciones han comprobado cómo dietas ricas en omega-3 de pescado (presente sobre todo en pescados azules como el salmón, las sardinas o el chicharro) no sólo protegen las neuronas frente al deterioro, sino que se relacionan con mejoras en el rendimiento mental, la memoria, la concentración, la agudeza visual, el estado de ánimo, el déficit de atención con hiperactividad e incluso enfermedades psiquiátricas como la depresión y la esquizofrenia.

Según este enfoque, las dietas ricas en pescado, anfibios y moluscos de nuestros antepasados prehistóricos – que vivían preferentemente cerca del mar o junto a ríos y lagos– habrían sido el origen de nuestro cerebro superior. “El mayor cambio cerebral en los humanos sucedió hace unos 200.000 años”, explican los expertos del Franklin

---

<sup>18</sup><http://www.medigraphic.com/pdfs/bmhim/hi-2008/hi086d.pdf>. De ahí, que las membranas neuronales lo necesitan, por ello, a las mujeres embarazadas se les da en los complementos para el cerebro en formación de su futuro bebé, se ha demostrado que retrasa en envejecimiento cerebral, se han hallado restos fósiles antropoides de la misma época en estadio cerebral de volumen diferente y habilidades según esa ingesta o no de ácidos grasos marinos, incluso experimentos con macacos y mejoras en T.D.H.A, Alzheimer etc. Y, tal vez, el ser humano se está desnaturalizando en su dieta y modo de vida en los últimos tres siglos tras la revolución industrial y alimentaria y eso puede traer graves consecuencias, porque no sólo la neuroplasticidad (que Laín ya conoce, aunque no al extremo de la neurociencia actual) si no lo que es humano ha cambiado y puede cambiar, para mejorar o empeorar.

Institute de Filadelfia (EE.UU.). A través de estos restos prehistóricos, se ha observado que los humanos que vivían cerca del mar y seguían dietas ricas en pescado fueron los que más desarrollo cerebral experimentaron.

Por otra parte, poblaciones de *australopithecus* sin acceso a fuentes de omega-3 de cadena larga mantuvieron una capacidad cerebral no mayor que la de un chimpancé durante millones de años. Stephen Cunnane, profesor de la Universidad de Toronto, que lleva muchos años estudiando la relación entre los omega-3 y el desarrollo del cerebro humano, afirma taxativamente: “No hace falta mucha inteligencia para recoger almejas o cangrejos, pero una alimentación rica en ese tipo de alimentos aportó a nuestros antepasados la energía y los nutrientes necesarios para el desarrollo del cerebro”.

Según se quiera ver, tanto desde una concepción metafísica compleja como la zubiriana, como desde un materialismo científicista extremo, sea Dios, o la *Natura naturans*, o la casualidad de caer tras un cambio climático al suelo, adaptarse, dominar el fuego ingerir proteínas o ácidos grasos marinos y vegetales (según la última hipótesis científica); todo ello no deja de hacernos *talitativamente* distintos a los animales y deja la antropología lainiana abierta a científicos de última generación y nuevos experimentos, como a ateos, agnósticos y creyentes. Y, eso era, lo que nuestro autor pretendía. No hacer una antropología completa, pues dice en varios lugares que es tarea imposible. Por ello, el hecho de que Laín desconozca los últimos avances en neurociencia, etología, paleontología del ser humano. No le resta actualidad a su planteamiento.

## **1.2. Análisis de los conceptos zubirianos más importantes para la Antropología de Pedro Laín Entralgo desde tres ejes fundamentales: dinamismo, cuerpo, alma.**

Los conceptos zubiriano que vamos a estudiar se vinculan con el problema del ser humano desde una concepción de la realidad como sustantividad que ha de ser entendida zubirianamente como estructura dinámica. Laín se apoya en Zubiri para

plantear su Antropología, pero no olvidemos que la posición de Zubiri es metafísica *sensu escripto*. Tanto es así que el propio Zubiri se consideró un renovador absoluto de la filosofía del siglo XX<sup>19</sup>. En este sentido, el primer concepto va a ser un concepto metafísico: el concepto de dinamismo. La sustantividad humana es una estructura dinámica unitaria en la que la psique sólo puede ser diferenciada en el orden “metódico” de análisis sin tener un referente “últimamente real”, porque el único ente real es la estructura dinámica del hombre. Ésta es una aunque se manifieste en actos más o menos preponderantemente psíquicos (como pensar) y más o menos preponderantemente orgánicos (como la digestión). Por ello, una vez dado el marco filosófico de fundamentación a raíz del concepto de dinamismo pasaremos a analizar conceptos antropológicos zubirianos en la obra de Laín, ante todo nos centraremos en los dos más centrales: alma (psique), cuerpo (soma).

Nuestra pretensión central es desentrañar una serie de conceptos zubirianos constantes y reincidentes en la obra de Laín. Para ello, seleccionaremos tres grandes conceptos que consideramos englobantes por la razón dada más arriba: Dinamismo (cimiento metafísico, encierra toda su cosmología), el concepto de Psique (abre el carácter problemático y se resolverá en un monismo en Laín que va más allá de la posición zubiriana, pese a la evolución de ésta) y el concepto de Soma (el concepto de soma zubiriano será la base de la noción de cuerpo sobre la que Laín cimentará su Antropología integradora).

### **1.2.1. El concepto de Dinamismo.**

Uno de los propósitos más importantes de **QH** es trazar una antropología integradora, que armonice los aspectos filosóficos y científicos en una visión compleja sobre la realidad del ser humano. Además esta obra pretende perfeccionar e ir incluso más allá de trabajos antropológicos anteriores de capital importancia, como la trilogía sobre el cuerpo<sup>20</sup>. Con todo esto, lo que queremos es señalar la importancia capital que

---

<sup>19</sup> “Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad (se refiere al correlato objetivo de la conciencia propuesto como objeto de estudio de la Fenomenología) ni el ser (entendido a la manera ontológica heideggeriana como ser diferente de los entes, de las cosas mismas), sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944, mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica” *Naturaleza, Historia y Dios (NHD)*, 9 ed. (Madrid, 1987).

<sup>20</sup> “Una elaboración más acabada de mis ideas antropológicas y antropogenéticas sucesivamente expuestas en mis libros *Cuerpo y Alma* (1991), *Alma, Cuerpo y Persona* (1995) e *Idea del hombre* (1996)”id. p. 9.



tiene esta obra para la Antropología de Laín Entralgo. Podemos preguntarnos a quién recurrirá Laín en este momento crucial y dadas sus pretensiones de aunar filosofía y ciencia en la pretensión de elaborar una antropología integradora que aborde el problema del hombre a la altura de los tiempos, como quería Ortega, con seriedad y además perfeccionando el trabajo antropológico anterior del mismo Laín. Ante dicha situación comprometida y difícil, lo primero que hace Laín en *Qué es el hombre* es recurrir a su maestro y dedicarle un extenso capítulo titulado: *El dinamismo de Xavier Zubiri*.

El concepto de *dinamismo* es un concepto cosmológico y metafísico. Es un concepto por ello claramente filosófico, por ello una parte de la exposición de Laín es mostrar su compatibilidad con las teorías científicas cosmológicas actuales. El concepto de dinamismo apunta a eso en que consiste la realidad y eso que es en profundidad la **materia**. Este último concepto será fundamental en la Antropología de Pedro Laín, pues la realidad del ser humana en última instancia es materia, cuerpo. Por ello, un problema fundamental a superar será no caer en un monismo reduccionista y este escollo lo logra esquivar nuestro autor utilizando una noción de materia distinta y compleja proporcionada por el concepto de *dinamismo* de Zubiri.

La materia es, para Laín, un *enigma*, nunca puede ser resuelto enteramente, los seres humanos podemos acercarnos racionalmente. Recordando a M. Blondel y a G. Marcel distingue Laín entre problema, enigma y misterio: “son *problema* la cuestiones que en su situación puede el hombre resolver, aun cuando de hecho tarde en hacerlo...; *enigma* es la condición de las cuestiones que nunca podrán ser enteramente resueltas, pero a cuya solución puede el hombre acercarse racionalmente de un modo cada vez más satisfactorio. Un enigma es, a mi juicio, la realidad de la materia; otro, la génesis del pensamiento. Es *misterio*, en fin, la proposición que alude a una realidad en la que se cree, pero cuya intelección es para el hombre total y absolutamente imposible, por ejemplo, el sentido último de la existencia del cosmos o la realidad de la vida perdurable”<sup>21</sup>.

Ahora estamos en condiciones de entender por qué escoge a Zubiri y por qué escoge el concepto de dinamismo. El concepto de dinamismo (junto con otros) de Zubiri

---

<sup>21</sup> Laín Entralgo, Pedro; *IH*

proporciona a Laín los *Fundamentos* de su antropología integradora, pues precisamente ésta sólo logra ser integradora porque tiene una parte fundamental propiamente filosófica que pretende dar razón de qué es el ser humano y otra parte más científico-descriptiva que pretende describir cómo es el ser humano. En esta integración radica, a mi modo de ver y tal como justificaré en la presente Tesis, la riqueza y actualidad del pensamiento antropológico de Laín.

Laín rastrea el concepto de dinamismo en la producción de Zubiri, centrándose en una obra capital, sin lugar a dudas, para la configuración de este central concepto zubiriano: *Estructura dinámica de la realidad*<sup>22</sup>. El curso de conferencias impartido en 1968 cobró forma de libro en 1989, gracias a la inmensa labor en el terreno de estudios zubirianos de Diego Gracia. El concepto de dinamismo es un concepto fundamental, una pieza angular de su filosofía, por ello, aparece en todo su producción, pero *Estructura dinámica de la realidad* es un momento privilegiado, porque se propone temáticamente desentrañar todo el significado cosmológico del dinamismo: “El mundo *no está* en dinamismo, sino que *es* dinamismo.”<sup>23</sup>.

### **1.2.1.1 Cuatro conceptos relacionados con el dinamismo: realidad, sustantividad, estructura y devenir.**

En *QH* Laín, a manera de introducción, nos señala muy brevemente cuatro términos fundamentales y relacionados con el concepto zubiriano de dinamismo:

1. **Realidad:** es real aquello que presenta dos rasgos, por una parte ser “de suyo” y por otra “dar de sí”.

2. **Sustantividad:** Laín recoge aquí la distinción establecida por Zubiri entre sustancia y substantividad. ¿Qué es lo sustancial de una cosa?, ¿Qué es lo sustantivo? Sabemos que lo sub-stancial de una cosa, es aquello que sub-stare, es decir, que está por debajo o *hypo-keimenon*, inalterable ante los cambios que son propios de lo accidental.

---

<sup>22</sup> Zubiri Apalategui, Xavier; *Estructura Dinámica de la realidad (EDR)*, Madrid, 1989.

<sup>23</sup> “La realidad del cosmos es en sí misma dinamismo. Es falso decir que el mundo *tiene* dinamismo. Es igualmente falso decir que el mundo *está* en dinamismo. El mundo no está en dinamismo, el mundo es dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino en que en su constitutiva realidad es un dar de sí, un estar siendo lo que efectivamente ya se es. El dinamismo es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo es *formaliter* en su propia realidad algo que consiste en dar de sí. Y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo” Citado por Laín Entralgo, Pedro, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Novel, Oviedo, 1999, p. 30.

Esta posición, a juicio de Zubiri, nos compromete con lo pesada carga de la substancia, algo que suponemos y que en el fondo es un ente de razón innecesario. Eso que es o en qué consiste ser una cosa no es algo substancial, sino sustantivo, porque lo que importa no es lo que hay o deja de haber en un *por debajo* (idea filosóficamente para dar razón de lo que es), sino lo que es, es decir, las notas constitutivas de la cosa que le da su sustantividad.

3. **Estructura**<sup>24</sup>: Ese conjunto de notas que constituyen la sustantividad de una cosa, no está dispuesto caóticamente, sino sistemáticamente. Ese sistema en el que se configuran las notas es dinámico y se llama estructura. La diferencia entre una estructura y una amalgama de notas es que en la estructura cada cosa tiene su lugar de manera que el todo es más que la suma de las partes. Por ello, la sustantividad como estructura se compone de dos tipos de notas: unas aditivas, (por ejemplo, el peso), y otras sustantivas o estructurales. La estructura es el conjunto de notas en que se actualiza la realidad propia de un elemento cósmico. La estructura física es la particular configuración de un dinamismo que en última instancia es el cosmos.

La propuesta antropológica de Laín es una antropología integradora o también ha sido calificada por el mismo de *estructurista*. Es una propuesta de raíz zubiriana, pero también con alguna importante peculiaridad: “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 expresadas de modo particular en dos notas de *Sobre el hombre* (pp. 464 y 474) 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*”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Este concepto es también trabajado en Laín Entralgo, Pedro. *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (1ª ed. 1991) Capítulo 2: “Sobre la estructura” págs 84-156.

<sup>25</sup> Conill Sancho, Jesús, *opus cit.* Pág. 4.

4. **Devenir:** el problema fundamental de *Estructura dinámica de la realidad* va a ser cuál es la relación entre ser y devenir y cómo podemos pasar de pensar en el *ser como sujeto del devenir* a pensar el *ser deviniente*. El devenir deja de poder usarse como sustantivo-sujeto, para convertirse en adjetivo, no existe por un lado el ser y por otra el devenir como entidad sustantivizada. Devenir no admite uso sustantivo, sino adjetivo, las cosas son *devinientes* en su ser mismo. La estrategia filosófica de Zubiri, su gran maniobra, es meter el devenir en el ser mediante el dinamismo.

### 1.2.1.2. El dinamismo de la suidad y el dinamismo de la convivencia.

Trataremos ahora el tema del dinamismo dentro de la cosmología zubiriana. Para ello, primero, siguiendo a Laín, señalaremos los cinco niveles evolutivos del dinamismo cósmico en Zubiri. El cosmos es en sí mismo dinamismo estructurado y evolutivo, siguiendo su curso cabe destacar estructuras dinámicas que se han dado en él en cinco niveles evolutivos del dinamismo cósmico:

DINAMISMO DE LA VARIACIÓN	DINAMISMO DE LA ALTERACIÓN	DINAMISMO DE LA MISMIIDAD	DINAMISMO DE LA SUIDAD	DINAMISMO DE LA CONVIVENCIA
Movimiento espaciotemporal de las primeras partículas originarias	Toda alteración: <i>Variación</i> (numérica) Génesis: Generante (misma especie) Originante (nueva especie)	Hecho de que una sustancia siga siendo la misma en el tiempo, individual y específicamente. Necesita independencia, control del <b>medio</b> (percepción y prolepsis)	Toda estructura cósmica es de suyo, sólo la humana es suya. El hombre como persona tiene la capacidad de poseerse a si mismo, es suyo. No tiene medio sino <b>“mundo”</b> . Capacidad Proyectar: <b>Libertad</b>	Persona en relación con los demás (Amistad, Amor, Comunidad Personal) Modos de vida colectiva: -lo social -la historia

Como señalábamos más arriba, la idea principal dentro de la cosmología zubiriana retomada por Laín es que el cosmos no está en dinamismo, *es dinamismo*. El

cosmos es dinamismo, porque su constitutiva realidad es un *dar de sí*, un estar siendo lo que efectivamente ya es. Esto nos conduce, a través de la evolución del cosmos que ha consistido en la sucesiva aparición de una serie de dinamismos (variación, alteridad y mismidad), al dinamismo de la suidad (hominización). Mediante este “dinamismo de la suidad” en el que la materia se ha estructurado en “cuerpo humano”, que como toda realidad es *de suyo y da de sí*, pero además, esta es la peculiaridad, es *suyo*. Estudiaremos con cierto detenimiento el *dinamismo de la suidad*, dada su importancia y su relevancia para nuestro tema de investigación puesto que sólo en este dinamismo aparece propiamente **la libertad** como posibilidad de una estructura que se posee y se proyecta hacia el futuro. En este sentido, me atrevo a señalar que el *dinamismo de la suidad* es uno de los fundamentos ontológicos de la idea de libertad de Pedro Laín Entralgo.

Zubiri (sobre todo, en *Estructura dinámica de la realidad*) es el pensador que de modo más convincente, a juicio de Laín, ha ofrecido una visión dinamista, a la vez científica y filosófica, de la realidad del cosmos. Dentro de ese dinamismo, se ubica el dinamismo propio del ser humano: el dinamismo de la suidad. En continuidad con esta línea de pensamiento esbozará Laín su nueva propuesta antropológica como continuación y radicalización de la concepción zubiriana. De este modo, podemos interpretar el hecho de que su obra *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* Laín estudia en un primer momento la posición cosmológica zubiriana desde el concepto de dinamismo, pues lo que se el hombre depende de una manera fundamental (en el sentido filosófico fuerte de “fundamentos”) del dinamismo cósmico y, sobre manera, del dinamismo de la suidad. La antropología necesita del concepto de dinamismo, pues el ser humano como fruto de la evolución del cosmos no sólo tiene sino que es necesariamente dinamismo, en concreto dinamismo de la suidad y de la convivencia.

Dado que tanto el dinamismo de la suidad como el dinamismo de la convivencia son fundamentales tanto para entender la noción de persona como la de libertad, repasaremos con detenimiento el análisis que Laín hace de la concepción zubiriana de tales dinamismos. Dos notas distinguen al ser humano del resto de los animales: la suidad y la convivencia.

a) **El dinamismo de la suidad:** la estructura **moral** del ser humano.

Toda realidad es de suyo, sin embargo el ser humano posee además una peculiaridad: *es suyo*. La nota más radical de la persona es la capacidad para poseerse a si misma. Para explicar esto resulta imprescindible remitirnos al planteamiento de Zubiri en el capítulo dedicado al hombre como realidad moral en *Sobre el hombre*<sup>26</sup>. El ser humano además de notas que posee como substantividad, posee notas por apropiación de posibilidades, está es la peculiaridad del ser humano y el fundamento de su libertad. Realizaremos un análisis en profundidad de este texto de Zubiri, pues esclarece y amplía de manera notoria lo que significa que el ser humano es suyo.

En el capítulo VII de *Sobre el hombre* titulado “El hombre, realidad moral”, nuestro autor desentraña la entraña moral del hombre y, frente a otras posiciones, no pone la génesis de lo moral en la felicidad, ni en la utilidad, ni en el deber, sino en lo psicobiológico. Para ello, compara al hombre con el animal. Por un lado, el animal tiene *ferencias*. El término “ferencia” es sumamente interesante, procede del verbo latino *fero*, ser llevado. Cuando Zubiri dice que el animal tiene *ferencias* quiere decir que el animal no se conduce, no se lleva, le conducen, le llevan (ante todo sus instintos), no tiene auto-dirección, auto-nomía, ni siquiera tiene Mundo, sino sólo medio<sup>27</sup>. Podemos decir que el animal se adapta al medio, se ajusta cual pieza en su rompecabezas, en este sentido es justo, o mejor, está ajustado.

Frente a esa *justeza* animal, el ser humano, al contrario tiene que hacer su *justeza* (*iustum facere*), no tiene respuestas al mundo dadas de antemano. Precisamente esa carencia o **inconclusión** biológica del ser humano es, para Zubiri, el origen de la suidad, entendida como tener que hacerse cargo de la realidad, propia y del mundo y, es el origen también, de la libertad como elección entre posibilidades desde un proyecto. Todo ello se apoya en el hecho de que el ser humano no tiene hecha su *justeza* como el animal al medio, tiene que justificarse. ¿Y por qué esta exótica peculiaridad de lo humano? Porque el ser humano tiene sus *ferencias* biológicamente inconclusas, tiene

---

<sup>26</sup> Zubiri, X *Sobre el hombre (SH)*, Madrid, 1986, Alianza Editorial, Capítulo VII, p.343-440.

<sup>27</sup> Para el animal las cosas sólo existen “ferencialmente” como algo que conduce a una reacción instintiva inmediata. El animal no está abierto al ámbito de las posibilidades imaginativas como el ser humano: “Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ellas; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se funda en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosa sentido” Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia (SE)*, Madrid, 1962, p.105.

que habérselas con lo real, no tiene medio, sino Mundo. Lo biológico nos aboca a ser libres, a tener que hacer nuestro ajuste con el Mundo. Esa es la razón de que brote desde el homínido una nueva estructura que es el cerebro humano (estructura compleja que nos dota de inteligencia) que separa al hombre del animal<sup>28</sup>. El hombre tiene que responder, hacer su justeza, pero no hay un único camino para ello como en el animal, sino que los caminos son infinitos tanto como lo que entra en juego: la posibilidad, que nunca es una, sino muchas.

El ser humano crea la respuesta a una situación de habérselas con la realidad desde las posibilidades. La **libertad** es lo primero y consiste precisamente en que el ser humano tiene necesariamente que “habérselas con la realidad”, tiene que “hacerse cargo” de las cosas. En mi opinión, ya en Zubiri el ser humano no es primariamente “conocedor”, ni tan siquiera “inteligente”, sino que es libre. La libertad hace del ser humano el único “animal metafísico”, el único que posee libertad de tener que enfrentarse necesariamente a la realidad *simpliciter* o “de suyo”. El ser humano no es razón, no es primariamente “racional”, es libertad: es un ser, el único ser, “querente”<sup>29</sup>, que sobrevive queriendo, eligiendo unas posibilidades sobre otras. La posibilidad es irreal hasta que no se demuestra lo contrario: hasta que se realiza. Pero no basta para justificar un acto con decir qué posibilidad ha entrado en juego, tengo que dar razón de mi pre-ferencia, afirma Zubiri. La pre-ferencia no es la ferencia, pues la primera implica una valoración de la situación real y de las posibilidades. Mientras la ferencia es instintiva, la preferencia es axiológica. La incompletud biológica es el origen de la peculiar situación del ser humano en el *Mundo*, nos explica la función del cerebro humano y, a la vez, nos aboca al drama humano de la libertad, de tener que preferir, y de la suidad, porque cuando decides te decides: si decides, dice Zubiri, asesinar por dinero, has preferido una opción entre otras (podías también haber regalado tus bienes y haberte ido de misiones por poner casos extremos), has decidido una opción ajena a ti, pero la has encarnado, te has decidido a ti mismo.

Nos vamos dibujando en el autorretrato de nuestras decisiones, de nuestras preferencias, porque somos irremediabilmente libres, irremediabilmente morales. Es

---

<sup>28</sup> El problema de la antropogénesis lo trabajaremos más adelante.

<sup>29</sup> “Es decir la concepción es una de las maneras con las que se las ingenia la razón para buscar las cosas en su función querente”, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (PFMO), Madrid, 1994.

como una segunda naturaleza (*hiperkeimenon*): tenemos propiedades naturales (el color de los ojos), pero también propiedades por apropiación (por ejemplo, la sabiduría, la valentía). Los animales son a-morales, el ser humano necesariamente, por su incompletud biológica es constitutivamente moral, esto *suyo*, libre. En este sentido zubiriano, el ser humano es estructuralmente moral<sup>30</sup>.

Volviendo a *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida*, ante la *suidad*, Zubiri, en la lectura lainiana<sup>31</sup>, intenta responder tres cuestiones sobre ésta: su origen, su estructura y su capacidad proyectiva.

a) El **Origen** de la estructura cuya nota esencial es la *suidad*: coincidiendo con la paleontología, es la evolución desde el *homo habilis* al actual *homo sapiens sapiens*.

b) En cuanto a la **Estructura** propia del dinamismo de la *suidad*, destaca Zubiri, el papel de la inteligencia como apertura a lo real, como “hacerse cargo de la situación”, que lleva a la conversión del “medio” en Mundo. Esta estructura abierta a lo real nos conduce inexorablemente a la libertad, pues (como ya comentamos en el texto de Zubiri más arriba citado) el ser humano al enfrentarse al Mundo con su inteligencia se abre al campo de las posibilidades que el mismo ha de escoger para hacer su justeza al Mundo, no la tiene hecha de antemano, no es meramente llevado por *ferencias*, sino que no puede sino pre-ferir, hay está el momento de la **libertad** y, precisamente ese tomar posesión de posibilidades elegidas desemboca en la *suidad* o **autoposesión** del ser humano como *suyo*. Esa *suidad* se refleja, a juicio de Laín, no sólo en la estructura abierta de nuestra inteligencia, sino también en la estructura misma de nuestro lenguaje que es fuertemente autoreferencial, cargado de expresiones como “yo”, “me”, “mi”. En conclusión, la estructura propia del **dinamismo de la suidad**, se fundamenta en la inteligencia abierta a la realidad y se hace patente en nuestro lenguaje.

---

<sup>30</sup> A esto llama Aranguren moral como estructura. Aranguren, José Luis L. *Ética*, Madrid, Alianza Universidad, (1ª ed 1979), 2004, p.47-57.

<sup>31</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Novel, Oviedo, 1999, p. 43-44.



c) Sobre la suidad como fundamento<sup>32</sup> de ser uno mismo a través de un **proyecto**. Suidad sería en este sentido sinónimo de persona. La lectura lainiana del proyecto en Zubiri es muy importante para la comprensión de la libertad. El proyecto, fundamento de la libertad, tiene su raíz en la suidad como posibilidad de posesión de lo real como apoderamiento. El apoderamiento consiste en la posibilidad de poseer algo que todavía no es y que se apodera del ser humano a la vez que este se apodera de aquel. El ser humano se da de bruces con un Mundo que es de suyo y ha de ingeniárselas con lo Real mediante la *Inteligencia Sentiente* que le posibilita hacer su justeza al Mundo por medio de imaginar posibilidades posibilitantes, esto es, por medio de su capacidad de proyectar. Al apoderarse de posibilidades, las realiza, les da realidad y con ello se auto-realiza en sus acciones. La suidad es la que posibilita que el ser humano invente proyectos para ser uno mismo de otro modo sin dejar de ser el mismo.

El dinamismo de la suidad rompe así con la noción de sustancia<sup>33</sup> como algo estático que está por debajo y se lanza desde la noción de proyecto y de elección libre de posibilidades hacia un dinamismo de apropiación del ser humano del que no podemos escapar. Siempre estamos escogiendo posibilidades, posponiendo otras, prefiriendo, porque la suidad es dinamismo.

#### b) El dinamismo de la convivencia

La clave de la posición zubiriana es que las personas no son solo algo con lo que yo hago mi vida, son también de algún modo yo mismo de un modo filético (pertenencia a la especie como comunidad biológica) y personal (comunidad personal:

---

<sup>32</sup> “Es lo que llamo tipo de sustantividad abierta. Los actos de estas sustantividades son desde luego abiertos. Pero lo que estoy afirmando aquí es que son abiertas no sólo las actividades, sino la estructura sustantiva misma (...) Por tanto, abierto no es estar abierto a otra realidad; no es un carácter de alteridad. Sino que abierto es estar abierto a su propia realidad en cuanto realidad”. Zubiri, Xavier; *Sobre el hombre* (SH), Madrid, 1984, p. 68.

<sup>33</sup> Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 157-158. Es interesante el comentario acerca de la distinción entre sustancia y sustantividad de Antonio Pintor Ramos en su obra Zubiri (1898-1983), Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p. 41.

entre dos o más personas). Este tema lo ha desarrollado ampliamente Laín en su texto *Sobre la amistad*<sup>34</sup>. Zubiri por su parte destaca tanto lo social como lo histórico en ese dinamismo de la convivencia. En conclusión, el ser humano es un ser que necesita de los otros para hacerse a si mismo y en este sentido es un ser interactivo y convivencial.

### **1.2.1.3. Algunas Cuestiones Fundamentales a la Propuesta cosmológica de Zubiri.**

Una vez estudiada la propuesta cosmológica zubiriana Laín plantea una serie de interrogantes. Se trata de una problematización no como aporía o rechazo sino que, a mi modo de ver, lo que pretende Laín es afinar todavía más los fundamentos filosóficos (cosmológicos) del dinamismo para asentar mejor el edificio antropológico que pretende construir al dar respuesta cabal a la pregunta por *qué es el hombre*.

a) Cosmos como dinamismo, más allá del *subietum*<sup>35</sup>.

En este apartado, nos interesa mostrar de qué manera la concepción cosmológica del dinamismo supera tanto el monismo materialista como el dualismo antropológico al asentar su propia base en el mismo dinamismo y no en una concepción de *subietum* (sustancia). No hay nada por debajo que explique el dinamismo sino que el dinamismo se explica por y desde si mismo.

Como afirmamos más arriba, Laín está preocupado por las relaciones entre ciencia y filosofía. En todo su planteamiento vemos esa constante: buscar puntos de conexión. ¿Por qué? Para lograr con la complementariedad de la ciencia y la filosofía una visión cabal de la realidad, primero del cosmos y después del ser humano. Esa es la razón y no otra de que Laín empiece tratando acerca del dinamismo del cosmos un libro que pretende desvelar en la medida de lo posible científica y filosóficamente el misterio de lo humano. Laín sigue el consejo hegeliano e intenta no caer en la unilateralidad y, como consecuencia, en la abstracción que conduce a un falseamiento de lo real al ofrecer sólo un lado. De ahí, el interés por conectar ciencia y filosofía en el estudio de la

---

<sup>34</sup> Esta obra la trabajaremos más adelante en el capítulo 2 de la Primera Parte de la presente Tesis a raíz de la dimensión fílica de la Antropología de Laín.

<sup>35</sup> Zubiri no pretende eliminar el término sustancia sino tan sólo diferenciarlo del realmente primario y fundamental que es el de sustantividad: “Pero ambos momentos, la sustancialidad y la sustantividad, no son sino eso: momentos (...) Además entre ambos momentos existe una perfecta articulación. La sustantividad es, en efecto, superior a la subjetualidad, precisamente porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual” Zubiri, Xavier; *Sobre la esencia*, Madrid, 1986, p. 158.

realidad humana más allá de los reduccionismos muy en boga en la actualidad (piénsese en los nuevos reduccionismos neurocientíficos que trataremos más adelante).

Heisenberg<sup>36</sup> ante el problema de las partículas últimas elementales (que son materia y onda) no encontraba conceptos en la filosofía y cosmología tradicional. A juicio de Laín, esto es así por el peso de un concepto metafísico latente en todo el pensamiento occidental (ya denunciado por Nietzsche): **el concepto de *subietum***.

La ruptura de este concepto por medio del *dinamismo* hace de la propuesta de Zubiri una respuesta a los retos de la ciencia actual. Frente al **monismo materialista** que afirma que sólo hay materia, ya sea en la forma biológico-molecular o cibernética. Frente al monismo materialista, Laín piensa que esa noción de materia<sup>37</sup> no da razón suficiente de la inteligencia, la libertad, la intimidad y la creatividad del hombre<sup>38</sup>. Tampoco **el dualismo antropológico** parece resolver el problema. El dualismo sea cartesiano o hilemórfico, con su problemática al admitir una entidad misteriosa y no material, que además, actúa sobre lo material (sobre nuestras neuronas, neurotransmisores...) de una manera no menos misteriosa no parece más que, a juicio de Laín, complicar las cosas al duplicarlas recordando el gesto platónico. Veamos brevemente el ejemplo que nos plantea nuestro autor para explicar el dualismo antropológico en conexión con el problema de la **libertad**: para explicar algo tan simple como mover mi brazo el dualista introduce la decisión de algo inmaterial, mi espíritu, que actúa misteriosamente y sin explicación alguna sobre mi cerebro y los músculos de mis brazos<sup>39</sup>.

¿Por qué Laín ante estos problemas decide recurrir a Zubiri? A juicio de Laín, Zubiri con su concepción dinámica de la realidad supone un tercero satisfactorio en la discusión entre el monismo materialista y el dualismo antropológico. El desafío (que ya plantearon otros, por ejemplo Nietzsche) consiste en pensar más allá del sujeto. El

---

<sup>36</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Novel, Oviedo, 1999, p. 37.

<sup>37</sup> Ver la distinción zubiriana entre “materismo” y “materialismo” en *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (1ªed. 1991)

<sup>38</sup> CA, p. 48.

<sup>39</sup> “Yo decido levantar mi brazo derecho con la intención que sea. ¿Qué ha pasado en mí? Sea cartesiano o hilemórfico el dualismo antropológico, la respuesta es la misma: una decisión libre tomada por lo que en mí es alma espiritual, espíritu, actúa sobre el cerebro, los nervios motores y los músculos de mi brazo derecho y produce el movimiento corporal deseado” CA. P. 49.

pensamiento metafísico occidental, señala Laín, ha funcionado *como si* la realidad de todo ente del mundo y de toda acción tuviera necesariamente por debajo un sub-ietum. ¿El dinamismo zubiriano del cosmos no necesitará también de un sujeto al menos envolvente de su evolución? De la respuesta a esta pregunta depende que el planteamiento dinámico zubiriano esté o no en el viejo y obsoleto paradigma de la sustancia. A juicio de Zubiri, la respuesta es no. En palabras del propio Laín:

“El fundamento de la realidad dinámica y evolutiva del cosmos no es otro que su propia dinamicidad”<sup>40</sup>

En *Estructura dinámica de la realidad*<sup>41</sup> Zubiri señala tres notas del Dinamismo: es devenir, es actuación y es algo formalmente constitutivo de la Realidad y consiste en dar de sí. No hay un Dios que mueva el mundo, el mundo no es sustancia, no es pasivo. Lo real es dinámico, aunque esté quieto<sup>42</sup>. El cosmos como dinamismo no es más que un *dar de sí* distintas estructuras a lo largo de su evolución. El cosmos es actividad, dinamismo. Esta tesis está acorde con los descubrimientos de la física actual acerca de la expansión del universo. El cosmos como dinamismo no requiere ningún sujeto para su actividad, porque no es nada distinto de su propio dinamismo:

“Frente al problema de la realidad de las partículas últimamente elementales, Heisenberg pensaba que la cosmología y la ontología tradicional no ofrecen conceptos capaces de resolver razonablemente esa cuestión, y echaba de menos la creación de un inédito y adecuado recurso intelectual. La idea de que la realidad cósmica es, en última instancia su propia actividad, su esencial y radical “estar dando de sí” su esencial y radical dinamismo: ¿podrá ser el recurso deseado? He aquí un tema sugestivo para los filósofos abiertos a lo que enseñan los científicos y para los científicos con voluntad de pensar filosóficamente sobre los problemas que últimamente les plantea su ciencia”<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> CA, p. 51.

<sup>41</sup> Zubiri, Xavier; *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, p. 315-16)

<sup>42</sup> En palabras de Zubiri: “No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma (...) Si la realidad no actúa, no es porque tenga una capacidad que está inutilizada, sino sencillamente porque no tiene en qué actuar. Ahora bien esta es una hipótesis química. La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad”. *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, p. 316.

<sup>43</sup> CA, p 52-53.

A modo de conclusión, afirmamos que la innovación de la concepción zubiriana del cosmos como dinamismo nos conduce a un nuevo modo de pensar más allá de la idea de *sub-ietum* y, además, esta concepción filosófica tiene la virtualidad de estar abierta a lo que la ciencia actual afirma acerca del universo. Una segunda virtualidad es que supera tanto el monismo materialista como el dualismo antropológico:

“Conclusión: ni el monismo materialista al uso, ni el dualismo antropológico, sea cartesiana o hilemórfica su orientación, otorgan a la mente actual una base científica y filosóficamente satisfactoria para entender razonablemente la ineludible realidad de criatura cósmica que posee el ser humano. ¿Existirá un *tertium quid* entre esas dos tesis, las dos irreconciliables entre sí y las dos últimamente insatisfactorias? A mi juicio, tal es la posibilidad ofrecida por la cosmología dinamicista que propone Zubiri: la tajante afirmación de que el universo es primaria y esencialmente dinamismo”<sup>44</sup>

No hay materia y espíritu, al igual que no hay un sujeto que cause la evolución, no hay *subietum* como único agente causal de los cambios de la evolución (vs Aristóteles, Spinoza, Hegel). A juicio de Laín, el concepto de *subietum* es superado por el zubiriano de *respectividad* que trabajaremos a continuación.

b) El Todo del universo como *Natura naturans*: Respectividad y Antropogénesis.

Si el cosmos es dinamismo entonces el Todo es *natura naturans*, naturaleza capaz de engendrar. ¿Qué engendra? *Naturalezas naturadas*, fruto del dinamismo del cosmos como realidad que da de sí como *estructura dinámica de la realidad (natura naturans)*. Este planteamiento nos conduce fundamentalmente a dos problemas principales: el problema de cómo el Todo produce el psiquismo humano (lo responderemos más adelante al hablar de la antropogénesis) y, por otro lado, el espinoso problema de la respectividad.

---

<sup>44</sup> CA. P. 51.

Analizemos ahora el problema de la **respectividad**<sup>45</sup> tal y como Laín lo importa del texto zubiriano *La estructura dinámica del cosmos*: la respectividad es el modo de concebir la relación real y operativa entre las realidades particulares que descubrimos por la observación científica del universo. Laín sintetiza el concepto zubiriano de respectividad en varias tesis:

1. Tanto los átomos que componen una sustantividad como las realidades sustantivas del Universo son dinámicamente respectivos entre sí.
2. La relación talitativa (p.e ser más o menos pesados, calientes, opacos) entre los entes hace del universo Cosmos, mientras que la relación de respectividad entre los entes no por ser tal ente, sino por ser “de suyo” y “dar de sí” da lugar al universo como Mundo. Sólo el hombre vive en el **Cosmos** y en el **Mundo**. Para Zubiri, la respuesta cósmica da lugar al “entorno cósmico”, mientras que la respuesta biológica da lugar al “medio” de los seres vivos: “Pero ni medio ni entorno son formalmente el mundo, mundo repito, es la respectividad de lo real en su formalidad de realidad”<sup>46</sup>.
3. El conjunto en respectividad de todas las cosas reales constituye la unidad del universo. Éste es *natura naturans*, esto es, posee virtualidad causal y naturante (creadora, efectora) en tanto que compuesta de partes cooperantes en respectividad.
4. La respectividad del dinamismo del cosmos es al vez interna (entre las partes de cada estructura) y externa (entre las distintas estructuras). A mi modo de ver, esta concepción supera la problemática partes-todo, forma-función en una nueva noción de estructura
5. Las partes de lo real-cósmico (en su respectividad) se caracterizan por un “estar hacia”, pues la actividad de las sustantividades es “dar de sí”, que consiste en estar siendo y a la vez produciendo algo distinto. La evolución del cosmos es ese “estar hacia.”
6. La respectividad es siempre accional y activa por sí misma, no depende de algo externo a ella. Con todo, la respectividad admite grados según el dinamismo de que tratemos (variación, génesis innovador...).

Para Zubiri lo real es siempre “respectividad constituyente” o “apertura”. En este sentido, lo Real es dinamismo en tanto que lo real es suidad. Por eso, afirma: “Toda

---

<sup>45</sup> CA, p. 55-56.

<sup>46</sup> Zubiri, Xavier; *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 427-428.

cosa real está constituida en apertura hacia sí misma. Y su constitutiva suidad es justo el resultado radical de la respectividad”<sup>47</sup>.

Pasemos ahora a estudiar **el enigma de la antropogénesis**. Las cuestiones anterior acerca de la posición zubiriana eran cosmológicas, ahora vamos a acercarnos a cuestiones que surgen al hilo del concepto de dinamismo pero que son de carácter más antropológico: ¿Por qué surge el ser humano en el curso de la evolución? ¿Cuál es la razón del surgimiento de la inteligencia humana en el dinamismo del cosmos? Laín insiste en mostrar cierta evolución que podemos observar ante este problema en la obra de Zubiri. La respuesta de Zubiri a estos interrogantes evoluciona de la causa exigitiva (entroncada con el hilemorfismo y la antropología cristiana) a la efectora. La causa exigitiva consiste en que el ser humano hubo de hacerse cargo de la situación y salir de ella para subsistir. Pero en la antropología zubiriana, como señala Laín, hay un cambio al concebir la causalidad en cuya virtud surge las estructuras nuevas, no como meramente exigitiva, sino como efectora. Zubiri completa su concepción de la causa exigitiva con la de la causa efectora: el Todo de universo es el que produce el psiquismo humano.

La causalidad del Todo es intrínseca, porque es la propia realidad del Todo la que en su respectividad hace surgir la inteligencia, esto es, la respectividad en apertura, que es la propia de la esencia abierta que es el hombre. Esto nos lleva a un punto fundamental en la antropología zubiriana: **el ser humano como esencia abierta**. ¿Qué diferencia hay entre el animal como esencia cerrada y el ser humano como esencia abierta? La diferencia entre el animal<sup>48</sup> y el ser humano es que el animal es una estructura cerrada dentro del medio estimulante, mientras que el ser humano está abierto al mundo en tanto que realidad. Esta diferencia es estrictamente la que existe entre el dinamismo de la mismidad y el de la suidad<sup>49</sup>. Así surge la inteligencia humana: en el tránsito del medio al Mundo. Esto lleva a una serie de interrogantes<sup>50</sup> que se plantea Laín: ¿Quién exige: el cerebro hiperformalizado o el organismo a que ese cerebro

<sup>47</sup> Zubiri, Xavier; *Respectividad de lo real*, en Varios, *Realitas III-IV* (Madrid, 1979), p. 32.

<sup>48</sup> La conducta animal es analizada en profundidad en Ver la distinción zubiriana entre “materismo” y “materialismo”, CA, pags. 166-171.

<sup>49</sup> Toda cosa real en cuanto tal es “de suyo” (mismidad) pero sólo el ser humano es “suyo” en el sentido zubiriano de “tipo de sustantividad abierta”: “No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo. Solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son suyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona”. Zubiri, Xavier; *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, p. 207.

<sup>50</sup> CA, p. 58.

pertenece?, ¿Quién ha de satisfacer esa exigencia: el organismo o algo externo a él y superior?

La formalización animal se transforma en **hiperformalización** en el caso del ser humano, esto supone una novedad estructural, de modo que la inteligencia humana, el cerebro hiperformalizado constituyen un novo en la evolución, pero la causa no es externa a ese proceso, sino que pertenece al dinamismo del cosmos. La hiperformalización se muestra en el símbolo en el que un mismo objeto o sonido adquiere multitud de significaciones, mientras que el precepto es unívoco.

Para Zubiri, la hiperformalización es una innovación propia del dinamismo de la suidad: "... pero llega un punto en que esa formalización sube de grado y se convierte en hiperformalización. Esto sucede cuando en un animal la formalización alcanza un grado tal, que el elenco de respuestas que suscita en una acción no está asegurado por las propias estructuras del animal; no garantizan la adecuación de la respuesta. En este caso el hombre, animal hiperformalizado, ejecuta una operación muy trivial y muy elemental pero en la cual hay sin embargo una innovación fabulosa en el universo, que es precisamente: hacerse cargo de la realidad. La hiperformalización constituya precisamente al animal que se hace cargo de la realidad, de modo que pueda continuar la estabilidad de la especie"<sup>51</sup>

FORMALIZACIÓN ANIMAL		
CANGREJO <sup>52</sup>	PERRO	CHIMPANCÉ KÖHLER
Sólo capta su presa si está sobre la roca en vive.	Capta la presa en cualquier posición	Capaz de empalma dos cañas para alcanzar un plátano
HIPERFORMALIZACIÓN		
HOMINIDO PREHUMANO		SER HUMANO
<i>PERCEPTO</i>		<i>SIMBOLIZACIÓN</i>

<sup>51</sup> Zubiri, Xavier; *Estructura dinámica de la realidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p.205.

<sup>52</sup> También en *IH* tomará Laín el ejemplo del cangrejo que es el mismo de Zubiri. El *Umweltem* (mundo circundante) consiste en la presa cuando se halla en la superficie de la roca, más no cuando pende de un hilo por ejemplo.



El problema filosófico es que si la inteligencia humana no es reductible a la animal (capacidad operativa del organismo animal) entonces necesitamos una causa efectora por la que el *Australopithecus* se transforme evolutivamente en género Homo. Resulta interesante ahora para cerrar este apartado plantear un problema enigmático que está en el trasfondo de la hominización: ¿Cómo puede la materia dar de sí el ser humano como realidad que entiende sentientemente? La primera matización que hemos de realizar para entender el interrogante es la noción de **materia** que manejamos. Más adelante trataremos el concepto de materia, por ahora dejaremos este interrogante abierto y simplemente señalamos el interés de ciertas nociones zubirianas como la de *brotar desde* y elevación quedando la génesis humana como fruto de un proceso cósmico en el que la materia por elevación da de sí lo que desde sí misma no podría hacer. De este modo, el hombre es materia, pero no en el sentido fisicalista del término, sino, como afirma Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad* “materia elevada”.

### 1.2.2. El concepto de Psique.

En *ACP* Laín realiza una revisión histórica de las distintas concepciones de alma llegando al presente donde dedica un capítulo a estudiar la idea de alma en Zubiri. En las páginas iniciales Laín trata de sintetizar la aportación filosófica de Zubiri y ubica el problema del hombre en un lugar extraordinariamente privilegiado. A su entender, sorprendentemente en los cimientos del sistema filosófico zubiriano que consiste en “una metafísica en sentido estricto” no está el ser, ni la esencia, sino la “impresión primordial de realidad”<sup>53</sup> que es, precisamente, el acto que de modo más esencial constituye al hombre. El sistema metafísico zubiriano se fundamenta en el ser humano como inteligencia sentiente, único ser abierto a la realidad. Los momentos ontológicos y cosmológicos vendrán después y siempre partiendo del fundamento básico que es la inteligencia, porque es la vía de acceso a la realidad y su esencia (segundo “empeño”, por emplear la terminología lainiana) o el dinamismo del cosmos (tercer “empeño”).

Esta manera de entender el sistema filosófico zubiriano por parte de Laín, nos lleva a la necesidad de estudiar en un primer momento su concepción del hombre y

---

<sup>53</sup> “Esta adscripción de las nociones de talidad y transcendentalidad al dominio de la impresión de realidad, a la aprensión primordial, revela claramente la base noológica de la metafísica zubiriana, que no pretende ser un saber sobre lo trascendente a la aprehensión impresiva; realidad que aparece con estructura trascendental” Cfr. Ferraz Fayos, A., *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, n. 49, Madrid, 1995, pp. 148-149.

dentro de ella su concepción del alma. Zubiri jamás gusto de emplear términos como espíritu (demasiado vago) o alma (demasiado gastado y lleno de connotación de difícil justificación como la de una entidad dentro del cuerpo). Por estas razones, prefirió emplear el término griego originario: psique. De manera que el primer problema para hablar del alma en Zubiri es que no hay tal concepción propiamente dicha. El segundo problema es que la concepción del hombre en Zubiri sufrió una fuerte y constante evolución de manera es difícil encontrar una concepción definitiva. Por ello, Laín afirma explícitamente que se centrará en el “último Zubiri”.

Laín selecciona cuatro conceptos zubirianos fundamentales, pero, dado que más adelante profundizaremos en ellos sobre todo a raíz del concepto de dinamismo, me limito a señalar someramente su significado. El ser humano como cualquier ser no puede ser definido en términos estáticos de sustancia, sino en los términos dinámicos de la sustantividad, como conjunto unitario, clausurado y cíclico de notas que lo constituyen. En la sustantividad no hay meramente adición de partes sino estructura, al poseer notas no meramente aditivas sino sistemáticas. Además esa estructura de la realidad es dinámica porque constantemente “da de sí”. Ese dinamismo del universo ha “dado de sí” diversas configuraciones entre ellas el ser humano como dinamismo de la santidad y dinamismo de la convivencia<sup>54</sup>.

En conclusión y tratando de responder a la pregunta ¿qué es el alma? desde Laín y una vez desechadas las explicaciones materialistas y reduccionistas del conductismo y la neurofisiología, el alma, para nuestro autor, sería no una entidad metafísica existente por debajo de los fenómenos observables en la conducta del ser humano, sino tan sólo el nombre del conjunto de manifestaciones de la vida humana vinculadas al cuerpo, ante todo al cerebro. Zubiri, como veremos, en mayor o menor medida seguirá manteniendo el término alma, pero Laín rompe con dicho término pues a su entender el ser humano es cuerpo y todo lo que llamamos yo entra dentro de la categoría de cuerpo<sup>55</sup>. Ante la psique podemos plantear, a mi entender, dos grandes cuestiones: qué es la psique y de dónde viene. Empezaremos por el segundo problema de la psique: el de su origen tanto en la evolución de las especies como en la evolución intrauterina que precede al

---

<sup>54</sup> Ambos se estudiaron con detenimiento en el apartado (1.2.1.2) sobre el dinamismo.

<sup>55</sup> La compatibilidad o integración de este monismo lainiano con las creencias cristianas es estudiado en detenimiento en el artículo de Jorge M. Ayala, “El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *The Xavier Zubiri Review*, Volumen 1, 1998, pp. 49-56.

nacimiento. Se trata de la filogénesis y la ontogénesis como camino hacia el ser humano.

### 1.2.2.1. Filogénesis

Ante el problema de cómo el ser humano llega a ser ser humano tenemos dos caminos de explicación: la filogénesis (que consiste en tratar de explicar cómo la materia ha llegado a hominizarse dando el hombre como especie) y la ontogénesis (cómo y en qué momento, la unión de dos células lleva al ser humano). Ambos problemas son trabajados en distintos lugares de la obra de Laín<sup>56</sup>, por ello, dada su relevancia creemos conveniente señalar los aspectos fundamentales de ambos aunque no formen parte del tema principal de nuestra investigación.

La filogénesis es un problema antropológico importante tanto para la ciencia como para la filosofía. En este caso, como es característica en Laín, se trata de conjugar interdisciplinariamente las distintas perspectivas para dar luz a un terreno tan importante y misterioso como el de dónde venimos como especie. Zubiri, tal y como señala Laín, acepta la tesis evolucionista según la cuál la especie humana procede de los póngidos (orangután, gorila, chimpancé) a partir de la aparición de los australopitecinos y, finalmente, por adaptación de algunos de ellos a la sabana (dónde no hay árboles y lo importante es huir corriendo o defenderse fabricando herramientas con la mano) surgirá el género homo. La tesis de Zubiri, a partir de aquí, afirma que no hay varias especies de homo, sino mutaciones de una misma especie o evolución intraespecífica del *homo habilis* al *homo erectus*, de éste al *sapiens* y de *sapiens* al *sapiens sapiens*. Lo que hace una única especie a esos tipos tan distintos de *homo* es que en todos ellos se da de una u otra forma eso que para Zubiri será la nota fundamental de la humanidad: la inteligencia sentiente.

El problema fundamental con profundas implicaciones filosóficas y antropológicas, a juicio de Zubiri, justo en el paso del australopiteco al *homo habilis*. Este es el problema de la frontera entre lo animal y lo humano, entre la mera relación instintiva con el medio y la relación proyectiva desde una inteligencia sentiente frente a un mundo. En términos zubirianos: cómo la materia ha dado de sí en su dinamismo

---

<sup>56</sup> Entre otros lugares, destacamos por su amplio tratamiento de la cuestión: CA, IH, QH.

evolutivo eso que llamamos psique y que comúnmente contraponemos a la materia. Ahora estamos en condiciones de entender la magnitud del problema de la filogénesis y su interés para una investigación seria de la antropología en Laín.

La primera respuesta de Zubiri, a juicio de Laín, es el paso de la formalización animal a la **hiperformalización**. Todos los animales tienen una relación con el medio de formalización según la cuál en mayor o menor medida tiene la capacidad de percibir estímulos y responder instintivamente a ellos. Cuando el australopiteco por su desarrollo cerebral llegó un momento en que su capacidad de formalización de estímulos era tan grande que necesitaba algo más, hacerse cargo de la situación, entonces paso de “vivir rodeado de estímulos” a “vivir abierto a realidades”. Aquí se inicia la aventura de ser hombre. En nuestra investigación nos interesa dejar bien estudiado este momento porque en el problema de la filogénesis encontramos no sólo del hombre, sino de la libertad, tema principal de nuestra investigación, pues como veremos con detalle más adelante, es precisamente esa situación de inconclusión y de falta de referencias o respuestas instintivas al medio, lo que da cancha a las posibilidades y a tener necesariamente que decidir entre ellas. En otras palabras, esa inconclusión biológica, ese tener que hacerse cargo de la realidad es la cuna antropológica de la libertad.

En un principio, Laín se refiere ante todo a *Sobre la esencia*, Zubiri piensa que ese tránsito de la formalización a la hiperformalización está regido por la “causalidad exigitiva”. En *Estructura dinámica de la realidad* matiza esa tesis y sustituye la causalidad exigitiva meramente adicional y desde fuera, por la “causalidad efectiva” que intrínseca y actuaría desde dentro del Todo que es la naturaleza como *natura naturans*. En mi opinión, estas afirmaciones no son sino corolarios del axioma el universo es dinamismo, no tiene dinamismo sino es dinamismo en sí mismo. De ello se sigue que la causalidad en el universo no puede ser exigitiva ni externa sino interna. Esta causalidad recibe el nombre de *efectiva* en Zubiri.

La tesis del último Zubiri acerca del problema se encuentra en el texto *La génesis de la realidad humana* donde además de abandonar la hipótesis de la causa exigitiva nos desvela, en la medida de lo posible, el mecanismo por el que la materia pasó del animal a un nivel estructural inédito y distinto: la elevación y el brotar desde.

Este concepto es, a mi juicio, de los más complejos de Zubiri. El problema fundamental es saber qué es lo que da ese “empujón” a la materia del austrolopiteco mutante para que se eleve en ser humano o materia elevada. No es la materia en sí de ese mutante la que da lo que he llamado “empujón”, no es ella misma la que hace lo que por si misma no puede hacer (esto es, la psique). Es el dinamismo universal del cosmos, el mismo que originó la vida y los primeros organismos unicelulares, el que *hace hacer* a la materia lo que por si misma no podría a no ser que el dinamismo del Todo como *natura naturans* actuase. El ser humano es una posibilidad de la materia que se torna por el dinamismo del universo materia elevada. Pero podemos seguir preguntando en qué consiste esa materia elevada que es capaz de inteligir. Laín toma como desafío las palabras antológicas de Zubiri: “la materia no inteligir, pero hace inteligir materialmente”. Aquí no nos desvela en que sentido cree que es capaz de radicalizar este planteamiento antropológico zubiriano, en otros lugares lo hará y lo estudiaremos, pero me atrevo a apuntar que esa radicalización tiene que ver con su peculiar concepción de la relación entre alma y cuerpo y su afirmación de que el ser humano es cuerpo. Laín cierra este apartado con una pregunta propia del hombre de ciencias que era ante ese tránsito del animal al hombre: “¿Cómo? Habrá que seguir pensando” A mi entender, este cierre inquisitivo significa que Laín considera una gran aportación la respuesta zubiriana de la elevación gracias al dinamismo del Todo, pero que por otra parte, su afán de saber quiere más, quiere conocer en qué consiste y cómo actúa ese enigmático dinamismo. A juicio de Laín, Zubiri no logró una idea de hombre cerrada, sino que fue siempre “asignatura pendiente”. En mi opinión, también Laín, pese a sus grandes aportaciones interdisciplinarias desde su magistral saber humanista, murió sin una idea del hombre conclusa sobre la que no se pudiera seguir construyendo e investigando. La complejidad del tema lleva en sí su necesario y atrayente carácter de abertura.

### 1.2.2.2. Ontogénesis

En Zubiri, el problema de la ontogénesis es un problema espinoso y que no queda resuelto ni tan siquiera por el último Zubiri<sup>57</sup>. Esa es la opinión de Laín y da razón de ella amparándose en las tesis acerca del tema en *La génesis del hombre* de 1983 como por las notas manuscritas del mismo Zubiri a margen de texto. En el texto y

---

<sup>57</sup> “Es evidente que, para el último Zubiri, el problema de la hominización no estaba *zubirianamente* resuelto”.CAP, p. 137.

las notas al margen aparecen las tres grandes cuestiones zubirianas ante el problema de la ontogénesis: 1. ¿Es realmente persona el cigoto? A lo que responde desde la actualización de la teoría del acto y la potencia aristotélica, apoyándose en la distinción original que establece entre personidad y personalidad. De manera que para Zubiri el cigoto es persona, pero lo es de una manera peculiar: la personidad. A juicio de Laín, Zubiri no aclara lo suficiente este concepto<sup>58</sup>. 2. ¿Cómo el cigoto es hombre? La respuesta de Zubiri es que en la célula germinal se da ya la psique formando el embrión un sistema psicosomático. Esto sucede en virtud de un “brotar desde” y por “elevación”. 3. ¿Cuándo? En una nota al pie en los últimos meses de su vida Zubiri añadió “Pero ¿cuándo?” refiriéndose al momento en el que se produce la hominización. Laín y otros<sup>59</sup> se han esforzado por responder con rigor a tan espinosa pregunta.

### 1.2.2.3. La concepción zubiriana del ser humano

En *ACP* Laín sintetiza dicha concepción en cuatro puntos fundamentales. El primero es la concepción filosófica de la **materia**. Laín aporta a la concepción filosófica zubiriana de materia una actualización y una puesta en conexión con las corrientes científicas actuales como la física cuántica y la astrofísica<sup>60</sup>. La noción de materia es fundamental tanto en la antropología zubiriana como en la lainiana porque el ser humano es primariamente materia. Zubiri con el concepto de dinamismo proporcionó a Laín una visión genealógica del ser humano, por esta razón muchos de los primeros capítulos de los libros<sup>61</sup> de Laín acerca de antropología tratan acerca de la materia y el dinamismo. La materia consiste ante todo en un *dar de sí* que ha pasado por distintos niveles evolutivos desde las partículas elementales hasta la vida orgánica y el cuerpo humano. Éste último supone un nivel nuevo dentro de la materia porque por elevación la materia da de sí la conciencia en el nuevo animal de realidades. Zubiri concibe el

---

<sup>58</sup> Señala Laín que Zubiri tras afirmar que lo que se concibe en la concepción es un hombre pregunta a margen de página “la célula germinal, ¿es hombre?”. A juicio de Laín, si Zubiri hubiera profundizado en esta línea sin duda hubiera desarrollado más el concepto de personidad: “¿Qué modo de realidad tiene la personidad, para que el cigoto y el embrión la posean?” Laín Entralgo, Pedro. *CAP*, p. 137.

<sup>59</sup> En el actual debate bioética abierto en nuestra sociedad en cuanto a este problema podemos señalar algunos nombres destacados en este terreno: Carlos Alonso Bedate, Diego Gracia, Juan Ramón Lacadena.

<sup>60</sup> En *Cuerpo y Alma* (1991) en el Capítulo 1 “Sobre la materia”, realiza una fascinante incursión en el problema de la materia y muestra la compatibilidad entre la posición zubiriana y los últimos avances de la física actual. Este nos sino otro ejemplo de la genial habilidad de Laín para la armonización de planteamientos filosóficos y científicos a la manera humanista.

<sup>61</sup> Claro ejemplo de ello son los textos: *Cuerpo y Alma* (1991), *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1999).

cuerpo humano como soma, más adelante señalaremos la visión de Laín sobre el soma zubiriano.

El segundo de los conceptos es el de **Sustantividad y Estructura**<sup>62</sup> del cuerpo humano. Por sustantividad humano entiende Zubiri dos subsistemas de notas interrelacionados, uno de notas corporales y otro de notas psíquicas. Hay interrelación pero no reducción de ninguno de los dos al otro. Nos permitimos aquí una cita de Jesús Conill, que nos aclara este complejo tema metafísico: “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”<sup>63</sup>.

El **tercer concepto** es el de paso del organismo animal al humano o lo que hemos llamado más arriba **hominización** de la materia con sus dos vertientes la filogénesis (paso del animal al ser humano) y la ontogénesis (hominización de la materia germinal). Zubiri aplico genialmente dos conceptos: elevación y el de brotar desde. Desde la célula germinal en un caso y desde el animal (australopithecus) en otro pasamos a un estadio de la materia en el que ésta en su dar de sí se eleva hasta el ser humano que es materia elevada. Lo más interesante del planteamiento de Zubiri tan y como lo narra Laín es que esa elevación le viene a la materia desde fuera (ni desde un nous poietikós ni desde un Dios que infunde el alma espiritual) sino desde sí misma en un caso desde la célula germinal y el otro desde el australopithecus mutante. ¿En virtud

---

<sup>62</sup> Cuando tratemos el concepto zubiriano de dinamismo entraremos en detalle con ambos conceptos.

<sup>63</sup> Conill Sancho, Jesús; *Opus cit.* Página 6, punto 3 *Lo decisivo de la nueva antropología: la noción de realidad.*

de qué la materia da de sí en ese brotar desde o elevación? La materia es en este sentido *natura naturans*, porque es el Todo del universo el que unitariamente actúa desde una única sustantividad que es, en terminología de Zubiri, “una especie de melodía dinámica” con una manifestación plural en su *dýnamis* propia, pero con un irreductible unidad en tanto sustantividad.

El cuarto concepto de la antropología de Zubiri es titulado por Laín “la intimidad filosófica del último Zubiri”. El concepto fundamental es el de la muerte del ser humano. En este sentido, Laín se remite a Ignacio Ellacuría<sup>64</sup> para explicar la evolución del pensamiento de Zubiri en cuanto a la muerte del ser humano. Hasta 1973 sostenía que la muerte consistía en que al cuerpo se le va el alma, pero a partir de ese momento y al final de su vida acabó pensando que la psique es por naturaleza mortal, de modo que en la muerte acaba el hombre del todo. Por otro lado, como creyente y teólogo creía en la resurrección cristiana de todo el hombre. Curiosamente Laín refleja estos mismos aspectos incluso en la estructura de sus libros en los que trata al final de cuestiones últimas cercanas a la religión y lo trascendente, aunque todo el libro se ubique dentro de lo que nuestro autor llamaba lo penúltimo<sup>65</sup>.

#### **1.2.2.4. Conclusión**

Para cerrar este apartado, recogemos los aspectos más relevantes y las objeciones de Laín a los planteamientos zubiriano. Insistamos de nuevo en la tesis de Zubiri según la cual la psique no es el alma, ni es una sustancia (anticartesianismo), es un sistema de notas psíquicas interrelacionado, pero distinto (“irreductible”) del cuerpo, conjunto de notas físico-químicas. A juicio de Laín, si radicalizamos la concepción zubiriana del cuerpo como soma, esa irreductibilidad se diluye. Por otra parte, a Laín le resulta sumamente enigmático e infundado el hecho de que si tan irreductible es la psique al cuerpo. ¿Por qué mueren a la vez? Si la psique no es alma ni es cuerpo, ¿cuál es la realidad propia de la psique?<sup>66</sup> Si la psique no es materia, ¿qué es? Y si la psique es materia, ¿en qué sentido lo es? Finalmente y siguiendo esta línea llegamos a la necesidad de estudio de una noción clave: la materia. La concepción de Zubiri del Cosmos exige un estudio de la noción de materia para responder en qué sentido es o no

<sup>64</sup> Cita un texto de la “Presentación” de Ignacio Ellacuría al libro *Qué es el hombre* de Xavier Zubiri.

<sup>65</sup> En numerosas ocasiones trataremos esa fundamental distinción lainiana.

<sup>66</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Opus cit*, p. 140.



es material el Cosmos y cualquiera de las manifestaciones de su dinamismo, incluido el hombre entero también su psique. Ese estudio nos llevaría inexorablemente a profundizar más en el concepto de elevación para entender cómo y porqué la materia ha dado de sí al ser humano y con él la psique.

En conclusión, podemos afirmar que la metafísica de Zubiri es referencia fundamental en todos los planteamientos lainianos acerca del ser humano, pero que por otra parte Zubiri es para Laín una fuente de nuevas preguntas. En este sentido, se trata de avanzar<sup>67</sup> desde ellas dando continuidad a un pensamiento abierto a la complejidad de lo real y la necesaria interdisciplinariedad y continuidad. En conexión con la concepción de psique en Zubiri debemos analizar ahora el papel del cerebro en conexión con la psique<sup>68</sup>. Para ello, Laín nos remite al Capítulo noveno de *Sobre el hombre* de Zubiri, en el que en su opinión Zubiri revisa su hilemorfismo juvenil sin superar el dualismo psique-cuerpo, pues mantendrá la irreductibilidad entre ambos, pese a su necesaria unidad. El cerebro humano ha llevado por su hiperformalización del campo perceptivo a una experiencia nueva que consiste en que el ser humano tiene que “hacerse cargo de su situación”, enfrentar a la realidad eligiendo entre posibilidades y decidiendo cuál de ellas encarnará. En una palabra, por el cerebro el ser humano tiene que inteligir y querer, pero ¿quién intelige y quiere?

A juicio de Zubiri, es la psique que actúa en coordinación con el cerebro pero éste es algo distinto de aquella. Por otra parte, como dijimos más arriba citando a I. Ellacuría el “último Zubiri” reconoció en conversaciones privadas que la psique es mortal. Laín señala que hay que entender que estas afirmaciones llegaron “a medida que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia”<sup>69</sup>. El desarrollo de estos planteamientos dan lugar a las tesis antropológicas lainianas, que no son sino una continuación natural de los pensamientos zubirianos expuestos en *Estructura dinámica de la realidad*. En este sentido, Laín tomará esa idea de mortalidad de la psique para

---

<sup>67</sup> “Basado en su metafísica –tan profunda, tan ajustada a lo que para la mente humana es la realidad, tan convincente y fecunda, si uno se toma la molestia de leerla con seriedad-, Zubiri creó una cosmología y una antropología científica y filosóficamente superiores a las de Bergson y Teilhard de Chardin, y explícitamente deseó que desde ellas se avanzase. Dentro y fuera de España, eso intentamos hacer unas cuantas personas, y en esa dirección trata de moverse la segunda parte de este libro” Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed. 1995).

<sup>68</sup> Cfr. Laín Entralgo, Pedro, *Alma, cuerpo y persona (ACP)*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed. 1995), p. 263-264.

<sup>69</sup> *ACP*. p. 264.

concluir su necesaria materialidad y explicar en qué sentido el ser humano es cuerpo estructurado dinámicamente desde unas notas más preponderantemente psíquicas (pero con asiento neurofisiológico<sup>70</sup>) y otras más preponderantemente orgánicas (con asiento fisiológico).

Podemos cerrar este apartado adentrándonos en la clásica concepción del ser humano zubiriana y que tanto ha marcado a Laín. Me refiero a su concepción del hombre como agente, actor y autor de su conducta. El agente de la conducta del hombre, en esta tesitura, sería el cerebro, en este sentido toda descripción de la conducta del hombre, todo intento de decir cómo es remite al cerebro y su neurofisiología. También es el cerebro en este sentido el que nos posibilita ser actores de nuestra propia vida, poder actuar. Pero, esta es la pregunta crucial, “¿puede decirse que el cerebro es el autor de la conducta humana, el órgano que la inventa, la decide y en la medida de lo posible la hace?”<sup>71</sup>.

Vimos cómo en Zubiri ante este problema percibíamos una evolución desde su hilemorfismo juvenil hasta posiciones al final de su vida que consideraban la psique mortal. Con todo, en Zubiri la psique y el cuerpo son irreductibles, aunque a juicio de Laín faltaría explicar en qué consiste metafísicamente ese ser del alma. En su opinión<sup>72</sup>, la sustantividad humana es una estructura dinámica unitaria en la que la psique sólo puede ser diferenciada en el orden “metódico” de análisis sin tener un referente “últimamente real”, porque el único ente real es la estructura dinámica del hombre que es una y es corporal, de manera que todos los actos del hombre son corporales, ya sean estos preponderantemente psíquicos (como pensar) o preponderantemente orgánicos (como la digestión). Esta va a ser la tesis antropológica fundamental de Pedro Laín Entralgo, porque considera que este es el camino para avanzar en la senda iniciada por Zubiri. Me permito citar por su pertinencia en este aspecto un breve párrafo introductorio de *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*:

“El título y el subtítulo del libro expresan, muy concisamente, el propósito de que ha surgido: mostrar con documentación y rigor que las actividades tradicionalmente atribuidas al alma pueden ser razonablemente referidas a la estructura dinámica del cuerpo. Pretensión que, como antes he dicho, tuvo

<sup>70</sup> En este sentido deben leerse, a mi juicio, las páginas ulteriores en las que Laín apoya su tesis con la Neurobiología de Frank Benson. *Neurology of Thinking* Oxford University Press, 1994.

<sup>71</sup> *ACP*, p. 173.

<sup>72</sup> *ACP*, p. 174-175.

su origen en ciertas tesis antropológicas de Zubiri latentes en *Sobre la esencia* y progresivamente esbozadas luego en dos de sus libros póstumos, *Sobre el hombre* y *Estructura dinámica de la realidad*. En todo momento, que mi reflexión no fuera indigna de la preclara estirpe de su título y subtítulo”<sup>73</sup>

Zubiri es claro antecedente tanto en el contenido como en el título de esta obra *Estructura dinámica del cuerpo humano* que no pretende ser sino una continuación o aplicación<sup>74</sup> antropológica de la obra zubiriana *Estructura dinámica de la realidad*. En vista de tan clara presentación en palabras del mismo Laín acerca de su entronque con la filosofía zubiriana rastreadremos esa influencia en algunos conceptos.

### 1.2.3. El cuerpo como “soma”

#### 1.2.3.1. El cuerpo como “soma” en *Sobre el hombre*<sup>75</sup> de Xavier Zubiri.

Hemos escogido esta obra primero por su importancia capital en el conjunto de las obras de Zubiri y segundo por ser una obra en la que aparece reiteradas veces el tema del cuerpo entendido en clave zubiriana como “soma”. Zubiri, para explicar el concepto de cuerpo, va a tomar una expresión cotidiana del lenguaje y va a trabajar sobre ella<sup>76</sup>, la expresión es “tomar cuerpo”. Cuando decimos que algo ha tomado cuerpo queremos decir que ha tomado actualidad en el sentido de presencialidad física. En este sentido, el cuerpo es, señala Zubiri<sup>77</sup>, actualidad de presencialidad física, actualidad del sistema en cuanto sistema. Tomar cuerpo significa tener actualidad. No estamos hablando del cuerpo como distinto de la psique, sino de la sustantividad psico-orgánica que toma cuerpo como actualidad de presencia física del conjunto unitario y primario de sus notas. Otra denominación usada por Zubiri es *momento de corporeidad*. La actualidad funda la expresividad en el sentido de lo “expreso” de toda persona, en el sentido de *persona expresa*.

---

<sup>73</sup> Laín Entralgo, Pedro. *CA*, p. 38.

<sup>74</sup> A Laín le gusta emplear el término radicalización de la antropología zubiriana, lo comentaremos en su momento oportuno en esta investigación.

<sup>75</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre (SH)*, Alianza editorial, Madrid, 1986.

<sup>76</sup> Recordemos que éste es un método muy usado por Zubiri, por ejemplo, podemos destacar el uso que hace de la expresión *dar de sí* que el utiliza para caracterizar la realidad y don Pedro Laín retoma para explicar el dinamismo cósmico.

<sup>77</sup> Zubiri, X. *SH*. p. 62.

El *Soma* es la actualización y la presencialidad física de todas las actividades intelectivas, éticas, estéticas y sociales en que la condición humana del cuerpo se realiza. Entre ella, por nuestro tema de investigación (la libertad), nos interesa destacar la actualización del soma del modo ético de habérselas con la realidad en tanto que animal moral (responsable, al que se le atribuye por ello moralidad) y en tanto que inscrito en situaciones éticas. La ética se inscribe también en la antropología, pues sólo el peculiar animal humano tiene que habérselas con la realidad y para ello toma decisiones con implicaciones morales y va dibujando su propio carácter. Por ello, el dinamismo de la suidad es dinamismo de la personalización por apropiación, pues apropiándose de posibilidades el ser humano se abre a su condición de persona personalizándose y adquiriendo carácter y personalidad<sup>78</sup>. Por la personalidad el ser humano pese a ser el mismo nunca es lo mismo, su personalidad va configurándose y va cambiando.

Este tema de la personalidad en relación con el “soma” se conecta directamente con nuestro tema de tesis. Esa conquista de la personalidad propia del ser humano en el transcurso de su vida mediante el desarrollo de sus posibilidades es fruto de la esencial condición corpórea del ser humano y de la libertad. Ejercer la libertad es elegir una posibilidad entre las múltiples elegibles. Seleccionamos la posibilidad desde nuestra inteligencia sentiente y hemos de justificar nuestra elección, eso nos hace ser animales peculiares, animales morales. Por ello, decía **Aranguren**, la amoralidad es un concepto vacío. El ser humano es un animal moral que tiene que habérselas con la realidad desde la libertad escogiendo posibilidades y justificando sus elecciones. Como *Soma* abierto al Mundo (no ya al medio) el ser humano es necesariamente libre.

La corporeidad es un carácter de la **sustantividad** entera. La psique no es algo distinto y trascendente al cuerpo, la psique no es siquiera algo que tiene el cuerpo, el “de” no es posesivo, no es tener, sino que se trata de un sistema unitario entendido como “corporeidad”. La corporeidad es el tercer momento de los momentos estructurales del

---

<sup>78</sup> Podemos definir la personalidad como la modulación y concreción que la personeidad de la persona adquiere en el devenir histórico, social, económico, ético, existencial. La personalidad es el modo expreso de la personeidad. La personeidad del embrión con los años va adquiriendo la personalidad hasta el momento de la muerte.

sistema psico-orgánico y está conectada y supone los dos anteriores, veámoslos brevemente:

-**Momento de organización:** cada nota tiene una posición y una función en el cuerpo como sistema psico-orgánico, de modo que cada nota es influida e influye en todas las demás. Por *función organizadora* del cuerpo humano las notas fisicoquímicas contribuyen a la organización del sistema total. Por ella, cada nota ocupa en el subsistema “cuerpo” una posición estructural, espacial y dinámica (por ejemplo, las moléculas de glucosa, que hacen lo que hacen y están donde están en virtud de esa función organizadora). Por otra parte y actuando en combinación con la primera, tenemos la *función configuradora*, por la que el organismo posee una “figura” y cada parte está conectada en cierto orden a las demás (funciones de configuración dinámica). Mediante ambas (*función organizadora y función configuradora*) el ser humano se manifiesta como humano mediante la *función somática*, por la que posee presencia física, siendo físicamente *de suyo* (en sentido zubiriano) y actualizándose como “soma”. Todas las notas de la sustantividad humana, entendida zubiriantemente, son “notas de” la estructura del sistema psico-orgánico a que pertenece, por ello todas las actividades son actividades de la única actividad resultante de la asunción de la función organizadora y la configuradora en la función somática.

-**Momento de solidaridad:** se funda en el anterior momento de organización, pues en virtud de ésta cada nota es solidaria de las demás notas psico-orgánicas.

-**Momento de corporeidad:** como lo hemos explicado más arriba no entraré en detalles.

Zubiri distingue entre soma y organismo. Ser cuerpo, ser soma, no es lo mismo que ser una organización físico-química. En cuanto soma, la materia es materia somática y esto no es lo mismo que ser materia organizada. La materia somática concierne al organismo como momento material de la actualidad, mientras que la materia organizada lo hace como momento material de organización. Inmediatamente matiza Zubiri:

“No son dos materias distintas, pero sí dos funciones distintas de la misma materia. No hay soma sin organismo, pero ambos no se identifican formalmente”<sup>79</sup>.

Hay otro momento en el que Zubiri clarifica la distinción entre organismo y soma. Define al hombre no como unidad de sustancia, sino como unidad de **sustantividad**, en el sentido de que la unidad del hombre es la unidad coherencial primaria del sistema de notas que lo constituye, unas notas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico.

En el hombre no hay unidad sustancial, sino unidad estructural. Pero Zubiri aclara que el momento fisicoquímico no es materia, ni cuerpo, sino organismo, así como el aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es “espíritu” o “alma”, si se entiende ésta como entidad dentro del cuerpo. En otro lugar<sup>80</sup>, Zubiri insiste en separarse de la clásica distinción alma-cuerpo. A su modo de ver, la psique es el conjunto de notas psíquicas humanas y nada tiene que ver con lo que se llama “alma” o “espíritu” entendidos como entidades separadas del cuerpo. La sustantividad humana estaría formada por notas psíquicas (psique) y por notas corporales (cuerpo), pero no se trata de dos sustancias o de dos sustantividades, sino de dos “subsistemas” del sistema de la sustantividad humana. Pero ¿cuál es el fundamento del soma? A juicio de Zubiri, el soma se apoya en ese tercer momento que hemos llamado corporeidad.

La corporeidad dota a la sustantividad humana de actualidad propia entendida como estar aquí en la realidad. Tiene cuerpo en la realidad. Pero, ¿cómo podemos definir el cuerpo? Para responder recurramos a las palabras del propio Zubiri<sup>81</sup>. En otro lugar<sup>82</sup>, Zubiri introduce la noción de *forma de corporeidad*. Intentaremos esclarecer esta compleja noción. A juicio de Zubiri, el verdadero problema no es el de espíritu-materia, sino el de cuerpo-psique, por ello va a recurrir al término *forma de corporeidad*

---

<sup>79</sup> Zubiri, X. **SH** p. 64.

<sup>80</sup> Zubiri, X. **SH** p. 456.

<sup>81</sup> Zubiri, X. **SH** p. 79. “Recordemos que cuerpo no significa aquí organismo fisicoquímico, sino el sistema fisicoquímico entero en cuenta en él “toma o tiene cuerpo” la realidad sustantiva de cada hombre. Cada hombre es un cuerpo de realidad”

<sup>82</sup> Zubiri, X. **SH** p. 670.

para intentar dar una respuesta a dicho problema. La expresión *forma de corporeidad* la emplea en el sentido de algo que configura estructuralmente las moléculas del organismo y constituye definitivamente la animación en acto de una psique que es corpórea desde sí misma. El hombre es una unidad estructural en forma de corporeidad, de modo que la psique es corporal y el cuerpo es psíquico en el sentido en que el hombre es una sustantividad estructuralmente unitaria.

Hay un momento en el que Zubiri afirma algo que me parece sumamente clarificador: no hay dos actividades, una psíquica, otra orgánica, sino que toda actividad es una actividad del sistema entero. Aquí introduce una distinción que me parece importante entre lo intelectual y lo cerebral<sup>83</sup>.

Un poco más adelante, desmiente Zubiri que lo orgánico influya en lo psíquico y viceversa. Por ejemplo, en la actualidad se habla de influencia de lo psíquico sobre lo orgánico en las enfermedades psicosomáticas. A juicio de Zubiri, la influencia tanto del momento orgánico como del psíquico es siempre sobre la actividad misma que ejecuta la sustantividad humana y parece claro que esa influencia afecta a la actividad, pero no hay influencia entre lo orgánico y lo psíquico como si fueran entidades separadas.

### **1.2.3.2. Lectura de Pedro Laín del cuerpo como “soma” zubiriano.**

El cuerpo es para Zubiri un subsistema corpóreo del sistema psico-orgánico al que pertenece. Por razón de espacio, no entraremos en la problematización de dicha definición, pues nos obligaría a adentrarnos en el laberinto de aclarar qué sea lo psico-orgánico, qué sea lo corpóreo y qué sea lo somático. Destacan tres funciones corporales:

1. Función organizadora: da posición espacial y dinámica a cada nota, por ejemplo, la glucosa.

---

<sup>83</sup> Zubiri, X. *SH* p. 482. “No hay, por ejemplo, como ya dije, una actividad intelectual y una actividad cerebral sino que hay una única actividad sistemática, que tiene una estructura sistemática intelectivo-cerebral. Ciertamente esta actividad es por ello mismo compleja, y en ella dominan algunas veces unos caracteres más que otros”

2. Función configuradora: da una figura según funciones de configuración dinámica.
3. Función somática: da el momento de actualidad al cuerpo. La materia somática es la que da actualidad al organismo, mientras que la materia orgánica es fundamento de organización.

¿Qué es el “soma”? Es algo distinto a lo que entendemos por cuerpo cuando lo entendemos como contrapuesto al alma (*body*). Consiste en el conjunto unitario de las notas en que se hace manifiesta y presente la esencia de algo. ¿De dónde sale la unidad en la acción?. ¿Es el sujeto, único, el que pone dicha unidad o es acaso unidad de la actividad misma corporal? Laín se decanta por esta segunda opción, enemigo, como veremos, de los esencialismo identitarios fijos en un sujeto inmóvil. Es la actividad la que da unidad, pues es el sistema psico-orgánico, que resulta ser dinámico, el que actúa. Esa actividad es la misma siempre (la propia de un animal de realidades según lo especial de esta configuración en la evolución cósmica), pero con distintas modulaciones –comer, dormir, reír-. La concepción de la *conducta* que se deriva de todo ello es la de un unitario modo de actuar de un hombre, que se realiza “el mismo” en distintas modalidades de actividades. A juicio de Pedro Laín<sup>84</sup>, existirían distintas modalidades de acción en la conducta humana:

1. AGENTE: (función organizadora) El cuerpo es agente en el sentido de que es ejecutor de distintas actividades físico-químicas, fisiológicas y biológicas en una actividad. Por ejemplo, si pensamos en el hecho de ver, entonces describir el cuerpo como agente consistiría en esclarecer qué pasa en el cuerpo del sujeto, es decir, qué pasa en el cristalino, en las interconexiones neuronales del lóbulo occipital etc.
2. ACTOR: (función configuradora) Los actos responden a un hilo argumental que es la vida del personaje y las pautas histórico-sociales. Si pensamos en el ejemplo que Pedro Laín nos propone, también en ese cuerpo que se me acerca y me saluda con un abrazo rigen las normas sociales e importan sus experiencias pasadas y su

---

<sup>84</sup> Laín, Pedro. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 232-234.



biografía. El abrazo es fruto de un aprendizaje sociocultural común en nuestra cultura distinto en otras.

3. AUTOR: (función somática) Sus actos expresan su libertad condicionada y situada por dos aspectos: la naturaleza y las circunstancias. En esa ubicación el hombre decide, escoge desde su libertad en minúsculas la vida que hace, que decide hacer y con la que decide hacerse. Siguiendo el ejemplo anterior, mi amigo libremente ha decidido no eludir mi encuentro y venir y abrazarme.

#### **1.2.4. Fundamentos antropológicos de las dimensiones de la existencia humana: el concepto de religación en Xavier Zubiri.**

La justificación de este epígrafe como antecedente tiene su razón de ser en el hecho de que hasta ahora nos hemos centrado en Zubiri desde su *metafísica intramundana*, por ello hemos hecho poca referencia a conceptos metafísicos últimos como el de religación. Por ello, dedicamos ahora un epígrafe para ubicar desde sus fundamentos la antropología tridimensional, tal y como indica claramente el mismo Laín<sup>85</sup>, que precede a la antropología integradora del cuerpo, que es el objeto fundamental de nuestra tesis y a la que nos dedicaremos en la segunda parte.

En este capítulo nos adentraremos en la antropología de Pedro Laín anterior a la refocalización última de su antropología en el tema del cuerpo. Este periodo antropológico se centra en tres conceptos fundamentales para entender la existencia humana: la creencia, la esperanza y la amistad. A mi modo de ver, existe un concepto zubiriano que resulta especialmente fundamental para este período antropológico: la religación. Por razones de espacio, nos centraremos principalmente en dos textos de Zubiri significativos de distintos momentos, el primero es de 1944, se trata de un libro

---

<sup>85</sup> SCH, p. 106 “Recuérdese lo apuntado acerca de la estructura pística, elpídica y fílica de la existencia humana. El hombre es creyente, esperante y amante; y como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor, es religado (Zubiri)”. Cfr. SCH, p. 109: “La esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa temporalmente la religación del hombre”

*Naturaleza, Historia y Dios*<sup>86</sup>, y el segundo es de 1975, artículo titulado “El Problema teologal del hombre”<sup>87</sup>.

#### 1.2.4.1. El concepto de religación en *Naturaleza, Historia y Dios*

Comentaremos el primer lugar el siguiente texto que selecciono como representativo de la postura de Zubiri, a partir de él intentaremos ir esclareciendo el concepto de religación:

“Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo”. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos *deidad*.”<sup>88</sup>

La existencia humana presenta la peculiaridad, a juicio de Zubiri, de la religación, en el sentido de que el ser humano al ser un ser personal se diferencia de las cosas por ser “de suyo”, de manera que sólo puede ser desde un punto de partida que le viene dado y que es irrechazable y desde esta perspectiva, a mi modo de ver, señala Zubiri que es último. Las cosas tienen una existencia diferente, porque el ser humano tiene que hacerse cargo de la realidad para ser. Con los actos el ser humano no sólo

---

<sup>86</sup> Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1944 (citamos la paginación de la quinta edición)

<sup>87</sup> Zubiri, Xavier, “El problema teologal del hombre”, De *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristianidad, Madrid, 1975, p. 55-64

<sup>88</sup> Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1944 (citamos la paginación de la quinta edición), p.195. No entraremos aquí en el problema de la deidad ni en la conexión entre religión, religación y cristianismo, por razones de espacio nos centraremos sólo en los aspectos antropológicos de la religación, aunque esos otros aspectos pueden también ser importantes en la dimensión de la creencia y de la esperanza.

cambia el estado de cosas externo así mismo, como cuando una bola choca contra otra bola, sino que el ser humano se va apropiando en ese proceso de unas posibilidades que el escoge, pero lo que no puede escoger es precisamente la necesidad que tiene para vivir de tener que escoger posibilidades que le presentan las cosas en la realidad a la que él se encuentra enfrentado siempre desde un horizonte que Zubiri llama de “ultimidad”. Ese carácter de ligazón necesaria es precisamente lo que señala con el concepto de “religación”, porque el ser humano está siempre ya religado a las cosas, a la realidad que tiene que inteligir sentientemente, tiene que dar respuestas “inteligentes” (no meramente instintivas) ante el mundo (que no medio).

A mi juicio, en este sentido el concepto zubiriano de religación puede enlazarse también con el tema de la libertad en Laín, pues realmente la condición de posibilidad de la libertad es precisamente la religación, sólo porque el ser humano está religado de una manera peculiar y no es una cosa más entre las cosas, sino un ser personal, sólo en ese sentido el ser humano es libre. Esa situación de necesario enfrentamiento, de necesario “hacerse cargo de” la realidad, hacen del hombre un ser libre, en cuanto la realidad desde su percepción intelectual sentiente le presenta posibilidades, maneras distintas de *iustum facere* (hacerse su justeza, ajustarse al mundo), pero jamás puede dejar de estar religado. Esta conexión entre religación y libertad, a mi modo de ver, queda claramente reflejada en el siguiente texto breve que traigo a colación: “Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya”<sup>89</sup>

Este período de Zubiri está claramente influenciado por Heidegger<sup>90</sup> y es fácil ver aquí la resonancia de la noción de “ser arrojado al mundo” de este autor. Pero si en

---

<sup>89</sup> Zubiri, 1944, p. 372.

<sup>90</sup> Así lo indica Carmen Romano Rodríguez, Miembro del Seminario de Filosofía del SES, BUAP en un breve escrito sobre la vida y la obra de Zubiri: “El segundo (1928-1945) influido por Martín Heidegger, al que correspondería la publicación de *Naturaleza, Historia y Dios*. En cuanto a sus alumnos se plantean tres grandes etapas en su magisterio: 1ª La de *Naturaleza, Historia y Dios* (antes de la Guerra Civil), en la que destacan: Carmen Castro, José Luis Aranguren, Pedro Laín Entralgo, quienes le organizarán el Homenaje de 1953. Una visión actual de la relación entre Heidegger y Zubiri la encontramos en Jorge Eduardo Rivera Cruchanga, *Heidegger y Zubiri*, 2001, edición Universitaria. En este texto el autor trata de “sería necesario partir de Zubiri y averiguar qué pensamientos de Heidegger son asumidos -trasformadamente- por Zubiri”.

Heidegger y sobre todo en sus continuadores existencialistas (Sartre), este “ser arrojado al mundo” va a vivirse de una manera dramática como angustia existencial, en Zubiri es visto como algo posibilitante, pues el ser humano sólo puede ser gracias a algo que el no ha elegido, que es ser en el mundo, estar religado a la realidad, pero esa religación es la fuente de la libertad y de todas las posibilidades de realización del ser humano.

En mi opinión, es importante insistir en la conexión entre el problema de la libertad y el tema que nos ocupa ahora en relación a Zubiri que es la religación. Sin religación no seríamos libres, pero no podemos elegir o no la religación, porque es precisamente algo que nos viene dado y en ese sentido, señalábamos más arriba y nos remitíamos al concepto zubiriano de ultimidad. “Estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación”. En la obligación estamos simplemente sometidos a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que somos.”<sup>91</sup>

Este planteamiento ontológico de la religación en Zubiri tiene una implicación teológica y antropológica importante, pues la religación es algo con lo que se encuentra el ser humano como un horizonte que le viene puesto, en este sentido afirma Zubiri que el ser humano nace ya *implantado* en la existencia. Esta condición de religación nos remite a la trascendencia: “Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo. “Nos movemos, vivimos y somos en Él”. Y este “en” significa: estar religado y estarlo constitutivamente. Como problema, el problema de Dios es el problema de la religación.”<sup>92</sup> Como podemos observar, en *Naturaleza, Historia y Dios* el tema de la religación nos conduce finalmente al problema de Dios.

#### **1.2.4.2. El concepto de religación en *El hombre y Dios*<sup>93</sup>.**

En esta obra, Zubiri presenta su concepción madura del problema hombre y Dios que es donde se encuadra el concepto de religación. El concepto de religación, como

---

<sup>91</sup> Zubiri, Xavier, 1944, p. 372.

<sup>92</sup> Zubiri, Xavier, 1944, p. 376.

<sup>93</sup> Zubiri, Xavier; *El hombre y Dios (HD)*. Alianza, Madrid. 1984.

veremos, no es primariamente un concepto teológico al uso<sup>94</sup>, sino metafísico pero en un sentido distinto al *intramundano*. La religación tiene que ver con lo real y con el ser humano como animal peculiar con una peculiar manera de percibir (inteligencia sentiente) estructura que le hace necesariamente hacerse cargo de la realidad y por ello estar religado ya desde el primer contacto con lo real<sup>95</sup>.

“En *El hombre y Dios* se desarrolla la idea del poder de lo real como la chispa que pone en marcha el proceso de religación a Dios, siendo la misma religación el acontecer de ese poder. La verdad real no sólo concierne a la inteligencia sentiente, correspondiéndose por ello con la nuda realidad (respectividad de mera actualización). También concierne a la voluntad tendente, y se relaciona por ello con la realidad en condición o cosa-sentido. Es el caso de la voluntad de verdad real, la cual expresa la voluntad humana por la búsqueda de la verdad y de la fundamentalidad. Desde esta perspectiva la verdad real se torna en sentido para la persona -y por ello en objeto de la voluntad-, de tal modo que esa voluntad de verdad real se identificará con la búsqueda de la realidad-fundamento (se trata de la famosa experiencia de la 'religación' zubiriana)”.<sup>96</sup>

Por ello, podemos concluir que el ser humano desde su peculiar constitución como inteligencia sentiente y volente, necesita no sólo contactar sentientemente con lo real sino también desde una óptica de sentido como persona, lo que en otras ocasiones sobre todo en el capítulo primero estudiamos como la peculiaridad del ser humano que tiene que pre-ferir y por ello tiene que hacerse cargo de lo real y su relación es ya una religación desde el principio, mientras que el animal tiene sólo ferencias, por ello no hay libertad en el animal y sí la hay en el ser humano. La religación es un concepto importante también la concepción del ser humano como proyectivo y como ser libre, pues sin la religación a lo real no hay posibilidad de libertad. Esto tiene un sentido inicialmente intramundano, porque estamos pensando la relación del ser humano con lo

---

<sup>94</sup> A mi juicio y como intentaré defender, no tiene nada que ver con planteamientos teológicos tradicionales ya sean ontológicos o apriorísticos (San Anselmo) o metafísicos a posteriori (como las 5 vías tomistas). Como señala Zubiri, su planteamiento es cercano al de Rahner.

<sup>95</sup> Este concepto es su conexión con la metafísica zubiriana ha sido estudiada con profundidad por Roberto Hernández Rubio, es su Tesis doctoral del año 1995 *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Parte III, dedicada al concepto de *respectividad*, Universidad del País Vasco, Facultad de Filosofía y CCAS de la Educación, Departamento de Filosofía (dirigida por Xavier Palacios Quinteros). Edición tomada de <http://www.euskalnet.net/adaher>. También Diego Gracia tiene un texto titulado Religación y Religión en Zubiri, publicado en Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión, Estudios y Textos*, Trotta, Madrid, 1994, páginas 491-512.

<sup>96</sup> Hernández Rubio, Roberto, 1995, p. 195.

real desde la religación, pero también este concepto lo podemos pensar en otra dirección, del hombre a Dios y, es entonces, cuando el mismo concepto cobra una dimensión que traspasa los límites de esa metafísica intramundana basada en la receptividad, tal y como la estudiamos en el capítulo primero de la presente Tesis.<sup>97</sup>

La respectividad de mera actualización se convierte en respectividad de sentido desde la óptica personal de contacto con el mundo desde una necesidad de escoger posibilidades prefiriendo necesariamente, siendo el ser humano de este modo *religadamente libre* (si se me permite la expresión). La voluntad de verdad real conduce a la voluntad de fundamentalidad, lo cual no es otra cosa que la experiencia humana de la religación. Desde un punto de partida antropológico como es el análisis descriptivo de la inteligencia humana se llega a insertar también, como búsqueda intelectual última de la realidad-fundamento, la experiencia de la religación y la religión. El problema de Dios en su vinculación a la metafísica desde el tema de la inteligencia sentiente y volente en Zubiri no es un problema simplemente epistemológico<sup>98</sup>, sino antropológico de raíz, aunque tenga un talante noológico y metafísico. Más bien habrá que pensar que Zubiri aporta una nueva alternativa para mostrar el problema de Dios desde un planteamiento previo como es el de la intelección humana, situando tal problema no en el nivel lógico-racional, sino en el de la realidad personal, una realidad personal que sólo de este modo religada, puede ser libre, creer, esperar y amar. Por ello, la religación en un concepto fundante y fundamental para la antropología lainiana que bebe de la metafísica zubiriana.

### **1.2.5. Conclusión: la relación de afinidad entre Zubiri y Laín.**

Hasta este punto hemos analizado el Zubiri visto desde los ojos de Laín, desde dentro de su obra como herramienta de construcción antropológica. Ahora vamos a salir de la mirada de Laín sobre Zubiri para plantear brevemente como se ha vista dicha

---

<sup>97</sup> Hernández Rubio, Roberto, 1995, p. 195. “Sin embargo, al identificar Zubiri el término de la voluntad de verdad o búsqueda del fundamento de la realidad con el Dios cristiano traspasará los límites de la metafísica intramundana que en un principio se había propuesto. Este es el caso de la obra *El hombre y Dios*, en la cual se expone parte de la teoría antropológica en relación con el tema de la religación, pero traspasando el marco que la filosofía de la respectividad intramundana había delimitado inicialmente”.

<sup>98</sup> Como quiere como lo hace Loizaga Latorre, diciendo que “no deja de sorprender que una tesis 'metafísica' (la religación) aparezca como solución de un problema primariamente epistemológico”. LOIZAGA LATORRE, Guillermo, *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente*. Pontificia Universitas Gregoriana, San Sebastián, 1986, pág. 103.

relación desde fuera. En este sentido, no podemos dejar de citar en este capítulo importantes ideas acerca de este tema que han señalado certeramente otros autores, en este apartado, nos remitiremos en un primer lugar a la visión de Jesús Conill Sancho acerca de la relación entre Zubiri y Laín para finalmente desentrañar tanto la afinidad intelectual y afectiva entre ambos autores desde su discípulo común, Diego Gracia. He escogido a ambos autores<sup>99</sup>, porque tanto Jesús Conill como Diego Gracia son, sin duda, dos de los máximos especialistas en Zubiri y además son grandes conocedores de la obra de Laín.

### **1.3. La visión de Jesús Conill acerca de la relación Zubiri-Laín.**

#### **1.3.1. El *Crepúsculo de la Metafísica*.**

Jesús Conill en el *Crepúsculo de la Metafísica*<sup>100</sup> nos aporta una visión sumamente interesante de la Filosofía zubiriana, de modo que podemos rastrear en esa exposición los aspectos de relación entre Zubiri y Laín, que trabajará también en otros textos que comentaremos. Señalaré de manera sintética las principales tesis sobre la filosofía zubiriana sostenidas en dicho lugar y me tomaré la licencia de señalar en qué puntos Laín es continuador de la tradición zubiriana tan bien desentrañada en el *Crepúsculo de la metafísica* por Jesús Conill:

- El primer aspecto fundamental es el fenomenológico<sup>101</sup>: Zubiri va a suponer una revolución de la fenomenología desde la **noología**. En este sentido, la obra zubiriana es, señala Conill, la superación de la “filosofía de la conciencia” por una fenomenología peculiar: fenomenología abierta a la metafísica desde una *fenomenología noológica*. Ese sin duda es el punto de partida del interés por la fenomenología de Laín. En este sentido, tendríamos que considerar dos elementos clave inexorablemente interconectados: Inteligencia sentiente y Realidad.

---

<sup>99</sup> Personalmente he tenido el privilegio de ser alumna de ambos profesores y he constatado personalmente sus amplios conocimientos en este y otros terrenos.

<sup>100</sup> J. Conill. *Crepúsculo de la Metafísica*, Conill, Anthropos, Barcelona, , 1989

<sup>101</sup> *Opus cit*, p. 220, 221.

- Superación del realismo clásico<sup>102</sup>, que concibe lo real como lo “en sí” independiente de mi percepción. Sin embargo, a juicio de Zubiri, no hace falta salir, ni ir más allá de la aprehensión sentiente que nos conecta ya con el carácter de suyo de lo real, sin necesidad de postular dos mundos o dos facultades. Multiplicar (lo real, las facultades) es una operación filosófica que nunca ha resultado positiva. En este sentido, Conill ve continuidad entre los planteamientos radicales nietzscheanos y los zubirianos. A mi modo de ver, tanto es así, que un seguidor zubiriano, como fue Pedro Laín Entralgo, tomo como eje antropológico precisamente el cuerpo, que es un concepto nietzscheano fundamental.
  
- La complementariedad entre saber científico y saber filosófico. La continuidad de Laín con Zubiri puede encontrarse además en este punto fundamental común a ambos autores (tal vez en Laín por su situación profesional se acentúa aún más el contacto con la ciencia). En esto se distancian de Heidegger. Conill llega a afirmar respecto de la propuesta noológica zubiriana: “Se trataría de una antropología metafísica de la inteligencia, basada principalmente en estudios biológicos”<sup>103</sup>. Laín entronca con este planteamiento antropológico de un modo sistemático al pretender dar razón de lo humano unificando tanto la descripción, explicación y comprensión científica con el saber filosófico. Véase en este sentido su ensayo sintético de su antropología: *Que es el hombre. Evolución y sentido de la vida*<sup>104</sup>.
  
- La búsqueda de una metafísica intramundana. Esto rompe con el planteamiento tradicional de la metafísica como algo ultramundano. La metafísica intramundana, como señala Conill<sup>105</sup>, pretende descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal. ¿Cómo se consigue esto? Unificando la explicación científica con la fundamentación filosófica desde un dar razón en sentido amplio y profundo. En este sentido, los textos antropológicos de Laín en su último período en los que a menudo se distingue explícitamente entre lo penúltimo (el ámbito de reflexión científica,

<sup>102</sup> *Opus cit*, p. 225, 226.

<sup>103</sup> *Opus cit*, p. 231.

<sup>104</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Que es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.

<sup>105</sup> J. Conill. *Crepúsculo de la Metafísica*, Conill, Anthropos, Barcelona, , 1989. p. 234.



filosófica y metafísica intramundana) de lo último<sup>106</sup> (ante todo el ámbito de la religión y las creencias).

- Lo metafísico no se superpone ni contrapone a lo físico, ni siquiera es un ir más allá. Como señala Conill<sup>107</sup>: “Lo metafísico radica en la aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real”. Lo transcendental es lo dado en la impresión sentiente como algo real, abierto y dinámico. Lo metafísico no está en contraposición, sino en continuidad con lo físico, pues es en la aprehensión sentiente de lo físico en la que aprehendemos otra dimensión formal distinta que es la *formalidad de realidad*, “lo físico como trans”. Este modo de entender lo metafísico y lo físico de manera tan armónica será una herencia especialmente palpable en la antropología de Laín, donde ambos planteamientos se superponen para dar razón de la complejidad de lo real. En Laín esa continuidad entronca con la interdisciplinariedad tan característica de sus planteamientos antropológicos<sup>108</sup>.
  
- La inteligencia sentiente es la nota característica del ser humano. La “intelección sentiente” supone una revolución filosófica que nos aboca a descubrir dos nuevas ideas de *realidad* y de *inteligencia* (ambos conceptos son centrales en la antropología de Pedro Laín):
  - La realidad como “una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente”.
  - La inteligencia como una facultad con dos potencias (sentir e inteligir), cuyo acto formal es la impresión de realidad.
  
- Como señala Conill<sup>109</sup>, parece más coherente con el planteamiento zubiriano ver su propuesta como metafísica noológica, en el sentido de unificación entre la

---

<sup>106</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Que es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, “Sobre lo penúltimo y lo último”, p.219-236.

<sup>107</sup> J. Conill. *Crepúsculo de la Metafísica*, Conill, Anthropos, Barcelona, , 1989, p. 235.

<sup>108</sup> Por ejemplo, en su obra *Cuerpo y alma*, empieza (cap1 y 2 ) con una reflexión filosófica y a la par científica de la materia y la estructura (mezcla física y metafísica para llegar a lo real), más adelante nos describirá la libertad como proyecto (visión más metafísica, p.172) para inmediatamente después analizarla desde un planteamiento claramente físico como “neurofisiología de la libertad” (p. 300-307). Creo que ambos ejemplos son apropiados en este contexto y manifiestan la continuidad entre Zubiri y Laín.

<sup>109</sup> J. Conill. *Crepúsculo de la Metafísica*, Conill, Anthropos, Barcelona, , 1989. p. 232.

filosofía de la inteligencia y la filosofía de la realidad. Esto se fundamentaría en ese carácter compartido y fundamental tanto de la inteligencia como de la realidad, a saber, el carácter de “en propio” o “en suyo”. Zubiri quiere ir fenomenológicamente a los hechos y, en gran medida, lo logra.

### 1.3.2. “Pensar la vida desde la Historia”<sup>110</sup>:

En este artículo, Conill, desentraña magistralmente el concepto de vida y de Historia en Laín y muestra como la herencia de Ortega y de Zubiri es recogida de una manera armónica en nuestro autor. Dado el interés de la presente investigación, analizaremos los aspectos del artículo directamente destinados a la conexión Zubiri-Laín. El primer concepto lainiano de raigambre zubiriana es el de sujeto<sup>111</sup>. Es un concepto nuevo que rompe con la tradición aristotélica de la sustancia y los accidentes, de modo que el sujeto no es subjetualidad o sustancia quieta por debajo del cambio, sino subjetividad. El sujeto como subjetividad se apoya no en la estática sustancia, sino en la dinámica **sustantividad**. Laín toma claramente las nociones antropológicas y metafísicas de Zubiri<sup>112</sup> para definir al sujeto como subjetualidad en los dos sentidos que recoge Conill:

- Sujeto de la *emergencia de propiedades*: subjetualidad sustante (*hypokeímenon*).
- Sujeto de la *apropiación de posibilidades*: subjetualidad supraestante (*hyperkeímenon*).

Otra aportación interesante de Conill es la idea de *reforma de la razón*, pues, a su juicio, Laín es heredero del “innovador proyecto de reforma de la razón”<sup>113</sup> de Ortega y Zubiri y desde esa reforma intentaría nuestro autor superar la crisis histórica contemporánea. Otro concepto importante que toma Laín de Zubiri y aplicará a su analítica de la existencia es el de *habitudes*<sup>114</sup> como radicales modos de ser de la realidad humana: creencia, espera y dilección<sup>115</sup>.

### 1.3.3. Las afinidades electivas entre Zubiri y Laín según Diego Gracia.

---

<sup>110</sup> J. Conill, *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003.

<sup>111</sup> *Opus cit.*, p. 118.

<sup>112</sup> Sobre todo en Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid, 1986.

<sup>113</sup> J. Conill, *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003, p. 120.

<sup>114</sup> *Opus cit.*, p. 121.

<sup>115</sup> Lo estudiaremos más detenidamente en el capítulo 3 de esta primera parte.

### 1.3.3.1. La afinidad intelectual: Zubiri como maestro.

Lo primero que señala Diego Gracia acerca de la formación filosófica de Laín es que no fue sistemática, no hizo la carrera de Filosofía y letras. Con todo, desde muy joven siempre fue un buen lector de Filosofía, sobre todo desde la Revista de Occidente que le puso en contacto con, las que van a ser sus dos grandes influencias filosóficas, Zubiri y Ortega. El contacto con Ortega es anterior, a Zubiri lo lee, tal y como data Diego Gracia, en la primavera de 1933, cuando era médico rural, quedando fascinado por un artículo de Zubiri “Hegel y el problema metafísico”. Diego Gracia<sup>116</sup> reconstruye magistralmente porqué Laín queda fascinado por Zubiri y qué es lo que busca en él: nuestro autor desde su juventud andaba interesado por lo mundano, lo histórico, de ahí su admiración por Heidegger y Ortega, pero ambos eran agnósticos y aunque Laín no quería caer en un filosofía teológica alejada de lo mundano, no acaba de encontrar ese término medio entre immanencia y trascendencia. Ese término medio lo va a encontrar precisamente en Zubiri. En resumidas cuentas encuentra en él: “En él aprende que se puede filosofar a la altura del siglo XX, tener un concepto débil de la racionalidad y aceptar la historicidad del conocimiento humano, y a la vez salvar el relativismo y dar razón filosófica de su religiosidad”<sup>117</sup>.

Diego Gracia destaca la fidelidad de Laín a Zubiri durante todo su vida y la destaca porque con Zubiri esto no es lo común. Los lectores de Zubiri en los años 30, lo pensaban como un fenomenólogo orteguiano que en *Sobre la esencia* había vuelto a la escolástica (síntoma de que filosofía y cristianismo no casaban si no es desde una lectura tradicionalista). Laín será de los pocos que entiendan a Zubiri y su evolución interna, porque el discípulo no ve en Zubiri un maestro más sino el maestro: “Laín ve en Zubiri la culminación de la filosofía de Occidente, y también la culminación de su propio proceso intelectual, ese que había ido pasando por Ortega, Hegel, Dilthey y Heidegger, entre otros.

A partir de Zubiri, se ve capaz de elaborar una teoría de la comprensión que soslaye los dos grandes peligros extremos, el absolutismo ontoteológico y el relativismo

---

<sup>116</sup> WW.AA. *La empresa de vivir: Estudios sobre la vida y obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003. Gracia, Diego. “Las afinidades electivas: Zubiri y Laín”, p. 116 y 117.

<sup>117</sup> *Opus cit*, p. 120.

historicista”<sup>118</sup>. Laín aprende de Zubiri el enfoque de la comprensión fundamental para la superación del positivismo imperante en el pensamiento médico del momento. Un ejemplo especialmente interesante de ello es su concepción de la relación médico-enfermo<sup>119</sup> y de la historia clínica que supera el positivismo descriptivista desde una relación fundamentalmente de amistad y confianza y una historia clínica que no desdeña todos aquellos aspectos humanos clínicos o no clínicos que sirvan para la comprensión no del cuadro morbo, sino del enfermo como persona concreta.

### 1.3.3.2. La relación afectiva Zubiri-Laín.

Más arriba nos señalaba el profesor Conill la herencia zubiriana del concepto de hábitos referidos a la analítica de la existencia pística, eldípica y fílica. Diego Gracia completa este planteamiento señalando en la raíz de dicha concepción el concepto zubiriano de **religación**. A juicio de Diego Gracia, nos vemos religados a la realidad como lo último, de modo que esa realidad es digna de crédito, de esperanza y de amor. La relación de Zubiri y Laín no se queda en lo meramente intelectual<sup>120</sup>, desde que se conocieron poco después de la guerra han sido amigos en el pleno sentido de la palabra tal y como lo estableció Laín en *Sobre la amistad*<sup>121</sup>. Diego Gracia describe de una manera muy bella lo que fue una relación entrañable de amistad, de ayuda mutua y de “benefidencia” (confianza y confianza benévola) como Laín la llamó.

### 1.3.3. Breve síntesis de la relación Laín-Zubiri.

En mi opinión, es indiscutible por lo que llevamos ya investigado la primacía y centralidad de Zubiri en el pensamiento antropológico de Laín. En general, hemos destacado el papel de la metafísica dinamicista, como base de fundamentación de Laín y, en el tema del ser humano, hemos destacado el papel de la inteligencia sentiente como aprensión primordial de realidad, llevando a la visión del ser humano como

---

<sup>118</sup> *Opus cit*, p. 121.

<sup>119</sup> Tendremos ocasión de tratar estos temas con detenimiento a lo largo de la Tesis.

<sup>120</sup> *Opus cit*. pags. 123-126.

<sup>121</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Sobre la amistad (SO)* Barcelona: Círculo de Lectores, 1994

animal de realidades, que tiene que enfrentarse al mundo desde la elección de posibilidades (libertad como proyecto).

Como hemos visto, diversos conceptos metafísicos de Zubiri están a la base de la posición antropológica de Laín: sustantividad, persona, cuerpo o soma, suidad, religación. Hemos destacado la idea de sustitución del concepto aristotélico de sustancia por el zubiriano de sustantividad humana como estructura somática (*soma*), en el sentido de unidad psico-orgánica de dos subsistemas de notas.

El dinamismo zubiriano como perspectiva supera la idea de causalidad propia de la ciencia, al consistir el dinamismo en acción efectora estructurante: “El dinamismo es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo es *formaliter* en su propia realidad, algo que consiste en dar de sí, dando de sí, desplegando la virtualidad de su propia potencia originante (*Macht*), de múltiples modos, y en una emergencia de novedad, a partir de niveles anteriores”<sup>122</sup>. Zubiri aporta un concepto que Laín problematizará: el concepto de elevación<sup>123</sup>.

El dinamismo del cosmos lleva a su momento evolutivo álgido con el ser humano como ser pensante y consciente, la materia hace inteligir materialmente gracias a la “elevación” desde la *natura naturans*. A juicio de Pedro Cerezo Galán<sup>124</sup>, estudioso de la obra de Laín, nuestro autor rechazaría como innecesario el concepto de elevación zubiriano, hecho que en su opinión puede conducir a Laín a caer en algún reduccionismo. Laín se centra en este concepto en la *QH* (p. 66-67). En mi opinión, no rechaza este concepto, sino que lo aclara y en páginas siguientes intenta avanzar “en esa luminosa y fecunda concepción zubiriana del Cosmos como *natura naturans*”<sup>125</sup>.

El *dar de sí* propio del dinamismo del Cosmos respondería innovadoramente a las exigencias de un medio nuevo produciendo mutantes que suponen un nuevo nivel<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> Zubiri, Xavier; *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 64.

<sup>123</sup> “Las estructuras celulares producen la psique por elevación. La elevación es el acto propio de la naturaleza naturante en nuestro problema. La elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea en las estructuras celulares mismas superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal”. Zubiri, Xavier; *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 468.

<sup>124</sup> Cfr. Gracia Guillem, Diego *et alii*; *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003. “La idea del hombre en Pedro Laín”, Pedro Cerezo Galán, p. 66.

<sup>125</sup> Laín Entralgo, Pedro; *QH*.

<sup>126</sup> Laín Entralgo, Pedro, *opus cit.* p. 129.

Remito aquí al artículo de Jorge M. Ayala “El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y de Pedro Laín Entralgo”<sup>127</sup> en el que, a su juicio, es precisamente el concepto de elevación zubiriano el que conduce a Laín a la afirmación “Mi cuerpo: yo”, en el sentido en el que lo físico surge como expresión de la potencialidad de la realidad de la materia desde el dar de sí del cosmos<sup>128</sup>. El concepto de emergencia es rechazado tanto por Zubiri como por Laín<sup>129</sup>, porque parece una metáfora para señalar algo que ya estaba, pero sumergido y entonces emerge. Zubiri prefiere hablar de “elevación” y Laín de “brotar”.

#### 1.3.4. Otros antecedentes de Laín: Unamuno, Ortega, Cajal y Zubiri.

En la presente investigación, por motivos de espacio nos hemos centrado sobre todo en la influencia de Zubiri sobre Laín, pero queremos destacar la importancia ante todo de las siguientes figuras: Unamuno, Ortega y Cajal<sup>130</sup>. Entre otras muchas influencias<sup>131</sup> del pensamiento lainiano, vamos a destacar ahora algunas aportaciones de estos tres grandes nombres.

De **Ortega** toma la categoría de vida como realidad radical y el carácter ejecutivo de la vida como habérselas con el mundo. La originalidad de la introducción de Ortega por parte de Laín es que lo entronca con Zubiri, atenuando el historicismo orteguiano<sup>132</sup>, fundando la “razón vital” en la estructura ontológica del “animal de realidades”. El legado antropológico de Ortega en Laín se muestra en que nuestro autor arranca de la concepción del ser humano orteguiano como *realidad radical*: “su descubrimiento del intracuerpo como momento estructural de la vida humana; la conceptualización de ésta como realidad radical y, en consecuencia, como punto de partida

---

<sup>127</sup> The Xavier Zubiri Review, volume 1, 1998, pp. 49-56.

<sup>128</sup> “La materia tiene intrínsecamente un sistema de capacidades de dar de sí. A este dar de sí es a lo que llamé potencialidades. No hay menor duda de que la materia da de sí al hombre. Por tanto, la hominización es una potencialidad de la materia”. Zubiri, Xavier; *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 608.

<sup>129</sup> Si bien Diego Gracia interpreta a Laín desde un “monismo emergentista” distinto del de Bunge en *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, páginas 685-687.

<sup>130</sup> Cfr. GraciaGuillem, Diego; *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003. “La idea del hombre en Pedro Laín”, Pedro Cerezo Galán, p. 51.

<sup>131</sup> Cfr. *Opus cit*, p. 52 “a la ciencia con sus diversos modelos del cuerpo humano, de Galeno y Vesalio a Virchow y Gegenbaur, a la fenomenología existencial de sentido corporalista como la de Jean Paul Sartre, Martín Heidegger, Marcel o Merleau-Ponty, al método histórico hermenéutico de Dilthey, a la metafísica personalista de Max Scheler, incluso los registros literarios y religiosos de la más acrisolada sabiduría”.

<sup>132</sup> “Me atrevo a pensar que la realidad radical de Ortega es la del sujeto cognoscente, volente y sentiente de Zubiri”. Laín Entralgo, Pedro; *Alma, cuerpo y persona*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 202.

para toda posible reflexión filosófica ulterior; el metódico deslinde de los actos vitales, anímicos y mentales en la actividad psicoorgánica del hombre; la descripción intelectual de tantos y tantos modos –el proyecto, el amor, la convivencia, la técnica, la creencia, la autenticidad, el avenimiento mental y operativo a la circunstancia, la voluntad de salvarla... -en la ejecución de la vida personal”<sup>133</sup>.

De **Unamuno**<sup>134</sup>, toma una aportación fundamental para la antropología lainiana: el hombre de carne y hueso. De aquí, su insistencia en el cuerpo humano como lugar de pensamiento y sentimientos.

Por otra parte, la influencia de **Cajal** y de la neurofisiología es fundamental en nuestro autor. Laín discrepa en un punto fundamental respecto de Cajal, tal y como nos indica al respecto Jorge M. Ayala: “Por tanto, el cerebro es el agente del psiquismo superior. Pero su acción intelectual no es el resultado de la combinación de sus diversas áreas, como creía, entre otros, el famoso neurofisiólogo y Premio Nobel de Medicina, Santiago Ramón y Cajal, sino de actualizarse la unitaria totalidad de su estructura, tan pronto como alguna estimulación interna o externa la suscita”<sup>135</sup>. Laín trabajará con un modelo neurofisiológico del sujeto corporal, incluso hablará de “neurofisiología de la libertad”<sup>136</sup>. De hecho, *Cuerpo y alma* lo dedica a Zubiri, *in spe* y a Ramón y Cajal, *in memoriam*. En toda su producción antropológica tiende a introducir sus opiniones acerca de los avances de la neurofisiología, expresando siempre su opinión de que esto no acabará con el misterio del ser humano y defendiendo siempre la importancia de la totalidad del cuerpo humano como estructura y rechazando la visión asociacionista meramente local del cerebro y sus funciones, decantándose por una posición más holista.

### **1.3.5. Conclusión: “En el centenario de Zubiri”.**

Para concluir este capítulo recogeré los aspectos más importantes de la relación entre Zubiri y Laín y para ello me remitiré a un artículo del mismo Laín que se titula

<sup>133</sup> Laín Entralgo, Pedro., *Alma, cuerpo y persona*, Círculo de lectores, Barcelona, 1995, p. 153.

<sup>134</sup> “Yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta. Esta intuición de Unamuno es la tesis hoy por hoy más razonable”. Laín Entralgo, Pedro; *opus cit.* p. 200.

<sup>135</sup> de Jorge M. Ayala, “El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *The Xavier Zubiri Review*, Volumen 1, 1998, pp. 54.

<sup>136</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1995 (1ª ed. 1992), págs 300-303.

“En el centenario de Zubiri”<sup>137</sup>. Aquí Laín nos presenta una visión de su maestro desde tres perspectivas de interés en la recepción de su mensaje: a) los filósofos, b) los hombres de ciencia y c) “los lectores deseosos de entender en su integridad la realidad del cosmos”. Nos centraremos en el legado para los filósofos y para los científicos.

a) El legado zubiriano para los filósofos.

El legado zubiriano para el filósofo consiste en un nuevo sistema filosófico abierto al futuro, que tiene tres piezas clave, a juicio de Laín, que aquí muestra su personal manera de entender a su maestro.

- La primera pieza es el concepto de “sustantividad” y “estructura” con los que supera el concepto aristotélico de sustancia. Como referencia bibliográfica Laín cita *Sobre la esencia* de Zubiri.
- El segundo elemento es la inteligencia sentiente, que supone a su vez la superación de la escisión gnoseológica entre sentir e inteligir en Aristóteles. Como cita bibliográfica: *Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*.
- La tercera aportación es el concepto de dinamismo<sup>138</sup> base de una cosmología y una antropología original fundada en la noción de “dar de sí”, dando lugar a una nueva versión actualizada del “dar de sí” renacentista. Como texto fundamental señala Laín *Estructura dinámica de la realidad*. La empresa de Laín en los últimos años ha sido precisamente desarrollar esta línea cosmológica y ante todo desarrollar todas sus implicaciones antropológicas.

b) El legado de Zubiri para los científicos.

Desde su extraordinario conocimiento de las ciencias básicas –la matemática, la física, la biología, la lingüística- mostró que el conocimiento científico en su estructura profunda conduce a una visión filosófica de lo real. Ni la ciencia puede volver las espaldas a la filosofía ni viceversa. Esto es, a mi modo de ver fundamental, una

---

<sup>137</sup> Artículo publicado en el diario EL PAÍS con fecha 31-12-1998.

<sup>138</sup> Remito a las páginas anteriores del presente capítulo en donde hemos tratado en profundidad el concepto de dinamismo.



característica que heredará Laín tratando en sus obras de integrar de una manera armoniosa planteamientos filosóficos y científicos, claro ejemplo de ello es la noción de “antropología integral”, pues integra sendas perspectivas. En conclusión, para los cultivadores de la ciencia Zubiri supone una vía para radicalizar filosóficamente su propio pensamiento.

Cerramos aquí nuestra exposición acerca de la relación entre Zubiri y Laín. Dada la magnitud de esta relación no nos ha sido posible recoger absolutamente todos los aspectos de conexión, pues sería motivo de una tesis entera. Por otro lado, en otros apartados de la presente investigación volveremos al tema de la relación entre ambos autores<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> Por ejemplo, cuando comentemos el texto de Laín *ACP* en donde expondremos en detalle la concepción de Zubiri del alma entendida como psique.



## 2. ANTECEDENTES DE LA IDEA DE LIBERTAD EN LA ANTROPOLOGÍA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO: LAS DIMENSIONES PÍSTICA, ELPÍDICA Y FÍLICA DE LA EXISTENCIA HUMANA Y APORTACIONES DESDE LA ANTROPOLOGIA MÉDICA.

### 2.1. Introducción.

En este capítulo recorreremos los momentos fundamentales de la Antropología de Laín Entralgo anterior a su último período antropológico centrado en el cuerpo. El objeto de estudio de este capítulo son las tres dimensiones fundamentales de la vida humana: la creencia, la esperanza y la amistad, así como destacar algunos aspectos fundamentales de su Antropología Médica. En nuestra investigación desarrollaremos sobre todo la dimensión fílica de la existencia por su especial vinculación con el tema de la libertad y por su importante relación con el problema bioético de la relación médico-enfermo desde la Antropología Médica.

Laín tiene una concepción antropológica tridimensional en la que el ser humano se caracteriza por tres verbos o acciones: creer, esperar y amar<sup>140</sup>. Laín señala como actitud de base, que da pie a esas tres acciones, la *inquietud*. Nuestro autor, pese a reconocer la importancia de otras dimensiones como el animal simbólico (Cassirer,

---

<sup>140</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Creer, esperar y amar*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993. CEA, a partir de ahora.

Primbam) o *animal locuens* o animal creador de instrumentos, destaca el papel de la inquietud<sup>141</sup>. Orringer apuesta por “la mentalidad de crisis” como causa del interés de Laín por la inquietud, por su parte, Cerezo Galán<sup>142</sup>, pese a considerar la crisis como algo que agudiza la inquietud, no está de acuerdo y concibe la inquietud como una nota propia de la concepción antropológica lainiana asentada las ideas zubirianas de *animal de realidad* que es el humano, un ser abierto, que ha de habérselas con el mundo. Coincidimos más con esta segunda interpretación.

Los modos en que el ser humano (creer, esperar, amar), a juicio de Laín, se posiciona ante la realidad lo proyectan hacia el futuro en una dinámica de trascendencia, que es necesariamente inquietud, en que el sosiego es escaso y transitorio. La inquietud viene de que el ser humano tiene que hacer su justeza, por decirlo en terminología de Zubiri, tiene que imaginar y elegir entre las posibilidades la que realmente prefiere en base a unas razones, teniendo que dar argumento a su realidad temporal. Es aquí donde se enlaza el problema de la inquietud con el de la **libertad**, el ser humano es inquietud precisamente por tener que habérselas con la realidad desde la libertad. “La unidad radical entre la vida y su argumento es la inquietud”, afirma Zubiri<sup>143</sup>. Laín tomará este planteamiento de la inquietud de su maestro: “La existencia humana es por necesidad un conjunto y cambiante proceso de autoedificación y autoposición en la inquietud; la cual, hágase o no consciente, constantemente existe en la entraña misma de la vida del hombre”<sup>144</sup>. Esa tarea es siempre inacabado, por eso no se puede salir de la inquietud.

---

<sup>141</sup> “Hasta cuando más profundo es su saber, más firme su creencia, más viva su esperanza y más intenso su amor, una vena de inquietud atraviesa la existencia terrena del hombre, aunque la cotidianidad de la vida o la felicidad ocasional le impida sentirla”. Laín Entralgo, Pedro; **CEA**. p. 242.

<sup>142</sup> Cfr. GraciaGuillem, Diego *et alii*; *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003. “La idea del hombre en Pedro Laín”, Pedro Cerezo Galán, p. 54.

<sup>143</sup> Zubiri, Xavier; *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1996, p. 627.

<sup>144</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Crear, esperar y amar*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 247.

## 2.2. La dimensión pística de la existencia humana.

El tema central de nuestra investigación en su primera parte consiste en el desentrañamiento de la idea de libertad en el cuarto y último período de pensamiento de Laín Entralgo que va desde los años de transición democrática 1975-1978, que coinciden con su jubilación académica hasta el año de su muerte 2001. El mismo Laín Entralgo ha calificado en repetidas ocasiones esta última etapa de “testamentaria”<sup>145</sup> y de alguna manera así ha sido. Sin duda, este último período, en el que integra magistralmente los problemas y las constantes de su obra desde un enfoque antropológico renovado, constituye su legado fundamental para entender al ser humano de hoy y de siempre. El objetivo que perseguimos es el problema de la libertad en la *Antropología del cuerpo* propia del Laín Entralgo del último periodo. Con todo, consideramos necesario dedicar un espacio a los *antecedentes* del problema en las tres primeras fases del pensamiento antropológico de nuestro autor. Nos interesa descubrir cómo pensó Laín Entralgo al ser humano antes de pensarlo desde el cuerpo, qué camino recorrió hasta llegar a su “teoría del cuerpo”<sup>146</sup>, en una palabra cuál ha sido fundamentalmente el recorrido antropológico seguido y dónde se ubica el problema de libertad en dicho trayecto.

Para ello, nos centraremos, por motivos de espacio y por razones selectivas, ante todo en dos textos: *Descargo de Conciencia*<sup>147</sup> (se trata de una visión reflexiva a modo de memorias de un Laín maduro acerca de los distintos momentos de su vida y pensamiento) y *Ser y Conducta del Hombre*<sup>148</sup> (recopilación de textos antropológicos de

<sup>145</sup> Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y Alma*, 2ª ed., Espasa Calpe, Madrid, 1992, “Prólogo” de Diego Gracia, pág. 15.

<sup>146</sup> Pedro Laín Entralgo, *op.cit.*, Prólogo p. 29. “Por eso considero su teoría del cuerpo como la culminación de la empresa que ha perseguido a lo largo de su vida intelectual, el esclarecimiento del misterio del hombre, la elaboración de una completa y coherente Antropología”.

<sup>147</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona. **DG**

<sup>148</sup> Pedro Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996. **SCH**

Laín hasta el año 1996 en los que selecciona los momentos esenciales de su pensamiento antropológico y sus obras anteriores).

### 2.2.1. El tema de la creencia en *Descargo de Conciencia*

La primera fase intelectual de Laín Entralgo se extiende de 1930 a 1945, abarca los siguientes acontecimientos históricos: la II República, la Guerra Civil y la posguerra. No es extraño en este contexto que la preocupación central en la obra de Laín Entralgo sea el tema de España. Esta primera fase de pensamiento es ya antropológica, pues como ha mostrado Nelson Orringer<sup>149</sup>, este periodo ha de relacionarse con el problema filosófico de la **creencia**. La estructura antropológica del ser humano es multidimensional (“pística”, la creencia, “eldípica”, la esperanza y “fílica”, la amistad o el amor), pero en este primer momento en un determinado contexto y en una España ensangrentada y dividida Laín Entralgo va a centrarse en la perspectiva de la creencia para entender al ser humano. Más adelante al analizar la obra de teatro de Laín *Cuando se espera* (1967) lo veremos en relación con la figura de Pablo, *alter ego* de Laín, que intenta pese a encabezar una revolución tras el conflicto evitar las muertes “a sangre fría”, fuera de la guerra, pues eso es ir contra lo humano intocable y contra la libertad por la que se luchaba. Aunque el argumento y las ciudades son distintas, como veremos más adelante, siguiendo la certera interpretación de Diego Gracia, la actitud de Laín en la posguerra no puede ser otra que armonizar libertad y justicia, por encima de cualquier régimen político.

---

<sup>149</sup> Cf. Nelson R. Orringer, “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, págs. 473-485.

Recojamos una cita de Laín de 1956 esclarecedora en este sentido: “En su raíz misma, en el fundamento metafísico de su inteligencia y de su voluntad, la existencia humana posee una estructura a la vez “pística” (*pístis*, la fe, la creencia), “elpídica” (*elpís*, la esperanza) y “fílica” (*phília*, la amistad, el amor). Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenecen constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, “somos” nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal, el acto de pensar, el de comer o el de crear una obra exterior a nosotros”<sup>150</sup>

Nos centraremos ahora en ese primer momento de la *creencia* y intentaremos trazar brevemente un esbozo acerca de cómo Laín Entralgo piensa al ser humano desde la creencia, en qué consiste antropológicamente la estructura “pística” y en qué sentido orienta el tratamiento de este problema. Para ello, nos remitiremos a dos momentos fundamentales de su obra *Descargo de conciencia*: su conversión en 1925 y su meditación en la iglesia de San Ignacio de Pamplona en 1936. Laín Entralgo sufrió una *conversio fidei* en torno a 1925<sup>151</sup>. Esta conversión personal nos esclarece no sólo el sentido de la creencia en el joven y el maduro Laín, sino que además nos abre la perspectiva hacia el sentido general de la creencia, su punto de apoyo cristiano y antropológico. El relato de conversión inicia con una negativa: su conversión no fue como la caída del caballo de San Pablo<sup>152</sup>. Más adelante describirá su conversión como un proceso, algo que va *poco a poco*<sup>153</sup>. Laín Entralgo no tuvo una conversión brusca ni exenta de dudas, como la caída del caballo de San Pablo, ni siquiera fue una conversión cercana a lo místico. En cuanto a la interpretación de este fragmento, debemos tener en

---

<sup>150</sup> Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, 3ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1957, pág. 280.

<sup>151</sup> Pedro Laín Entralgo, *Descargo de conciencia*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, págs. 64-58.

<sup>152</sup> Pedro Laín Entralgo, *op.cit.*, p. 64.

<sup>153</sup> Pedro Laín Entralgo, *op.cit.*, p. 66.

cuenta una clave hermenéutica importante para desvelar el sentido profundo del texto: tenemos dos Laín Entralgo, el joven de diecisiete años y el Laín Entralgo adulto, curtido, que mira desde quien es a aquel que fue. Explícitamente reconoce este hecho nuestro autor en todo un párrafo<sup>154</sup> en el que diferencia la vivencia del joven Laín y el relato de un narrador con su actual punto de vista elaborado desde el conocimiento profundo de buena parte de la literatura filosófica-teológica acerca de este tema que por tanto escribe con una letra, que entonces en modo alguno hubiera podido tener el joven de diecisiete años. Este rasgo de continuidad entre las distintas fases del pensamiento de nuestro autor es profundamente característico de la personalidad y el pensamiento de Laín que, en este sentido, no tiene fisuras, ni rupturas sino que las fases de su pensamiento, como mostraremos, muestran una progresión integradora que, a mi modo de ver, llega a su culmen con la última etapa, la del cuerpo, que recoge y supera las anteriores.

La conversión de Laín Entralgo fue fruto de una progresiva reflexión a partir de las palabras del sacerdote **Antonio Rodilla** y, sobre todo, del fraile franciscano **Antonio Torró**. Sucedió en la primavera de 1925, Laín que entonces cursaba estudios en **Valencia**, escuchaba atentamente las pláticas de Fray Antonio Torró, gran especialista en ascética y mística de San Francisco de Asís, tras la reflexión llegó a tres convicciones, que son el contenido de esa *conversio fidei*: la primera consiste en el reconocimiento y la creencia profunda en que el amor es la gran novedad del Evangelio, la segunda que sin el amor sería imposible una convivencia humanamente digna, la tercera que el conocimiento científico del mundo no es sino el fruto de un amor iluminante a la realidad, como es y como debe ser. La primera conclusión que podemos sacar de esta lectura consiste en señalar que el núcleo antropológico de la creencia, la

---

<sup>154</sup> Pedro Laín Entralgo, *opus cit.* p. 66.



*conditio sine qua non* es el amor. El hombre que cree es, a juicio de Laín Entralgo, el que cree en el amor. En la nota al pie señala nuestro autor que el acceso a ese amor no es algo exclusivo de los cristianos y cierra la reflexión con la pregunta “¿Cuántos Samaritanos no hay fuera del cristianismo?”<sup>155</sup>. A juicio de Laín, el amor es la gran novedad del Evangelio, pero esa posibilidad de amar conforma la estructura antropológica del ser humano y lo que humaniza el mundo: “sin ella no sería posible entre los hombres una convivencia humanamente digna, ni la humanidad conocería un progreso histórico no meramente administrativo o maquinal”<sup>156</sup>. Esa creencia en el amor de Laín se basa en una razón fundamental: sin esa dimensión el ser humano dejaría de serlo, perdería su dignidad y se tornaría máquina.

La tercera convicción es la más compleja, a mi modo de entender, porque establece un principio *contraintuitivo*. En nuestro lenguaje expresamos a menudo la convicción de que sólo podemos amar lo que conocemos, de manera que primero conocemos y luego amamos. Para Laín Entralgo, es exactamente al contrario: primero amamos y luego conocemos. *Sólo se conoce lo que se ama*, será una de las frases más repetidas por nuestro autor a lo largo de su vida. Otros autores han expresado esto de una manera diferente por ejemplo, señalando con el conocimiento no es puro, que la razón no está desencarnada, sino que hay ciertos *prejuicios*<sup>157</sup>, ciertos *intereses*<sup>158</sup>.

El conocimiento necesita un motor motivacional, que consiste en el amor al mundo en sus dos dimensiones: tal como es y tal como para nosotros debe ser. En palabras de Laín: “Esta tercera: que lo que hasta entonces venía siendo el más puro

---

<sup>155</sup> Pedro Laín Entralgo, *op.cit.* p. 66, nota la pie 10.

<sup>156</sup> Pedro Laín Entralgo, *op.cit.* p. 66.

<sup>157</sup> Cfr. Hans George Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 334-360, 2. “Los prejuicios como condición de la comprensión”

<sup>158</sup> Cfr. Habermas, Jünger, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1986, págs. 324-325.

incentivo de mi vocación personal, un conocimiento científico de la verdad del mundo, no es a la postre otra cosa que el resultado intelectual de un previo amor iluminante a la realidad, sea consabido o inédito el modo de la verdad de ésta; en definitiva, la consecuencia de un amor efusivo al mundo, tal como éste es y, sobre todo, tal como para nosotros debe ser”<sup>159</sup>.

Cerrando la reflexión sobre esta *conversio fidei* el mismo Laín nos hace algunas confesiones esclarecedoras acerca de su modo de vivir la creencia. Señala tres obstáculos que el ha vivido ante la creencia religiosa: el primero, su acercamiento intelectual a los misterios de la religión, el segundo, el reverso “demasiado humano” de la Iglesia y sus deficiencias puramente *mundanales* y, finalmente, el retraso histórico de la Iglesia sobre todo en su rechazo de el progreso científico, técnico y social. Todo esto le ha llevado a preguntarse: “¿será la Iglesia un ente social en lenta extinción histórica?”<sup>160</sup>. Con todo, en cuanto a la creencia Laín confiesa que él mismo aun cuando con su inteligencia haya llegado a menudo al misterio o al absurdo, ello no ha mermado su convicción profunda en el amor, núcleo antropológico de la creencia, que en nuestro autor se identifica con la *idea cristiana de amor*.

Analizaremos ahora brevemente otra escena importante en la que se mezcla el tema de la creencia y el tema de España. El relato cuenta básicamente la ejecución de un joven republicano (la ejecución de Marta en la obra de teatro *Cuando se espera*, no es sino una versión literaria de esta vivencia de lo injusto). Laín acababa de inscribirse a la Falange, nos encontramos en la última decena de Agosto de 1936, en Navarra, Laín era un joven de 28 años, casado y con una hija. Él y sus compañeros de cuartel fueron

---

<sup>159</sup> Pedro Laín Entralgo, **DG**, pág. 66.

<sup>160</sup> Pedro Laín Entralgo, **DG**, pág. 67.

citado a las seis de la mañana sin más explicaciones. Laín empuñaba un fusil, pero no le tocó disparar, sólo presencié el acto, que inmediatamente le provocó una convulsión interna<sup>161</sup>. En cuanto se vio libre corrió a la refugiarse de su malestar interno a la primera Iglesia que encontró, la Iglesia de San Ignacio. El sentimiento de responsabilidad y de culpa lo inundaba, aunque no hubiese sido el autor simplemente el hecho de haber estado allí y de aquel lado. Su vía de acceso a Dios o *al fundamento último de sí mismo* no fue intelectual, como vimos más arriba, sino moral: “Ante qué y cómo responderé de un acción respecto de la cual de uno u otro modo y en una u otra medida soy responsable?”<sup>162</sup>. El problema de España golpea por primera vez a Laín y le obliga a tomar posición. Laín, en su profunda meditación dentro de aquella Iglesia tras presenciar el asesinato, sintió que estaba sirviendo a una causa que *mataba sin piedad a indefensos*. Su creencia profunda en el amor cristiano no tenía nada que ver con disparar a un hombre indefenso. Tampoco los republicanos le ofrecían otra alternativa<sup>163</sup>.

Más adelante describiré el asesinato en Sevilla de su suegro, Don Jesús, miembro de Acción Republicana. La ingenuidad que describe más arriba termina en este episodio, no hay buenos ni malos, ni siquiera unos son más crueles que otros, ambos vulneran por igual ese fundamento de la creencia que es el amor mediante el asesinato. Laín se pregunta: “¿Dónde y con quién estoy?”<sup>164</sup> Salir de España no le parece acorde con sus sentimientos profundos, sentía a España como su tierra y lo que pasaba sobre ella por terrible que fuera como parte integral del destino de Laín en el mundo. Decidió

---

<sup>161</sup> Pedro Laín Entralgo, *Opus Cit*, pág. 183. “Aquello que pocos segundos antes había sido la realidad viviente y prometedora de una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, un ente que por el solo hecho de pensar o amar envolvía y realzaba, trascendiéndola, la entera inmensidad del cosmos, la activa voluntad homicida de un puñado de semejantes suyos la había reducido a ser un montoncito de carne inmóvil y muerta”

<sup>162</sup> Pedro Laín Entralgo, *Op. Cit*, pág. 184.

<sup>163</sup> Pedro Laín Entralgo, *Op. Cit*, pág. 184. “¿No están haciendo “los otros” exactamente lo mismo que éstos, y acaso –creía ingenuamente yo- en mayor medida y de más cruel modo?”

<sup>164</sup> Pedro Laín Entralgo, *Op. Cit*, pág. 186.

permanecer donde estaba pero con ciertas convicciones, como la de no volver a tomar un arma. Es muy interesante, como Diego Gracia, afirma al comentar la comparación entre Pablo en la obra de teatro *Cuando se espera* y Laín, que es el único camino conservar todo lo artístico, cultural, literario, filosófico, de otro modo desterrado por el radicalismo de un régimen dictatorial, pero desde dentro de España. Alguien que fue nada menos que rector de la Universidad Complutense y abandonó el cargo tras el asalto falanquista de la facultad con detenciones de grandes intelectuales y estudiantes en 1956, el asalto es el 9 de Febrero y el 12, Laín dimite. Sólo alguien con esas convicciones profundas puede hacer algo así ante lo injusto.

A modo de conclusión, recordamos que ese núcleo de la creencia que es el amor será una constante en la obra de Laín. Pese a que la biografía de Laín contiene episodios difíciles como el que acabamos de comentar, momentos donde la creencia es vivida conflictivamente y en contradicción con la realidad histórica, con todo, hay una luz que jamás se apago en su vida y en su obra: la creencia en el amor como fundamento antropológico del ser humano.

### **2.2.2. La creencia en *Ser y conducta del hombre***

En este texto, realiza nuestro autor una interesante aproximación al problema de la creencia desde la soledad. En mi opinión, la soledad y la creencia son aspectos fundamentales de mi relación con el mundo y conmigo mismo y en ellos se forja en gran medida eso que llamamos libertad como proyecto, sin sus condiciones de florecimiento. Por ello, nos detendremos en su análisis. A su juicio, la soledad es un

momento “esencial, acaso el más esencial en la empresa de ser hombre”<sup>165</sup>. Esto es así, a su modo de ver, porque en la soledad tiene lugar el encuentro del ser humano consigo mismo que se da a través de la creencia. Laín, como suele hacer desde una mentalidad propia del hombre de ciencias, empírico, nos invita a pensar en un caso concreto, el mismo Laín en su despacho al caer la tarde entre sus libros, y se pregunta: ¿en qué sentido estoy solo?

En seguida cae en que no está absolutamente solo, no está separado de todo, sino que es un cuerpo con una biografía, una ubicación espacial, un cuerpo que oye el tráfico de afuera, rodeado de libros leídos y por leer, con pensamientos, imágenes asaltando su conciencia. En una palabra, Laín en su despacho jamás está solo, sino que siempre está, como decimos en nuestro lenguaje cotidiano en sus cosas o con sus cosas (entiéndase en sus asuntos). Esto es lo que expresa diciendo: “Estando aparentemente solo, estoy realmente acompañado por *lo mío*. Pero este es el problema, acaso el misterio. ¿Qué es, en definitiva, *lo mío*?”<sup>166</sup> Lo mío es lo que yo creo que es mío, afirma nuestro autor. A su juicio, debemos superar la definición tópica de la creencia como “pensar con asentimiento” por expresiones como ser consciente, hacerse cargo, darse cuenta y percatarse con asentimiento, porque antes de la creencia, en esto nuestro autor sigue de nuevo a Zubiri, está el ser humano como inteligencia sentiente afectada en profundidad por el mundo en una situación de la que necesariamente tiene que hacerse cargo, desde unas u otras creencias, encarnando y haciendo realidad unas u otras posibilidades, pero siempre desde ese marco antropológico originario que una inteligencia que tiene que *hacerse cargo de*<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> Pedro Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996, capítulo VI *Soledad y Creencia*, p. 131.

<sup>166</sup> SCH, p. 132.

<sup>167</sup> SCH, cfr. p. 134.

A una nota antropológica en cuanto a la creencia que no puede evitarse y consiste en que creer es siempre un verbo, si se me permite la comparación gramatical, imperfecto porque jamás se termina el acto de creer y en este sentido, como señala Laín es como una sed que se sacia momentáneamente pero que vuelve de nuevo, porque lo real es una fuente inagotable para la también inagotable sed de creencias que es el ser humano: “Quiera yo o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es –otra vez- tener sed”<sup>168</sup>.

En cuanto al tema de la **creencia**, nos interesa resaltar ante todo una distinción fundamental en el pensamiento de Laín entre las preguntas últimas (ámbito por excelencia de la creencia, convicciones religiosas) y las preguntas penúltimas (ámbito propio de la ciencia y la evidencia en el que no cabe la duda, o mejor, no cabe el mismo tipo de duda). La primera tarea de nuestro autor es aclarar conceptos, la ciencia consistiría en un conocimiento de la realidad (general o particular) siguiendo una metodología científica (observación, meditación, documentación etc.) con la que se observa alguna evidencia respecto a lo estudiado. Mientras que la creencia no es un conocimiento ni metódico, ni evidente, ni científico, incluso puede ser irracional, como por ejemplo que existen centauros, pero nos centraremos sólo en las creencias racionales, esto es, las que no repudian a la razón<sup>169</sup>.

Desde Ortega, sabemos que todos, incluso el más científico entre los científicos, vivimos en las creencia la mayor parte del día y de la vida humana. Laín nos remite de nuevo a un ejemplo concreto, nos plantea el caso de un químico que en su laboratorio llega a la evidencia científica de que el trozo de mineral que tiene en sus manos en

---

<sup>168</sup> SCH, p. 137.

<sup>169</sup> SCH p. 326.

“carbonato cálcico”, esto es,  $\text{CO}_3\text{Ca}$ . De modo que tenemos al científico alcanzando una evidencia, pero ¿acaso sus creencias no tienen nada que ver con esta evidencia? Sin sus creencias (de lo más básicas: el laboratorio no se estaría derruido a su llegada, el mismo iba a vivir antes y después del trabajo, sus tubos de ensayo no se iban a deshacer en sus manos) no podría llegar ni a esa ni a ninguna evidencia, porque sin duda somos animales de creencias mucho antes que de evidencias. Cualquiera puede sobrevivir un día entero sin una sola evidencia, pero no sobreviviría ni un minuto sin una creencia, ni siquiera puede cruzar una calle sin creer que el coche que se acerca es real y puede atropellarlo. Antropológicamente, como hemos señalado más arriba, el ser humano es una inteligencia (un cuerpo inteligente) que tiene que necesariamente enfrentarse a las cosas desde sus creencias y en pocas ocasiones desde evidencias científicas. Nuestro químico sin creencias no llega ni al laboratorio esa mañana<sup>170</sup>.

Me permito aquí la licencia de citar las palabras de Laín en un breve texto muy visual acerca de la diferencia entre creencias y evidencias científicas: “En la vida del científico, por tanto, se articulan ideas y creencias. La mecánica cuántica afirma que nuestro conocimiento científico de la realidad material es y no puede no ser meramente probabilística; sólo estadísticamente podemos señalar la posición y medir el movimiento de un electrón; pero hasta el más fervoroso cultivador de la mecánica cuántica pone el pie en el suelo creyendo –sin pensar en ello– que el suelo va a resistir el empuje de su pisada”<sup>171</sup>.

Las preguntas de la ciencia son preguntas acerca del cómo funciona el cosmos en una u otra parcela);y son preguntas, que tienden a respuestas descriptivas, si no

---

<sup>170</sup> SCH, p. 328 donde Laín explica la posición de Ortega en *Ideas y creencias* y cita a Marías como continuador de esta tradición de pensamiento.

<sup>171</sup> SCH, p. 329.

exentas al menos alejadas de lo axiológico y de lo prescriptivo. Son preguntas y respuestas siempre penúltimas, porque siempre se suceden o pueden sucederse otras<sup>172</sup>. Así pone como ejemplo Laín el problema de la caída de los graves que tiene una respuesta penúltima en Newton (gravedad) otra en Eistein (la relatividad) y podría darse el futuro nuevas respuestas siempre penúltimas. Esto es sumamente interesante y supone una ruptura histórica con modelos de preponderancia en el pasado que tendían a encimar la ciencia y a esperar de ella un conocimiento absoluto y último (el positivismo en un versión radical caería en este supuesto erróneo). Pero, como señala Laín, hemos presenciado una crisis de la ciencia, pero en qué sentido. A su modo de ver: “Lo que ha hecho la crisis no ha sido la ciencia en cuanto tal, sino la convicción de que el saber científico es por sí mismo capaz de dar al hombre una certidumbre absoluta y última acerca de lo que en sí misma es la realidad”<sup>173</sup>.

El ser humano tiene creencias de diversos tipos, algunas irracionales (por ejemplo, el que piensa que existen las sirenas) otras sumamente racionales y cargadas de certeza como que la Tierra gira alrededor del Sol y, puede incluso tener creencias últimas, pero este es precisamente, como lo llama Laín, “el más sutil y profundo de los dramas de la existencia humana”<sup>174</sup>. El ser humano sólo alcanza certeza en sus creencias penúltimas y no en sus creencias últimas que son siempre inciertas y nos conducen al terreno de la fe, que para Laín es un tipo de creencia racional (no es irracional, ni repudia a la razón) pero es especial porque no llega a la certeza racional de las creencias penúltimas. En mi opinión, su posición antropológica final es metafísica, luego se

---

<sup>172</sup> Recuerdo aquí las propuestas de la Filosofía de la Ciencia desde las revoluciones científicas en Kuhn hasta el principio de falibilidad de Hans Albert y el falsacionismo de Popper.

<sup>173</sup> SCH, p. 333.

<sup>174</sup> SCH, p. 335.



mueve en ese ámbito último de creencia, pero intenta armonizar metódicamente con momentos de descripción y explicación con las ciencias más actuales de hoy.

Ante las preguntas últimas el ser humano ha adoptado básicamente, a juicio de nuestro autor, cuatro actitudes fundamentales<sup>175</sup>:

1. La DESESPERACIÓN: que puede ser angustiosa (vivida de manera negativa o bloqueante por el sujeto) o puede ser resignada (e incluso irónica y positiva). La desesperación es fruto de la conciencia de la limitación humana para tener conocimientos ciertos ante los grandes misterio de la vida, el primero la muerte.

2. El AGNOSTICISMO: ante esa limitación y ese no poder conocer, señala Laín, dos grandes categorías de agnósticos, bien diferentes antropológicamente, que encajarían su agnosticismo en una vertiente o bien más irónica que pese a esa limitación no se angustian ni cierran la posibilidad de que hay algo; mientras al otro extremo en la misma línea agnóstica tenemos al que se desespera y se angustia e incluso se bloquea para vivir la vida con ironía o con apertura a lo que va más allá de lo racional.

3. La METÁFORA: es la manera poética de expresar el misterio al que no se alcanza con un discurso meramente racional.

4. La CREENCIA: por asentimiento (el creyente considera verdaderas algunas creencias que le ofrece el mundo en que vive por vía enseñanza o religión) o por creativa invención (el creyente forja una creencia nueva por ejemplo los fundadores de nuevas religiones). La mayoría de nosotros tendemos, más en el mundo actual, a ser

---

<sup>175</sup> SCH, págs 336-339.

eclécticos: “¿Cuántos serán hoy los hombres que *creen a su modo*, que con retazos de una determinada doctrina o sin ellos se fabrican una creencia última y personal?”<sup>176</sup>.

## 2.3. La dimensión elpídica de la existencia humana.

### 2.3.1. *La espera y la esperanza*

Esta fase va de 1945 a 1960, los temas se mantienen, pero se produce una resemantización desde la perspectiva de la esperanza. Por ejemplo, seguirá el tratamiento del problema de España, pero visto no como un problema de fe, sino de esperanza. Hay un intento de secularización y modernización<sup>177</sup>, incluso un acercamiento al enfoque protestante. El libro más significativo de este período es, sin duda, *La espera y la esperanza* publicado en 1957. Lo analizaremos en primer lugar para finalmente revisar la evolución antropológica de este tema en Laín desde *Ser y Conducta del Hombre*. Este libro, *La espera y la esperanza*, posee ya la estructura que se tornará característica de nuestro autor configurando un estilo y una **metodología** peculiar: escoge un problema, traza su historia y después presenta su propia teoría. Este mismo método tendrá tal proyección que alcanzará las obras antropológicas del último periodo de nuestro autor que reproducen fielmente esta estructura básica.

Laín señala un antecedente<sup>178</sup> anterior, pues el mismo método que había seguido en su libro *La historia clínica* consistente en el empleo simultaneo y sucesivo de la indagación histórica y de la reflexión sistemática formando una sólida unidad cuyo fruto

---

<sup>176</sup> SCH, p. 337.

<sup>177</sup> Incluso de la página 253 a la 274 se lleva a estudio la posición de un autor tan controvertido como Baudelaire. Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 3ª ed, 1957. EE

<sup>178</sup> EE, Prólogo a la Primera edición, pág. 12.

intelectual es la comprensión en profundidad del problema tratado. El estudio histórico, como acostumbra Laín, es sumamente completo y recorre desde la esperanza cristiana, hasta la protestante, así como la esperanza en la crisis de nuestro tiempo y en la España contemporánea. Se tratan autores como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, Montaigne, Lutero, Descartes, Kant, Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Unamuno, Machado, Ortega. Pero la pretensión de nuestro autor no se conforma con un mero recorrido histórico ni con el estudio filosófico que del problema han realizado los grandes clásicos de la Filosofía, Laín Entralgo va más allá. El propósito de su libro es sumamente ambicioso: su empeño antropológico fundamental consiste en entender la realidad humana desde el punto de vista de su condición de *realidad esperante*<sup>179</sup>. Con este punto de vista, quiere, de algún modo, superar y complementar el que propusiera **Martín Heidegger**<sup>180</sup> como analítica de la existencia desde el preguntar.

A juicio de Pedro Laín, es posible ir más lejos, pues incluso antes del ser humano, que se hace preguntas, existe un ánimo fundamental propio de un ser humano “esperante” o “expectante”. Esta diferencia entre el *sperare* y el *expectare*<sup>181</sup> la recupera nuestro autor de **Santo Tomás**. Esta diferencia es relevante desde el punto de vista antropológico, porque mientras el ser humano que espera, espera conseguir su esperanza mediante sus propios recursos, por su parte el ser humano expectante depende para la realización de su esperanza de alguien o algo ajeno a si mismo. Esta segunda posibilidad se da en nuestra vida cotidiana, en nuestras relaciones personal e incluso en nuestra relación con el *ex alio* que supone la divinidad, por ejemplo cuando hablamos de “Providencia divina”, que sin duda tiene más de *expectare* que de *sperare*. Pese al

---

<sup>179</sup> EE, Prólogo a la Primera edición, pág. 9.

<sup>180</sup> EE, Prólogo a la Primera edición, pág. 9.

<sup>181</sup> EE, Introducción, pág. 19.

interés del contenido de toda la obra, nos centraremos en el estudio en detenimiento de la quinta parte que se titula “Antropología de la esperanza”.

Laín empieza su estudio de la esperanza desde la perspectiva antropológica con lo cosmológico. Esto se debe a que, a su juicio, hay un cierto prejuicio cosmológico propio de todo ser humano que espera, pues independientemente de lo que espere, su esperar estará o dando por supuesto o poniendo en cuestión la continuidad cosmológica del universo del que es parte. Si alguien pone en duda el futuro inmediato del cosmos y cree que va a darse una catástrofe cósmica, su actividad de esperar no sería la misma e incluso su actuación dejaría de ser acorde con quien esa persona era antes de poner en duda esa continuidad cósmica. Hay una vinculación ineludible, afirma nuestro autor<sup>182</sup>, entre la espera humana y el futuro del cosmos. La preocupación por el fin del mundo ha caracterizado el temple y la esperanza del ser humano en todas las épocas. Esta característica no se debe únicamente a la superstición, pues tras las supersticiones medievales apocalípticas llegaron otras en tiempos modernos en que vieron grandes científicos como Copérnico o Newton. En este sentido, incluso en el Siglo XX se da a menudo un temor fatalista asentado no sólo en lo irracional y escatológico, sino en lo puramente empírico y científico. El terror al fin del mundo en el Siglo XX no ha sido ya un terror a la venida del *Anticristo*, sino un terror profundo a algo en principio tan filantrópico como la ciencia y la técnica. Laín pone como ejemplo la energía atómica<sup>183</sup>.

¿Es razonable pensar que todo se dirige inexorablemente a su fin? A esta difícil pregunta, responde Laín mediante la estrategia intelectual de la parcelación del problema. Dividamos ese todo en partes. ¿Cuántos modos de caminar hacia el futuro

---

<sup>182</sup> Pedro Laín Entralgo, *Op. Cit*, pág. 474.

<sup>183</sup> Pedro Laín Entralgo, *Op. Cit*, pág. 477.

existen? El primer modo de analizar es la materia. La materia está indeterminada, señala Laín apoyándose en la **Mecánica clásica** y en la **Física cuántica**. La **materia** no está en reposo, sino en constante e impredecible movimiento. Para la Física cuántica la materia no está en movimiento, sino que *es* movimiento, energía a la que materia. La materia, según los estudios de la Física cuántica, tiende hacia un equilibrio térmico y un reposo absoluto. A juicio de Laín, es indeterminado e impredecible dicho estado futuro de la materia<sup>184</sup>.

El nivel de lo material es indeterminado, no podemos predecir con certeza y claridad cuál será su futuro. Por otro lado, en un segundo nivel tenemos lo biológico, que a diferencia de lo material, nos parece a primera vista algo determinado. Lo biológico, ya sea vegetal o animal, se rige por el “ciclo vital”. El hecho de que lo biológico sea cíclico significa que tiene un inicio o nacimiento y un final o muerte (muerte individual y no necesariamente de la especie).

En conclusión podemos afirmar que para Laín Entralgo su fenomenología de la esperanza humana parte de la espera como ingrediente fundamental de la vida humana, al enlazarse con la necesidad vital desiderativa, proyectiva y conquistadora del futuro. En este sentido la esperanza se vincula con el problema de la libertad entendida ante todo, en una línea de raíz zubiriana, como proyecto. Laín define la esperanza como un hábito por el que el ser humano confía en la realización de sus posibilidades de ser insertas en su naturaleza.

---

<sup>184</sup> Me tomo la licencia de señalar que el físico Steven Hawkins ha descrito un estado de la materia que se producirá cuando ya no sea posible más expansión.

## **2.3.2. La esperanza en *Ser y conducta del hombre*.**

### **2.3.2.1. La esperanza natural:**

Ubiquemos primero este tema de la esperanza en el itinerario intelectual de nuestro autor. Laín inicialmente confiesa que se interesó por el tema de la esperanza a través de la pregunta por la función social del médico como dispensador de esperanza. Esto hace que el tema de la esperanza sirva de marco antropológico de la reflexión acerca de la relación médico-paciente que desarrollaremos más adelante en próximos capítulos de la presente investigación. Por otro lado, como el mismo Laín señala, hay una clara evolución de su pensamiento acerca de la esperanza desde un dualismo antropológico inicial hacia una posición final desde el monismo dinámico que profesará hasta su muerte. La espera es un hábito de la nuestra naturaleza humana que consiste en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. La espera puede tener por debajo una actitud o bien más activa u operativa, o creativa, o bien más pasiva o receptiva. También hay tipología de la esperanza dependiendo del grado de confianza o desconfianza (espera difidente, confiante y espera auténtica del que espera ser siempre). Podemos ahora matizar la definición inicial diciendo que la esperanza es la confianza más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser desde la espera vital, mientras la desesperanza sería una desconfianza más o menos extrema en la realización de estas posibilidades.

En cuanto al objeto de la esperanza, el hombre, según nuestro autor, espera siempre *algo y todo* a la vez dada su peculiar constitución ontológica. La peculiaridad del planteamiento antropológico de Laín consiste en enmarcar el problema de la

esperanza en la estructura del acto personal que tiene que ver con dos pretensiones: “ser feliz” y “ser siempre”. La explicación de esto la realiza Laín apoyándose en conceptos de otros autores<sup>185</sup>. El que espera espera algo, pero en ese algo, por concreto que sea, presupone que va a seguir siendo el mismo y que va a plenificarse de alguna manera, va a añadir algo a su ser, a su vida, de este modo conecta Laín la esperanza con la **autorrealización** en un sentido muy vinculado a nuestro concepto de **libertad** como **proyecto** que intentamos trabajar en esta investigación.

El ser humano, lo señalábamos ya en el capítulo 1 desde la raíz zubiriana del pensamiento de Laín, tiene que proyectarse para vivir, tiene que responder a la realidad, encarnar unas y otra posibilidades, pues bien, esa realización que es “autorrealización”<sup>186</sup> tiene necesariamente un marco antropológico expectante, porque el ser humano espera “algo”, que es a la vez concreto, por ejemplo ganar una oposición al cuerpo docente de secundaria y a la vez es “todo”, porque esa apropiación de posibilidad supone pasar de un yo ideal a un yo real, de una posibilidad a su realización en la encarnación de esa persona que se torna funcionario desde la esperanza del opositor. De alguna manera, eso que llamamos proyecto como algo a lo que tiende la esperanza es a la vez un aspecto de un tema clásico en la Filosofía que es la “felicidad”.

Laín presenta una concepción de la esperanza como religación y la desesperanza como desligación<sup>187</sup>. En ese sentido, la esperanza es algo natural y que

---

<sup>185</sup> SCH, p. 104-106, no profundizamos en estos autores porque no hay espacio y remitimos al capítulo 3 en que se trabajan aspectos fundamentales de alguno de ellos. Aquí toma expresiones fundamentalmente de Marcel esperanza como arma de los desarmados, último fundamento del alma), Zubiri (religación del hombre), Jaspers y Heidegger.

<sup>186</sup> SCH, p. 107, dónde atribuye a Rof Carballo famoso neurocientífico el describir la estructura neuroendocrina de ese momento de autorrealización vinculado con la esperanza. Remito al capítulo 3 de la presente investigación en dónde trabajamos algunas actualizaciones de planteamientos de Laín y la neurociencia actual.

<sup>187</sup> SCH, p. 109.

conduce a un ente distinto del ser humano, mientras la desesperanza es algo forzado que conduce a la autodeificación en ausencia de un *ens fundamentale* de su religación. Cita como ejemplo de esta posibilidad de vivencia desesperanzada la angustia como tipo de esperanza *desligada* en Leonardo, Baudelaire y Sartre. En mi opinión, es demasiado radical afirmar que el que desespera cae necesariamente en la “deificación desligada y autónoma” como quiere Laín<sup>188</sup>.

Un aspecto especialmente interesante para nuestra investigación en el terreno de la esperanza es averiguar quién espera y por qué, en virtud de qué peculiaridades ese ser espera. El ser humano espera porque el ser humano es un ser precario, en el sentido de que se sabe finito, pero no se conforma con su finitud, por eso es *precario* y se pasa la vida esperando cosas, necesitándolas y rogando por ellas<sup>189</sup>.

El ser humano espera porque tiene una estructura proyectiva, esto es, porque es libre. En este sentido la libertad como proyecto es el fundamento de la esperanza. El ser humano se hace cargo de lo real y siempre tiene que tener en vistas su futuro, decidir y preferir entre encarnar en su vida una u otras posibilidades (Zubiri), pero, a juicio de Laín, la esperanza en la realización de posibilidades no es sólo una cuestión de imaginación, como quiere Marcel<sup>190</sup>, sino que el ser entero del hombre (más allá de la tesis tradicional que señala el apetito sensible y la voluntad como facultades del esperar). El todo del ser humano es el que espera, con todas sus facultades, porque para proyectarse en el futuro, siempre imaginamos posibilidades, pero también las concebimos con la inteligencia y buscamos el mejor camino para encarnarlas, pero también nos valemos de la memoria (sobre todo si usamos la memoria de lo que nos ha

---

<sup>188</sup> A mi juicio, la esperanza no es algo más natural que la desesperanza, ni me parece sensato afirmar que el que no tiene esperanza es un ser desligado y sin Dios.

<sup>189</sup> SCH, p. 111.

<sup>190</sup> Cfr. SCH, p. 110.



acontecido de una manera constructiva para el futuro y no meramente arrepintiéndonos del pasado o cayendo en una neurosis que nos bloquea<sup>191</sup>). En otras palabras, El ser humano es un ser que requiere de todas sus facultades para proyectarse en el futuro y para esperar cualquier cosa por nimia que sea.

En conclusión, la esperanza se sustenta antropológicamente en la proyección de la vida humana hacia el futuro en el presente y desde el pasado, luego la esperanza depende de la temporalidad peculiar humana. Otra nota fundamental de la esperanza es que es *co-esperanza*, necesariamente es esperanza con el otro, porque el ser humano se proyecta en convivencia con los otros, tiene pues una dimensión comunitaria.

### **2.3.2.2. La desesperación en la vida del hombre.**

Nos centraremos ahora en el capítulo XV de **SCH**, que recoge una selección de *Teatro del Mundo* (TM) de Laín (1986). Laín se pregunta si desesperar es una virtud digna de elogio o todo lo contrario, sobre todo señala la sorprendente buena prensa que tiene el tema de la desesperanza en la literatura sobre todo desde el existencialismo<sup>192</sup>. Para dar respuesta a este interrogante, Laín da un aparente rodeo por el tema de la presunción, presuntuoso es el que sólo con sus fuerzas se cree capaz de conquistar la plenitud de su propia naturaleza (como ejemplos y en el mismo saco mete Laín al marxista ortodoxo, al fariseo y a Adán). El presuntuoso apoya su presunción o bien en el esfuerzo y el trabajo, o bien en el merecimiento por su dignidad propia. El problema básico de la vida del presuntuoso es que jamás puede tener amigos, porque o bien son igual de presuntuosos que él y por tanto, no necesitan del otro y no pueden ser amigos, o

---

<sup>191</sup> Cfr. **SCH**, p. 113.

<sup>192</sup> Pone Laín de ejemplo el drama de Graham Greene *El cuarto de estar*, cuyos protagonistas andan enamorados de una mujer precisamente, porque ella era capaz de desesperar mientras ellos no.

bien uno es distinto del presuntuoso y la relación es asimétrica y desigual y no hay amistad. Luego la presunción no es ni una virtud ni algo loable, porque se basa, podemos decir, siguiendo el razonamiento de Laín, en una percepción errónea de uno mismo por excesiva y prepotente como si se tratase de un ser perfecto, lleno o casi perfecto, lo cual se aleja sumamente de la condición menesterosa propia del ser humano y que con tanto ahínco ha señalado nuestro autor en sus obras ante todo en las referidas a la amistad. Ya veremos más adelante el tema de la amistad y la visión lainiana tan profunda y ética, alejada de la mera *camaradería*. Lo aplicará como veremos incluso a la relación médica que es cercana a una amistad.

Por su parte, la desesperación inicialmente parece una desgracia: lo es, tanto en su versión individual (la persona que desespera de sus posibilidades personales no de las de la humanidad), como situacional (no desespera por sí y ni por la condición humana sino por la situación histórico-social que le toca vivir), como la metafísica o absoluta (desesperación por el mismo hecho de ser hombre, el romanticismo y el existencialismo cuentan entre sus filas, asociando la desesperanza con la angustia y la muerte). La esperanza se mueve en el margen de la incertidumbre y el ser humano no maneja bien la incertidumbre. Con el tema de la creencia diferenciamos las creencias penúltimas (de las que hay certeza o al menos la suficiente como para hacer ciencia) de las creencias últimas (ámbito de la incertidumbre). Cuando tenemos una creencia cierta en algo, por ejemplo que mañana saldrá el sol por poner el tan mañido ejemplo, no necesitamos esperar nada, pero cuando no hay certeza hay esperanza o desesperanza. Para Laín, la opción más natural es la esperanza, porque ante la desesperanza metafísica radical no

cabe más que la angustia y el suicidio y ambas opciones no parecen la manera más ajustada (*iustum facere*) de proyectar al futuro por muy incierto que este sea<sup>193</sup>.

A juicio de Laín, la presunción y la desesperación son estados límites, extremos morales (Aristóteles) como justo medio sería la esperanza moderada, pues una esperanza excesiva puede dar lugar a la presunción del que todo lo espera y todo lo cree merecer, mientras que la reducción exagerada de la esperanza también daría un extremo que sería la desesperación. En este sentido, Laín nos proporciona un tratamiento ético de la esperanza al proponerla como virtud loable frente a extremos que no son apropiados al ser humano, sino que son posibilidades *apropiandas de facto* pero no *apropiables* con propiedad.

### **2.3. La dimensión fílica de la existencia humana.**

En este capítulo intentaré señalar *grosso modo* la concepción de Laín Entralgo acerca de la amistad y el amor como dimensión fílica de la existencia humana<sup>194</sup>. Siguiendo la tipificación de nuestro autor podemos destacar cuatro formas del amor interpersonal:

#### **2.3.1. El amor y el odio al hombre en tanto que objeto.**

El amor a las cosas consiste en deseo de la cosa, apropiación, conservación y fruición en su posesión. El odio sería el movimiento contrario. La orientación afectiva

---

<sup>193</sup> No puedo sino dejar de señalar como claro antecedente de esta visión de la esperanza la famosa apuesta de Pascal en sus *Pensamientos*. La justificación racional de Laín es un plus, pero, a mi juicio, late de fondo el optimismo propio de una persona con fe.

<sup>194</sup> Para ello, emplearemos ante todo el capítulo XXI de **SCH**, que selecciona textos de Creer, Esperar y Amar (1993) y *Sobre la amistad*.

siempre admite dos posibilidades como dos lados de una moneda: la dilectiva o amorosa y la aversiva u odiosa. El que reduce a otro a condición de mero objeto lo primero que demuestra es ignorancia de la dignidad del ser humano como persona, por ello es un reduccionista. Ese tipo de amor lo llama Laín *amor distante*, porque yo establezco una distancia entre mi manera de concebirme como persona mientras que al otro lo reduzco a objeto distanciándome de él, poniéndome a otro nivel. Pasemos a señalar brevemente las características de cada modo de amor distante:

#### **2.3.1.1. La contemplación amorosa.**

Ya sea por goce estético o intelectual (el artista y su escultura o el científico en su laboratorio) el objeto humano es tomado en contemplación como un objeto.

#### **2.3.1.2. El trato instrumental amoroso.**

Toda acción sobre otro que tiene un aspecto técnico que convierte al otro en objeto pero desde un trato amoroso puede considerarse relación instrumental. Desde vestir a un niño, hasta la muerte de un soldado en la batalla. Tanto la educación como la medicina tienen, a juicio de Laín, un lado técnico en el que el otro es tratado como un objeto, o bien como un cuerpo a instruir o bien como un cuerpo a sanar. En ambos casos, hay objetualización necesaria pero además hay aspectos humanos no reductibles a lo objetual.

### **2.3.1.3. La relación aversiva con el otro, en tanto que objeto.**

Consiste en tomar al otro como objeto desde una relación no amorosa sino aversiva, por ejemplo tomar al otro como obstáculo a evitar o eliminar (desde la evitación o el ninguneo o desde el empujón, o el asesinato en caso extremo), o bien instrumentalizar al otro desde un fin egoísta. El objetivo es obtener algo útil del otro, por ejemplo la esclavitud, la prostitución, la fuerza de trabajo, o bien en otra línea el policía instrumentaliza al detenido y lo reduce, pero la clave y la diferencia que nos quiere indicar Laín con estos ejemplos variopintos es que realmente siempre instrumentalizamos al otro en nuestras relaciones, lo importante es no quedarse ahí, sino que la instrumentalización del otro (lo hacemos a diario cuando vamos a por el pan y queremos un fin egoísta, queremos pan y usamos de la panadera para ello) debe ir acompañada del respeto a la dignidad del otro. Por ello, podemos decir que hay una manera moral de instrumentalizar al otro, pese a que generalmente la instrumentalización de las personas en el lenguaje ordinario tiene siempre una resonancia inmoral y peyorativa.

### **2.3.2. El amor y el odio a otro hombre, en tanto que persona problemática.**

El concepto de persona lo trabajaremos al comentar en el capítulo 6 el libro *Cuerpo, Alma y Persona (CAP)*. La *relación interpersonal* tiene tres momentos: el ejecutivo (siempre coejecutivo, para formar su personalidad el ser humano interactúa y coejecuta con los otros), el momento coafectivo (compasivo al empatizar o simpatizar con circunstancias adversas del otro, o bien congratulación cuando se empalza con vivencias gozosas) y el momento cognoscitivo (comprensión desde la expresión por

palabras, gestos, llanto, por un lado, desde lo objetivo social, conocimiento de los modos sociales de expresión, por otro, adivinando la intención.

En las relaciones verdaderamente interpersonales -amistad, enamoramiento, amor erótico, las relaciones conyugales, las filiales- se da el *amor instante* (existe también su reverso: el odio instante), que proviene del verbo instar a alguien a algo y hace referencia a ese preguntar por la sinceridad de las expresiones amistosas o amorosas del otro. Contrapuesto a este amor instante se encuentra el *amor constante*. Es el amor en el que no hay duda de que las expresiones son sinceras. Las dos formas principales son la projimidad y la amistad. La *projimidad* consiste en la donación amorosa de algo nuestro a una persona menesterosa<sup>195</sup>. La clave de la relación con el prójimo introducida por el cristianismo como amor de efusión (*agápe o caritas*) es que no importa quien sea el prójimo. La projimidad admite grados, desde la cotidianeidad hasta la heroicidad de personas como la Madre Teresa de Calcuta que son capaces de dar todo por el prójimo.

Por otro lado, la **amistad** para Laín consiste en la forma básica y más universal del amor constante; es lo más necesario para la vida, de este modo, sigue a Aristóteles en esta concepción. La amistad es diferente tanto de la projimidad como de la camaradería (ésta se da cuando dos personas se convierten en camaradas en busca de un objetivo común y exterior a ellos), pero puede darse junto a estos otros tipos de relación.

Por razones de espacio, no podemos realizar una exposición detallada de todo este período antropológico anterior a la antropología lainiana del cuerpo, con todo, no queremos cerrar este apartado sin destacar alguna idea del texto *Teoría y realidad del*

---

<sup>195</sup> SCH, p.407.

otro. La persona lo es en tanto que tiene mismidad entendida como “propiedad”, por ello, la sustantividad de propiedad es lo que constituye a la persona, porque toda vivencia (del mundo y de mi mismo) implica con anterioridad que soy una realidad que me es propia. La nota estructural de la “propiedad” es la inteligencia, que consiste formalmente en la capacidad de enfrentarse con la realidad de uno mismo, con la realidad de los demás y con la realidad de las cosas, es decir con la realidad en cuanto tal.<sup>196</sup>

La persona además de consistir en “propiedad”, también es “propia”, en tanto que, al igual que todas las demás cosas reales, tiene propiedades constitutivas como: la intimidad, centro de apropiación desde y por el que afirmamos “yo soy mío”, la libertad, que es opción, decisión, proyección, creación y apropiación, una libertad que es responsabilidad; la inteligencia, en su carácter más racional, la vida, a la vez corporal, sentimental, consciente e inconsciente, futurizadora y la abertura a la realidad de las cosas y a la realidad fundante (Dios)<sup>197</sup>. En esta obra, establece también Laín que el hombre además de persona se realiza en la personalidad<sup>198</sup>.

De este modo, la **personalidad** es el carácter de la persona en sentido constitutivo, perteneciente a la estructura de su realidad propia. El ser humano se realiza en su trayectoria vital hasta el final de sus días dibujando una máscara, que, como afirma Laín, oculta la individual personalidad del enmascarado y expresa la voluntad de éste de parecer a los demás lo que la máscara representa, siendo la máscara a la vez una

---

<sup>196</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Teoría y realidad del otro-II*”, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 269-270.

<sup>197</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Teoría y realidad del otro-II*”, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 269-271.

<sup>198</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Teoría y realidad del otro-II*”, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 269.

coraza de la interioridad que se protege de otros y un artificio para representar ante los demás al que no se es y se quiere ser.

## **2.4 La antropología en el teatro de Pedro Laín.**

### **2.4.1. Introducción.**

Hasta este momento hemos presentado la concepción antropológica de Laín basada en sus obras teóricas, ahora queremos cerrar el este apartado recuperando otro aspecto menos conocido de nuestro autor. Será en el teatro donde intentará expresar de otra manera sus ideas antropológicas valiéndose de personajes y de la trama dramática. Laín modestamente se autodefine como dramaturgo “de domingo”<sup>199</sup> o “de verano”. No es el dramaturgo nato que necesariamente escribe siempre en el género teatral, sino que avanzada su vida y tras producir en otros géneros, en un momento determinado decide escribir teatro en ratos de ocio.

Esto le sucede a Laín en 1956 movido por sus lecturas de textos filosóficos y literarios para la elaboración de *La espera y la esperanza* (Unamuno, Gabriel Marcel y Sartre). Su propósito teatral es antropológico: “Hízose patente en mí, en segundo término, el deportivo sentimiento de un aguijón nunca hasta entonces percibido. Puesto que la elaboración de este libro me había hecho concebir algunas ideas personales acerca del esperar humano. ¿sería yo capaz de llevarlas a escena?”<sup>200</sup>. No realizará este proyecto hasta 1964 mientras redactaba *La relación médico-enfermo*, dejará de escribir teatro en el verano de 1968, tras escribir siete piezas de las cuales sólo dos se estrenaron:

---

<sup>199</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Tan sólo hombres: cuatro dramas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991. “Prólogo confidencial”, p. 29.

<sup>200</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Opus cit.* p. 28.



*Entre nosotros* y *Cuando se espera* (obra que hemos analizado más arriba, destacamos la figura de Pablo, tal como Diego Gracia<sup>201</sup> la interpreta en el contexto de postguerra civil española como *alter ego* de Laín). Parece que Laín, quedó algo decepcionado según cuenta en *Descargo de Conciencia*, tal vez espera una proyección que su teatro no tuvo. Sin embargo, todas sus obras se publicaron, y Fernando Ferrán Gómez interpretó precisamente a Pablo.

¿Por qué teatro? Para Laín, el personaje teatral tiene que conectar con los lectores, conectar antropológicamente. Por ello, ha de tener cierta verosimilitud. Es un escenario perfecto para la antropología que elabora en otro plano teórico, además tiene la ventaja de la *catarsis*<sup>202</sup>, que el estudio tanto, por la identificación con los personajes por parte del lector o espectador. Laín utiliza al personaje teatral como otra manera de exponer sus ideas antropológicas, en este sentido afirma: “El personaje teatral, por otra parte, ayuda y descarga”. Le ayuda a escribir y le descarga de la responsabilidad del decir, que pasa al personaje, se torna palabra “con-dicha”<sup>203</sup>. Vamos a analizar en profundidad una de sus obras de teatro por su relación con los temas antropológicos de la Laín y sobre todo con la idea de libertad<sup>204</sup> en relación con la vocación personal. La obra se titula: *Las voces y las máscaras*.

---

<sup>201</sup>Gracia Guillem, Diego, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastela, Madrid, 2010, pp. 478-481.

<sup>202</sup>

<sup>203</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Tan sólo hombres: cuatro dramas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991. “Prólogo confidencial”, p. 31.

<sup>204</sup> Amorós Andrés, “Teatro y vida”, *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2003, p. 241: “Para el lector habitual de Laín Entralgo no puede constituir ninguna sorpresa el continuo vaivén entre espera y esperanza; entre esperanzas concretas, en plural, y esperanza básica, en singular. Todo esto lleva a otro gran tema, el de la libertad. El pasado gravita inexorablemente sobre nosotros pero, para ser libres de verdad, es preciso lo que otro vez llamó Laín un *descargo de conciencia*.”

#### 2.4.2. Las voces y las máscaras.

Esta obra de teatro plantea, a mi modo de ver, temas fundamentales de la antropología de Laín Entralgo, como por ejemplo, el de la identidad personal, el de la vocación frustrada, el de las esperanzas truncadas, el del amor, el de la felicidad. La acción comienza una noche de tormenta, que lleva a los cinco protagonistas desconocidos entre ellos a un albergue en el que salta la luz y, por ello, estos personajes son sólo “voces”. Todos fingen una identidad falsa, un nombre falso y una profesión falsa, excepto el famoso pianista Alberto Legrand, que les ha propuesto el juego de conocerse en la oscuridad. Los personajes crean su *alter ego* desde lo que les hubiera gustado ser, desde sus expectativas frustradas, excepto Alberto, que parece la única persona que no finge, que se siente bien en su propia piel.

Tenemos así a Carlos, el comercial de pasta dentífrica que se hace pasar por político, director de un centro de planificación económica e industrial, con el nombre de Alejandro (no es baladí la elección del nombre que nos remite a Alejandro Magno). Por otro lado, Jorge (Ulises), el médico rural que quiso ser dramaturgo en Madrid y fracasó. Es un personaje importante, porque a diferencia de Carlos, al menos Jorge ha apostado por su vocación, lo ha arriesgado todo por ella, ha dejado su país en busca de un sueño. Ha fracasado, pero ha intentado realizar su vocación. A mi modo de ver, representan grados de frustración humana diferente, la frustración del que sólo sueña y la frustración del que lucha por conseguir su sueño, pero fracasa. Muy en relación con lo dicho más arriba acerca del tema de la espera y la esperanza, así como las actitudes vitales ante la propia vida y las expectativas externas y autoimpuestas.

A mi juicio, Laín separa antropológicamente a los personajes masculinos y femeninos. Mientras parece que los personajes masculinos viven centrados en intereses vocacionales, volcados al mundo exterior, la vertiente femenina vive en el mundo afectivo de las relaciones personales, en la búsqueda del amor. En palabras de Lucía (cuyo *alter ego* inventada será Leda, la amante humana de Zeus de la que nace la Helena de Homero): “Que soy... mujer. Y que lo soy creyendo que lo más propio de la mujer es el amor. Los hombres teorizan sobre el amor; las mujeres vivimos el amor. Esta es la diferencia”. En las mujeres no vamos a encontrar la frustración vocacional de la doble vida, la deseada y la real, así como vimos en los personajes varones, las mujeres, por su parte, se ubican en relación al amor como fuente de autorrealización.

Lucía, por ejemplo, educada para una vida cómoda, burguesa, descubre su verdadera vocación de “amante”. En este personaje, introduce Laín, su concepción del amor: “¿Piensan ustedes que soy una Mesalina, una versión femenina de Don Juan? ¡Todo lo contrario! El móvil de Mesalina y el de Don Juan es el propio placer. En el fondo, ni aman ni son amados. Mi objetivo de amante, en cambio, es la felicidad de los demás. Hasta que para un hombre sea inacabable la felicidad que yo le dé. Hasta que todos los demás sean para siempre uno solo”.

Lucía encarna la idea del amor femenino como entrega, con cierta reminiscencia cristiana muy propia de nuestro autor. Como Lucía afirma es de algún modo la madre de sus amantes, en el sentido de un amor desprendido, que busca la felicidad del otro en primer término. En el segundo acto, en el encuentro real de los personajes con luz y sin máscara, Lucía, confesará ser la señora de Vélez, infeliz con su marido, que se iba a fugar a América por amor con un conocido economista Cristóbal Santibáñez que muere

ese mismo día en un accidente de tráfico. Lucía vive desde la espera y la esperanza. Cristóbal Santibáñez es el enlace entre los personajes femeninos, que se vinculan por compartir sentimientos amorosos hacia el mismo hombre. Ana trabajaba para él y estuvo enamorada de él en silencio. Ana es el contrapunto de Lucía. Ana no tiene una educación burguesa, sino que se define como proletaria que tras mucha lucha para una mujer (más fácil para un varón) consigue doctorarse en Economía. Pero incluso este personaje, de alguna manera masculinizado en el drama de Laín, al ser capaz de realizar con esfuerzo un vocación profesional, sigue en el fondo dentro del paradigma del amor, en este caso, el amor en silencio.

En mi opinión, podemos incluso establecer un paralelismo entre los personajes masculinos y femeninos, un Carlos que sueña con ser político, pero no hace nada. En la misma línea, una Ana que sueña con una relación con Cristóbal, pero no actúa o lo hace tarde ya. Son personajes frustrados por contemplativos el uno en su vocación laboral, el otro en su vocación personal. Por otro lado, Jorge y Lucía intenta realizar sus vocaciones, pero la realidad les impide consumarlas.

En conclusión, esta obra plantea el tema de la libertad humana en relación con la vocación y su contrapunto, la frustración. La libertad en ocasiones es entendida como aceptación del propio destino y aceptación de la imposibilidad de realizar nuestro deseo. Es el caso como vimos de Ana en el plano de la relación amorosa con Cristóbal Santibáñez con el que sólo se permite soñar. Por otro lado, lo mismo le sucede a Jorge con su vocación política. La libertad aparece también como lucha para conseguir lo que el ser humano quiere: caso de Lucía y de Jorge. Pero aquí tenemos un choque con la realidad. En terminología zubiriana tenemos la realidad, las posibilidades y la libertad

para encarnar una de esas posibilidades retornando a la realidad por la realización. Lucía y Jorge, una desde la vocación personal de amante, otro desde la vocación profesional de dramaturgo intentan realizar sus sueños, encarnarlos, tornar realidad esas posibilidades. Son personajes activos, pero también frustrados por la realidad, no consiguen realizar sus objetivos.

El *Epílogo* es, a mi entender, el lugar en el que se explicita la posición antropológica de Laín y se desvela la mano del creador y las intenciones que trae con sus criaturas. El primer acto es un encuentro forzoso entre cinco personajes, en el que todos excepto Alejandro deciden ponerse una máscara y un nombre falso. Este gesto ya denota su necesidad de salirse de su vida, de ser otro, como si no se sintieran realizados con su vida. El segundo acto coincide con el segundo encuentro ya en casa de Alejandro y con luz y sin máscaras. La frustración vocación y antropológica de los personajes se hace patente. El *Epílogo* es el fracaso de Alejandro Legrand para repetir una semana después su encuentro casual y seguir con el juego de las máscaras y las voces. Pero sólo Lucía aparece por compromiso y cortesía, para excusar a sus compañeros que no quieren seguir con el juego.

El *Epílogo* juega el papel de la conclusión de un texto, también es en parte una moraleja, una enseñanza moral acerca del uso humano de la libertad. Los cuatro personajes han fracasado, no han sabido convertirse en quienes deseaban ser. Carlos ni lo intenta, escoge la vida burguesa de seguir el negocio familiar, Ana, se escuda en su intelectualidad y su trabajo y no vive su vocación amorosa, Jorge se deja apabullar por las dificultades iniciales de realizar su sueño y, Lucía, huye de un matrimonio fracasado, porque, como confesará en el *Epílogo*, ella no ha intentado transfigurar eso que acepto,

sino que ha optado por huir con otro hombre, que muere accidentalmente. Cuatro personajes frustrados, cuatro voces, cuatro máscaras, cuatro maneras libres de renunciar a ser lo que se quiere ser, cuatro frustraciones. Su conducta y su vocación no han coincidido, su libertad les ha alejado de su autorrealización.

Sólo en Alejandro Legrand (su apellido ya indica su grandeza, es “el grande”, porque es el único que sigue su vocación desde la libertad), para Diego Gracia, es la voz de Laín en muchas ocasiones<sup>205</sup>, conducta y vocación coinciden. Es el único integro, no necesita máscara. Desde su libertad ha ido realizando lo que quería ser: “He aquí a Alberto Legrand, hombre sensible e imaginativo que a toda costa quiere salvar la integridad de las cuatro personas que hace pocas noches conoció en esa misma sala. Sí, su integridad. Porque en la vida personal se entretajan siempre la conducta y la vocación; lo que la persona va siendo y lo que ella quisiera ser, para ser de veras “ella misma”. En algunos seres humanos, coinciden muy exactamente una y otra cosa. Tal es el caso de Alejandro Legrand. Él es el que quiere ser, lo que desde dentro de sí mismo se siente llamado a ser”. No en vano, ha calificado Diego Gracia, a esta obra como “drama típicamente unamuniano”.

---

<sup>205</sup>Gracia Guillem, Diego, Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo, Triacastela, Madrid, 2010, pp. 486.

### 3. LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO COMO MARCO PARA PENSAR LA RELACIÓN MÉDICO-ENFERMO.

#### 3.1. Introducción.

Una vez analizada en el **Capítulo 2** la dimensión fílica de la existencia humana pasaremos ahora a pensar un tipo de relación fílica especialmente importante en el pensamiento de Laín, podemos calificarlo como tema constante en su pensamiento: la relación médico-enfermo. En Laín, la relación médico-enfermo necesita un fundamento antropológico previo, tal vez por ello antes de publicar *La relación médico-enfermo* (1964) publicó *Teoría y realidad del otro* (1961). Con todo, es un tema central en toda la producción de nuestro autor desde *Medicina e Historia* (1941) y *La historia clínica* (1950). El problema de la libertad en la relación médico-enfermo en Laín entroncaba en un marco antropológico peculiar: el de la amistad. Hay una “Antropología médica” (como titula uno de sus libros, que analizamos en el Capítulo 2 de la presente Tesis) que fundamenta ese encuentro entre el médico y el enfermo. Por ello, en un primer momento nos centraremos en los aspectos de fundamentación, es decir, la *Antropología médica* subyacente al tema de la relación clínica. En un segundo momento, nos centraremos propiamente en la relación clínica. En el tercer momento, veremos dos temas bioéticos en los que intentaremos con las aportaciones de Laín, ir más allá y presentar algunas propuestas actuales. Trataremos el tema de la competencia del paciente.

### **3.2. Fundamentación desde la Antropología médica para clínicos: la medicina antropológica no es la medicina actual.**

En Laín, hay una decepción con la Medicina de su tiempo, ya se observa en sus obras de los 80. Tanto en *Antropología médica para clínicos*<sup>206</sup> como en *La medicina actual*<sup>207</sup>, plantea la necesidad de cambios para modernizar y como afirma “antropologizar” la medicina. Tal como afirma Diego Gracia, de la concepción del ser humano se deriva una Antropología médica acerca del manejo de la persona enferma, con un “fundamento teórico de una practica clínica más correcta”<sup>208</sup>. La deficitaria práctica clínica se debe en parte a una formación que no sirve para el ejercicio clínico real, ni para esa peculiar relación clínica. En segundo lugar, señala Laín, por la falta de tiempo en los consultorios actuales, o por el afán de lucro o por la mala gestión pública que no fomenta ese tiempo necesario, junto con la falta de paciencia como disposición del médico, que requiere la relación clínica. El tercer problema es la falta de intimidad en las relaciones, el clínico buscará resolución rápida y física del problema sin entrar en “honduras” anímicas o psicológicas del paciente. Lo cual es un error, pues, como veremos en siguiente epígrafes, la confianza y la amistad son notas clave en la relación clínica. Por último, la excesiva cosificación del humano en la sociedad actual, que lo vacía justo de *intimidad*.

En la actualidad, lo cierto es que la relación médico-enfermo se ha convertido en un problema bioético y el aspecto antropológico de marco se ha reducido al entender la libertad en minúsculas, no ya como algo incardinado en el ser mismo del hombre por su

---

<sup>206</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Antropología médica para clínicos*, Barcelona, Salvat, 1984.

<sup>207</sup> Laín Entralgo, Pedro. *La Medicina actual*, 2ª Ed., Madrid, Dossat, 1985.

<sup>208</sup> Gracia, Diego. *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, 1ª edición, Triacastela, Madrid, 2010, páginas 474-476, “La medicina antropológica”.



carácter antropológico proyectivo. En la actualidad, es habitual encontrar planteamientos bioéticos que reducen la relación médico-enfermo a términos deontológico y a menudo entienden la libertad sólo como autonomía en el sentido de derecho y capacidad de decisión del paciente en una situación clínica. Es un libertad juridificada, empequeñecida, fruto de una relación médico-enfermo en crisis y transformación de un modelo paternalista a un nuevo modelo que nace con los enfrentamientos judiciales contra los médicos en la tradición estadounidense<sup>209</sup>.

En este sentido, es importante señalar el carácter fundamental de la antropología como marco teórico en el que se incardina la relación médico-enfermo. Recordemos el capítulo 1 en el que indicábamos precisamente esa raíz zubiriana al entender la libertad como propia de un ser peculiar entre los otros seres por su capacidad proyectiva, dado que el ser humano, citando terminología zubiriana, se tiene que hacer cargo de su situación y habérselas con la realidad haciéndose su justeza al mundo, *iustum facere*<sup>210</sup>. El médico y el enfermo son seres humanos que tienen que habérselas con el mundo desde la realidad peculiar de sus cuerpos que nos les permiten responder instintiva ni unívocamente a un medio al que adaptarse de una manera más o menos compleja, sino que deben enfrentarse desde la libertad en la elección de posibilidades ante un realidad incardinada inexorablemente en el cuerpo humano que es la salud y la enfermedad.

A mi juicio, la perspectiva bioética más centrada en la **autonomía** que en la **libertad**, empequeñece y empobrece estos aspectos antropológicos desde una

<sup>209</sup> De los múltiples casos jurídicos en los que se empiezan a plantear problemas en la relación clínica entre el médico y el enfermo desde la autonomía (de principios de siglo: Mohr contra Williams en 1905, Partt contra Davis en 1906, Rolater contra Strain en 1913, el caso Scholoendorf en 1914. También los casos de los años 60 como el de Nathanson contra Kline), citaré el caso Berkey como paradigmático. En este caso, el señor Berkey denuncia al doctor Anderson y al doctor Rickenberg, el radiólogo, en 1969 por una mielografía que terminó en pie caído teniendo el señor Berkey una información muy deficiente sobre el proceso y los riesgos. Estos casos iniciarán la tradición del consentimiento informado, en mi opinión, el mayor reduccionismo de la libertad del paciente.

<sup>210</sup> Zubiri, X *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, Alianza Editorial, Capítulo VII.

perspectiva a menudo excesivamente jurídica y protocolaria que olvida las raíces antropológicas y el sentido de la relación médico-enfermo. La libertad en la relación médico-enfermo se transforma así en un asunto de trámite, algo burocrático como leer un documento de C.I. (Consentimiento informado) que hay que firmar, que lo trae una enfermera como “esto un papel que tiene que leer y firmar” (entendiéndolo o sin entenderlo). Otro reduccionismo favorito en medios médicos de la libertad en la relación médico-enfermo consiste en focalizar la libertad como **capacidad** (o competencia según la terminología del autor o los matices jurídicos), que por supuesto no es un aspecto antropológico sino que se convierte en una serie de ítems cuantificables según escala (por ejemplo, el psiquiatra Appelbaum se hizo famosos por una de ellas o el mismo Drane).

A mi modo de ver, no es que el *consentimiento informado*, bien usado, en el que se cumplen las condiciones de consentimiento libre, capacidad y comprensión como señala el *Informe Belmont* de la *Nacional Commission* en 1978, sea algo inútil, tampoco se trata de que la capacidad no sea un aspecto fundamental de la libertad ni la comprensión; pero todo eso, es en la práctica clínica habitual, si no se integra en una relación médico-enfermo que contempla los aspectos antropológicos señalados por Laín un reduccionismo, que amenaza la libertad de la relación misma por ambas partes, transformándola en una relación burocratizada temerosa de vías legales punitivas y que ve al otro a menudo no como ser *menestero*, como señala Laín en su libro<sup>211</sup>, sino como alguien que puede denunciar, que puede reclamar, más que necesitado el enfermo es alguien peligroso al menos potencialmente.

---

<sup>211</sup> Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico-enfermo* (Alianza Universidad, Madrid, 1983 (1ª ed. Rev. Occ. 1964)

Además de en *Sobre la amistad*, el tema es desarrollado entre otras obras en *Teoría y realidad del otro*. Esta última obra se erige desde la pretensión de ser un ensayo (de gran extensión) que constituya el más exhaustivo estudio filosófico-antropológico sobre el tema del “Otro”, esto es, la persona distinta del yo, del que habla. El interés por el problema le viene a Laín a raíz de la reflexión acerca de la relación médico-enfermo. Por ello, nos detendremos en estudiar el problema de la amistad en dicha relación. En cuanto a la historia del problema del otro destaca diversos momentos fundamentales, entre ellos, el cristianismo (el acceso al otro por la amistad o caridad cristiana) y el cartesianismo que trata de el problema del otro desde el yo como cosa pensante.

Con el paso el tiempo el pensamiento filosófico pasó de ese “yoísmo” a posiciones más comunitarias. La tercera parte del libro empieza con el análisis de la parábola del Buen Samaritano. Tras realizar un análisis etimológico de los términos del griego *pléios* (el que está cerca), *rê'a* (“compañero”) de los textos hebreos concluye que en los tiempos de Jesús el otro era alguien al que amar independientemente de toda prevención, viendo en él sólo su condición humana. La *proximidad* es esa relación de ayuda libre, activa y desinteresada al otro. *Teoría y realidad del otro* es una apuesta por la superación del “yoísmo” despiadado que todavía hace mella en el siglo XXI contrariamente a esa “íntima sed universal de comunidad humana”. En esta obra, Laín, a partir de Martín Buber y los filósofos personalistas del s. XX, desarrolla la categoría del “encuentro” desde la parábola del Buen Samaritano. Podemos afirmar que la *personalización* conlleva el encuentro del “yo” con el “tú”. La personalización se incardina dentro de la vida humana como proyecto, en el sentido de que el ser humano tiene inexorablemente que preferir (mientras que el animal se mueve sólo en el terreno

de las ferencias) entre posibilidades. Es la dinámica del proyecto propia de lo que Laín llamaba el dinamismo de la suidad.

La **dimensión fílica** de la existencia humana fue estudiada por Laín Entralgo a lo largo de toda su vida desde diversos puntos de vista e intereses. En la presente investigación nos centraremos en un enfoque que intenta relacionar la libertad con esa dimensión fílica de la existencia y que toma como ejemplo interesante desde el punto de vista bioético el tema de la amistad en la relación médico-enfermo que tanto trabajo Laín Entralgo. Con ello, pretendemos hacer de este último apartado un puente entre la manera de tratar las distintas dimensiones antropológicas (creencia, esperanza, amistad) y el problema fundamental que nos ocupa, que es el de la libertad humana.

### **3.3. Algunos interrogantes.**

El objetivo que perseguimos en este capítulo es estudiar cómo plantea Laín nuestro problema bioético de la autonomía en un marco más amplio desde una Antropología de la libertad que entiende al ser humano como proyecto. Pasaremos después a analizar la relación médico-enfermo.

Considero oportuno empezar planteando una serie de interrogantes que pueden ayudarnos tanto para la consecución de los objetivos que planteamos como para incitar al debate posterior. En primer lugar, debemos plantear si este enfoque desde una antropología de la libertad es adecuado al problema y a la aplicación clínica que pretendemos, o si más bien, debemos como *bioeticistas* desdeñar la “LIBERTAD” con mayúsculas y centrarnos en la pequeña “autonomía” con minúsculas, mucho más

evaluable y medible con los tests de capacidad que son herramientas tradicionales de la Psiquiatría y del Derecho.

Por otro lado, esto nos llevará finalmente a plantearnos dos preguntas para nuestro momento histórico, la primera acerca de lo que es el médico y la segunda acerca de lo que debería ser y cómo pensamos que pueden y deben ser las relaciones médico-paciente del futuro:

1. ¿El médico hoy se parece más a un **técnico** o a un amigo? Podemos plantearnos si el médico se parece más a un técnico o experto (casi al modo de un buen mecánico de coches capaz de reparar incluso hasta las piezas más pequeñas, como el ADN) o más bien se acerca al amigo, como quería Laín.
2. ¿Debe el médico poseer **un lado humano** tal que lo acerque a su paciente con una perspectiva comprensiva del otro como alguien con libertad entendida en un proyecto vital o más bien, como a menudo se dice, el médico debe **des-implicarse** hasta el punto de ser tan sólo un técnico ante un paciente no persona, sino cuerpo-maquina?
3. ¿Acaso la autonomía en las decisiones sanitarias no depende de la **libertad** del paciente entendido como persona con un **proyecto** que decide en miras a este?

## 3.4. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo

### 3.4.1. Introducción.

En el presente apartado nos proponemos ante todo presentar algunas aportaciones de la antropología de Pedro Laín Entralgo que se pueden relacionar con ciertos problemas actuales de la Bioética. Nuestro principal objetivo es trazar un marco apropiado para pensar en la Bioética desde una perspectiva filosófica proporcionada por la Antropología integradora de Pedro Laín Entralgo. Por ello, la temática que trataremos pertenece a la Bioética en un sentido de Fundamentación Filosófica (Diego Gracia). Por ello, nos centraremos en los siguientes puntos:

- La Fundamentación Filosófica de la Bioética desde la Antropología de Pedro Laín Entralgo.
- El concepto de libertad de Pedro Laín Entralgo y su relación con el Principio de Autonomía en la Bioética actual.
- La relación médico-enfermo.
- Un modelo de correcta implicación para la relación médico-enfermo.

Para ello, trataremos de responder varias cuestiones: ¿Cuáles son las nociones fundamentales en las que cimienta Laín sus investigaciones antropológicas?, ¿Cuál es su concepción de antropología, libertad, enfermedad, la salud y de la relación clínica?, ¿Debemos pensar la relación médico-enfermo en la actualidad como una relación de amistad como planteaba Pedro Laín Entralgo?, ¿Existe algún modelo para evitar los extremos de sobre-implicación y de falta de implicación por parte del médico?

Los resultados y las conclusiones que alcanzamos en el presente estudio consisten en síntesis en la elaboración de un marco de fundamentación para la Bioética desde Pedro Laín Entralgo, basándonos fundamentalmente en su producción antropológica, tratando de dar una actualización y puesta al día de algunos problemas bioéticos relevantes como la relación médico-enfermo o el papel de la autonomía o libertad en dicha relación.

### **3.4.2. La Fundamentación Filosófica de la Bioética desde la Antropología de Pedro Laín Entralgo.**

El tema de la fundamentación filosófica de la Bioética tiene una clara raíz lainiana. Tanto es así que en nuestro país, el libro de cabecera de todo estudioso de la Bioética, se titula *Fundamentos de Bioética* y está escrito precisamente por un egregio discípulo de Don Pedro Laín que en el presente ocupa su Cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense de Madrid. Me estoy refiriendo a ese representante fundamental de la Bioética en España y más allá que es Diego Gracia. Tanto para Laín como para Gracia, el tema de los fundamentos de la ética médica (entenderemos en este sentido la Bioética) echa raíces en preguntas filosóficas y en las distintas maneras de entender al ser humano, su salud, su enfermedad, su reconocimiento en la toma de decisiones, a lo largo de la historia de la humanidad y de la medicina en particular.

Recordaremos ahora la manera histórico-filosófica de abordar la Medicina y sus problemas que tuvo siempre Pedro Laín desde sus primeras investigaciones como *Historia de la Medicina*, hasta obras como *La relación médico-enfermo: historia y*

*teoría y La Antropología médica para clínicos*. Este enfoque le llevo en su último período de investigación a centrarse en el tema antropológico fundamental que centraba en la perspectiva del cuerpo para responder a la pregunta “¿Qué es el hombre?” . Este marco de fundamentación acerca del ser humano da lugar a una Antropología con muchas virtualidades para pensar problemas actuales de la Bioética.

La Fundamentación filosófica de la Bioética por influjo lainiano la encontramos en la Bioética de Diego Gracia, por poner el ejemplo más significativo a nivel nacional, desde el Principialismo que señala tres raíces fundamentales para la Bioética:

1. El principio de Beneficencia y No-maleficencia: traición médica hipocrática y medieval. Su problema fundamental será el paternalismo.
2. El principio de Autonomía propio de la Filosofía Moderna (Kant, J.S. Mill)
3. El principio de Justicia (Aristóteles, Rawls, Ética discursiva)

Detrás del **Principialismo**, como señala Gracia, hay una fundamentación filosófica de fondo. Nos centraremos en el problema del segundo principio de la Bioética, el Principio de Autonomía, proponiendo su fundamentación desde el concepto de libertad arraigado en la propuesta antropológica lainiano-zubiriana para finalmente tratar este problema aplicado a la relación médico-enfermo proponiendo un modelo acorde con el concepto lainiano de amistad médica (en mi terminología eu-implicación).



### 3.4.3. De la autonomía bioética al concepto lainiano de libertad.

Laín, siguiendo a Zubiri, considera la libertad como requisito esencial de las estructuras pretensivas del ser humano. Las estructuras pretensivas son estructuras psicoorgánicas desde las que el ser humano se propone los fines hacia los que quiere orientar su vida. El ser humano posee la peculiaridad de la pretensión, es decir, de la pro-yección y la *pre-ferencia* frente a la mera *ferencia animal*. Recuerdo aquí que el término *ferencia* proviene del latín “fero”, ser llevado, mientras que el término “pre-ferencia” nos remite a un momento de detención de la mera *ferencia*, del mero ser llevados y nos abre las puertas a la auto-nomía, a la libertad.

Las estructuras pretensivas son precisamente aquellas que nos permiten auto-dirigirnos y no ser siempre meramente arrastrados o llevados por el instinto, el azar o el infortunio. ¿Significa esto que esas estructuras pretensivas no tienen una base neurofisiológica? La respuesta de Laín a esta pregunta es claramente negativa, incluso nos remite a estudios sobre los aspectos neurofisiológicos de la motivación. Las estructuras pretensivas son aquellas por las que el ser humano es capaz de auto-dirigirse por fines que el mismo se pone y que no le vienen de instancias ajenas. Pero dentro de estos fines Laín distingue entre los “fines últimos” (seguir viviendo, la felicidad, la perfección) y fines o metas mediatas (que las que nos llevan consciente o inconscientemente a los fines últimos).

Laín pone en primer lugar entre los requisitos esenciales de la actividad pretensiva a la libertad, pero no a cualquier tipo de libertad, sino a la libertad efectiva. La libertad efectiva se diferencia primariamente de la “libertad íntima”, que siguiendo el

ejemplo que nuestro autor nos propone es aquella que posee el esclavo que imagina que es libre y hace tal o cual cosa. La libertad efectiva es una libertad real y basada en posibilidades ante las que el ser humano debe escoger. Es una libertad “de” y “para”. Es “de” porque no puede haber ningún impedimento que bloquee la acción en uno mismo ni en el mundo. Es “para” porque el ser humano elige entre posibilidades, elimina muchas y realiza una y de esta manera encarna la posibilidad elegida (sea el asesinato o el gesto más altruista), en este sentido la libertad efectiva es una libertad para ser lo que personalmente se quiera, pero sin dejar de lado el hecho de que partimos de un cuerpo, una biografía... que son estructuras condicionantes y posibilitantes, pero no determinantes de nuestra libertad.

Del resto de requisitos esenciales de la actividad pretensiva (la imaginación, la vocación, la proyección y la esperanza) comentare brevemente sólo el primero: la **imaginación**. Laín piensa que la imaginación es un elemento indispensable de la libertad, porque es precisamente gracias a la imaginación que podemos inventar fines propios y crear posibilidades, que son *irreales*, porque éstas no nos vienen dadas por naturaleza, sino que las imaginamos, con mayor o menor creatividad, eso es secundario y luego las convertimos en reales desde nuestra *elección* y realización.

En conclusión, el proyecto es el fundamento de la libertad, tiene su raíz en la **suidad** como posibilidad de posesión de lo real como apoderamiento. El apoderamiento consiste en la posibilidad de poseer algo que todavía no es y que se apodera del ser humano a la vez que este se apodera de aquel. El ser humano se da de bruces con un Mundo que es de suyo y ha de ingeniárselas con lo Real, mediante la “Inteligencia sentiente”, como afirmaba ya Zubiri, que le posibilita hacer su

justeza al Mundo por medio de imaginar posibilidades posibilitantes, esto es, por medio de su capacidad de proyectar. Al apoderarse de posibilidades, las realiza, les da realidad y con ello se auto-realiza en sus acciones. La suidad es la que posibilita que el ser humano invente proyectos para ser uno de otro modo sin dejar de ser el mismo.

### 3.5. La Antropología médica para clínicos y el problema de la libertad.

La Antropología *médica para clínicos* se divide en tres partes: “la realidad del hombre”, “salud y enfermedad” y, una tercera parte, que se titula “el acto médico y sus horizontes”. En la primera parte, establece las estructuras humanas en las que se basa su antropología. La noción de estructura, que maneja Pedro Laín es compleja al integrar ante todo las aportaciones de Zubiri y de otros autores del área de la biología. La “estructura” se caracteriza en Pedro Laín Entralgo por dos rasgos: **solidaridad** y **dinamismo**. La solidaridad es la cohesión interna espacio-temporal de los elementos del todo que es la estructura.

A mi modo de ver, incluir el dinamismo (que se relaciona con lo que en Biología se llamado clásicamente “función” en contraposición a “forma” o “estructura”) en la misma noción de estructura supone un acercamiento complejo a la realidad que intenta superar la unilateralidad de otros modelos<sup>212</sup>. Laín señala que hay que diferenciar entre la complejidad de la realidad a la que su noción de **estructura** quiere responder y el reduccionismo metodológico que introduce siempre en observador y el método en toda realidad.

---

<sup>212</sup> La referencia sirve tanto para los modelos biológicos que hacen hincapié en lo formal por ejemplo los fisiólogos vesianos o los fisiólogos fixistas, como para los biólogos románticos como Lamarck o los morfólogos darwinianos que priorizarán la función sobre la forma.

En la realidad del hombre tenemos una complejidad añadida, hablamos de procesos orgánicos y de procesos psíquicos. Laín, siguiendo en esto también a Zubiri, en coherencia con su afirmación de que el hombre es cuerpo, señala que “En la realidad del hombre, todo lo orgánico transcurre psíquicamente y todo lo psíquico transcurre orgánicamente”<sup>213</sup>. En mi opinión, esta afirmación sintetiza a la perfección el significado profundo de la tesis tan a menudo repetida por Laín de que *el ser humano es cuerpo*, y que el verdadero autor de la conducta humana es el cuerpo. ¿Es esto un tipo de reduccionismo? Rotundamente no. Laín se opone a todo tipo de reduccionismo. Su propuesta evita caer en el reduccionismo gracias a su concepción no reduccionista de la materia, que recoge tanto las aportaciones zubirianas más metafísicas hasta la concepción de la *materia* de la *Física cuántica*.

En este texto de Pedro Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, se realizan diversos acercamientos al problema de la libertad, nos centraremos en tres: la libertad como requisito esencial de las estructuras *pretensivas* del ser humano, la libertad desde la *intimidad* del ser humano como hábito que posibilita la apropiación y, finalmente, la libertad en el marco de *la relación médico-paciente*.

### **3.5.1 La libertad como requisito esencial de las estructuras pretensivas del ser humano.**

Las estructuras pretensivas son estructuras psicoorgánicas desde las que el ser humano se propone los fines hacia los que quiere orientar su vida<sup>214</sup>. El ser humano posee la peculiaridad de la pretensión, es decir, de la pro-yección y la pre-ferencia frente

---

<sup>213</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Antropología Médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, 1984, p. 11. **AMC** a partir de ahora.

<sup>214</sup> Cfr, **AMC** , p. 52.

a la mera *ferencia* animal. Recuerdo aquí que el término “ferencia” proviene del latín “fero”, ser llevado, mientras que el término “pre-ferencia” nos remite a un momento de detención de la mera *ferencia*, del mero ser llevados y nos abre las puertas a la autonomía, a la libertad. Las estructuras pretensivas son precisamente aquellas que nos permiten auto-dirigirnos y no ser siempre meramente arrastrados o llevados por el instinto, el azar o el infortunio. ¿Significa esto que esas estructuras pretensivas no tienen una base neurofisiológica? La respuesta de Laín a esta pregunta es claramente negativa, incluso **nos remite a estudios sobre los aspectos neurofisiológicos de la motivación.** Las estructuras pretensivas son aquellas por las que el ser humano es capaz de auto-dirigirse por fines que el mismo se pone y que no le vienen de instancias ajenas. Pero dentro de estos fines Laín distingue entre los “fines últimos” (seguir viviendo, la felicidad, la perfección) y fines o metas mediatas (que las que nos llevan consciente o inconscientemente a los fines últimos).

Laín pone en primer lugar entre los requisitos esenciales de la actividad pretensiva a la libertad, pero no a cualquier tipo de libertad, sino a la libertad efectiva. La libertad efectiva se diferencia primariamente de la “libertad íntima”, que siguiendo el ejemplo que nuestro autor nos propone es aquella que posee el *esclavo* que imagina que es libre y hace tal o cual cosa. La libertad efectiva es una libertad real y basada en posibilidades ante las que el ser humano debe escoger<sup>215</sup>. El ser humano es *inconcluso*<sup>216</sup>, ahí radica su diferencia con el animal y, esto lo convierte en un animal de realidades, que tiene que habérselas con la realidad desde la libertad y el campo de las

---

<sup>215</sup> Me permito aquí la licencia de explicar brevemente la teoría de la libertad de Zubiri expuesta en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, Capítulo VII. El hombre al ser estructuralmente un ser inconcluso a diferencia de los animales tiene que pre-ferir entre posibilidades. La incompletud biológica es el origen de la peculiar situación del ser humano en el Mundo, nos explica la función del cerebro humano y, a la vez, nos aboca al drama humano de la libertad, de tener que preferir y en la preferencia a la par ir dibujando lo que decide ser cada uno, de ahí la responsabilidad ante las propias decisiones.

<sup>216</sup> Cfr. de Jorge M. Ayala, “El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *The Xavier Zubiri Review*, Volumen 1, 1998, pp. 49-56.

posibilidades. Es un libertad “de” y “para”. Es “de” porque no puede haber ningún impedimento que bloquee la acción en uno mismo ni en el mundo. Es “para” porque el ser humano elige entre posibilidades, elimina muchas y realiza una y de esta manera encarna la posibilidad elegida (sea el asesinato o el gesto más altruista), en este sentido la libertad efectiva es una libertad para ser lo que personalmente se quiera, pero sin dejar de lado el hecho de que partimos de un cuerpo, una biografías etc que son estructuras condicionantes y posibilitantes, pero no determinantes de nuestra libertad.

Del resto de requisitos esenciales de la actividad pretensiva (la imaginación, la vocación, la proyección y la esperanza) trataremos brevemente sólo el primero: la imaginación. Laín piensa que la imaginación es un elemento indispensable de la libertad, porque es precisamente gracias a la imaginación que podemos inventar fines propios y crear posibilidades, que son **irreales**<sup>217</sup>, porque éstas no nos vienen dadas por naturaleza, sino que la imaginamos, con mayor o menor creatividad, eso es secundario y luego las convertimos en reales desde nuestra elección y realización.

### **3.5.2. La libertad desde la intimidad del ser humano como hábito que posibilita la apropiación.**

La **intimidad** es presentada por Laín más allá de otras consideraciones como el peculiar modo de ser y el conjunto de actos con los que y por los que mi vida llega a ser real y verdaderamente “mía”<sup>218</sup>. Zubiri afirmaba que en el ser humano hay propiedad que posee que le viene sobrevenidas de fuera sin que el tenga nada que decir (por ejemplo, medir 1.60 cm) pero, sin embargo, hay otras características o propiedades que

---

<sup>217</sup> Zubiri, Xavier. *Op cit.* Cap. VII.

<sup>218</sup> **AMC**, p. 143.

poseemos por apropiación, por ejemplo, ser sujeto de saber o ciencia o ser virtuoso. La intimidad está en esa apropiación de propiedades que no nos pertenecían con anterioridad a nuestra decisión personal de hacerlas nuestras realizando ciertas posibilidades y rechazando otras. Pero la pregunta es: ¿desde dónde me apropio yo de esas propiedades que van a configurar mi intimidad? Laín señala tres hábitos: la idea de sí mismo, la libertad y la vocación. Centrémonos en la **libertad**. Para Laín, necesito de la libertad para poder apropiarme de actos y considerarlos “míos”, de otra manera mi autoría del acto quedaría en entredicho al ser impuesto y no libre su ejecución, por tanto tampoco habría *responsabilidad*.

Esto no significa que la libertad sea sólo negativa, como un quedar libre “de” obstáculos externos e internos. La libertad en Laín es necesariamente “de”, pero también es a la vez “**para**”, porque el ser humano es un ser movido por motivos, por una idea de sí mismo persiguiendo ciertos objetivos y apropiándose de ciertas posibilidades que lo dotan de su intimidad y dibujan su identidad. La libertad presenta diversas vertientes, pero todas ellas encaminadas a la apropiación de posibilidades y a la intimidad personal: prefiriendo posibilidades, aceptando o rechazando estímulos, creando nuevas posibilidades y, finalmente, ofreciéndonos libremente por una causa. En conclusión, el ser humano no es sólo actor, agente o paciente, sino que puede desde sus propias estructuras y posibilidades ser autor de sí mismo. Eso es la libertad, la posibilidad antropológica de moldear la propia vida con nuestras manos esculpiendo lo que somos desde nuestra decisiones libres.

### 3.6. La relación médico enfermo en Pedro Laín.

#### 3.6.1. La relación del ser humano con otro.

Laín concibe zubirianamente al ser humano desde el “dinamismo de la *suidad*” y “el dinamismo de la *convivencia*” en el sentido en que se encuentra en un mundo desde un si mismo y teniendo que hacerse cargo de las cosas, de la realidad y de sus relaciones consigo mismo y con los otros. El ser humano necesita de los otros, en este sentido tiene “*socorrenia*” como afirmaba Zubiri<sup>219</sup>. Necesitamos del encuentro con otros para ser persona desde el momento del nacimiento. El encuentro con el otro, para Laín, es posibilitante de la libertad, así lo podemos observar en su análisis de la parábola del *Buen Samaritano*, en la que el sacerdote y el levita no quieren convertir el tropiezo con el herido en encuentro, mientras que el samaritano sí desde la compasión como acto creador, libre y desinteresado por el otro<sup>220</sup>.

El nosotros, que propone Laín, es el terreno de juego de la libertad en el sentido de posibilidades de autodeterminación, autonomía, siempre en el marco de ser un yo construido desde un nosotros. La libertad se encuentra afectada desde el punto de vista de su ejercicio, porque el ser humano tiene que tener en cuenta la libertad del otro. Dado el *encuentro*, no puedo ser libre sin contar con la libertad del otro. Hay que tener en cuenta que el encuentro es ambivalente: puede ser una posibilidad de *cooperación* o de *conflicto*, pero siempre es un encuentro de libertades. El encuentro interhumano se configura desde mi libre respuesta a la presencia del otro, encarnada en su cuerpo y el

---

<sup>219</sup> “La necesidad que el organismo tiene, en tanto que animal, de los demás, es para el sentir intelectual una necesidad de socorro, de socorrenia. La vida no es sólo decurrencia e interurrencia; desde el punto de vista de los demás hombres, a quienes sensitiva y orgánicamente estamos vertidos es socorrenia”. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 236.

<sup>220</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Teoría y realidad del otro –II,*” Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 26-27.



mío, en base a mi manera de responder ante el otro desde la consideración que tengo de él. A juicio de Laín, la otredad como veremos detalladamente más adelante puede ser: *objeto, persona o proximidad*<sup>221</sup>.

La **relación objetivante** admite muchas variantes: la *indiferencia*, la *conflictividad* (eliminación del otro, el otro como obstáculo), la *contemplación amorosa u odiosa*. Esta relación, que podemos calificar de “antikantiana”<sup>222</sup>, es frecuente: “Es tan arraigado y fuerte, sin embargo, su hábito de tratar objetivamente al otro que jamás entablan con éste una relación estrictamente personal. Viven, pues, en un mundo de puros objetos, genérica y funcionalmente ordenados en cosas, plantas, animales y unos seres humanos que no pasan de ser obstáculo, instrumento o espectáculo”<sup>223</sup>.

### 3.6.2. Las relaciones médico-paciente en el marco de otras posibles.

Para tratar este tema, seguiremos en nuestra exposición el libro de Pedro Laín Entralgo *La relación médico-enfermo*<sup>224</sup>. Laín Entralgo establece que las dos notas iniciales de la relación médica son que es INTERHUMANA y DE AYUDA. Podemos realizar un cuadro con los cuatro tipos de relaciones interhumanas:

---

<sup>221</sup> Gracia Gillén, D; *Antropología de la amistad*, Revista de Occidente, n. 116, Noviembre de 1972, Madrid, p. 228. El profesor Gracia comenta que esa “estructura final del encuentro” presenta dos momentos diferenciados del encuentro interhumano: el de la “otredad” (el otro se me aparece ya como objeto ya como persona) y el de la “proximidad”, actuación benevolente y benefaciente mía ante el otro.

<sup>222</sup> Kant tanto en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como en *Crítica de la razón práctica* estableció como imperativo categórico tratar al otro siempre como fin y nunca solamente como medio para nuestros fines. Es decir, no convertir al otro en objeto.

<sup>223</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Teoría y realidad del otro –II,*” Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 245.

<sup>224</sup> Alianza Universidad, Madrid, 1983 (1ª ed. Rev. Occ. 1964)

**Cuadro 1: Las Relaciones interhumanas según Laín Entralgo**

OBJETIVANTE	DÚO	CASI-DÍADA	DÍADA
Otro: Objeto (carente de libertad y fines propios)	Otro: Sujeto	Otro: Sujeto	Otro: sujeto
Yo-Cosa	Yo-Otro	Yo-Otro	NOSOTROS
Relación cognoscitiva	R. simbiótica	R.Amistosa-curativa R..Amistosa-pedagógica	R. Amorosa
Conocedor-conocida	Ayudantes mutuos	Ayudador-ayudado	Amantes

Si nos fijamos, en el cuadro tenemos a los extremos dos posiciones radicalmente opuestas. La primera, la relación objetivante (1), es puramente instrumental, y responde al esquema Sujeto-Objeto. La clave en las relaciones es la pregunta ¿qué es el Otro para mí? A esto responde la relación objetivante con la negación, es un no-Otro, no es como YO, sino que es puro objeto, “realidad exterior carente de libertad y de fines propios”. En el otro extremo, la díada (4), la relación amorosa en la que ambos miembros se reconocen como sujetos, pero fundidos ese yo-tú en un nosotros. Entre los extremos, dos formas de relación intermedia:

(2)El dúo: relación funcional para el logro de una meta común a los integrantes de la relación, pero externa a ellos.

(3) La cuasi-diada, que supone la alternativa adecuada a unas relaciones que en gran medida han sido puramente objetivantes (la relación médico-paciente), pero que han de convertirse en algo distinto, más interhumano: “la relación médica es una cooperación cuasi-diádica de ayuda enderezada hacia el logro del hábito psicossomático que solemos llamar salud” (Más adelante hablaremos de esa meta, harto oscura, que es la salud, y

defenderemos un nuevo concepto de salud: “salud moral”, por ahora, sólo sabemos que afecta a la persona en su totalidad psicosomática).

La diferencia entre la relación cuasi-diádica médica y los otros tipos de relación cuasi-diádica es que en la relación médica hay ayuda sin donación, mientras en el segundo caso, ya sea en el consejo o en la educación, hay donación. En estas relaciones un miembro entrega algo a otro, algún bien espiritual: conocimientos, perdón... Esto no sucede en Medicina, el médico no entrega la salud, aunque la relación médico-paciente sea un *medio* para alcanzarla (la actuación médica). La clave aquí más que del lado de la donación, cae del lado de la **ayuda**, esta es la nota definitoria de la relación médico-paciente.

Dado que la *ayuda médica* está orientada a la consecución de la salud por parte de la persona que es el paciente, la ayuda ha de ser **eficaz y auténtica**. Para que sea eficaz se necesita previamente un cierto conocimiento del marco estructural de circunstancias de la necesidad ajena, es el momento cognoscitivo, el lado gnoseológico de la relación médico-paciente. Es el nivel diagnóstico-terapéutico basado en el saber científico de esa situación concreta, pero a la vez supone la objetivación del enfermo, la enajenación de la relación (nivel técnico) Pero la eficacia necesita de algo más, de la autenticidad, de la relación cara a cara de una persona necesitada con otra persona capaz de ayudarla, dos personas que juntas tratan de responder problemas humanos.

Todo esto se muestra sumamente problemático en Psiquiatría: a menudo, el paciente no suele tener conciencia de su propia enfermedad, ni de su necesidad de ayuda. Entre otras patologías, sucede sobre todo en la Psicosis afectiva maníaca (ahora llamado Trastorno

Bipolar) y en algún tipo de Psicosis ideativa esquizofrénica. Aquí se trata en la relación de, como señala Laín, “hacer hablar a la necesidad silenciada, dar a conocer la necesidad ignorada y hacer que se confiese la necesidad negada, con lo cual el hombre que ayuda crea ante todo en el necesitado las condiciones que posibilitan la relación de su propósito de ayuda”.

Por razones de espacio, de los cuatro momentos que destaca Laín Entralgo: el cognoscitivo, el operativo, el afectivo y el ético-religioso; nos centraremos en el momento ético y en el momento afectivo, en la amistad médica. La enfermedad se conecta antropológicamente con la idea de vulnerabilidad. La vulnerabilidad de la persona se da en la experiencia de la enfermedad llevando al paciente a buscar ayuda en otra persona que tenga conocimientos y habilidad. El médico en este sentido tiene un poder sobre el enfermo. El núcleo de este poder radica en que el paciente no está en igualdad de condiciones para hacer un juicio sobre la propia enfermedad, la competencia del médico o la validez de sus indicaciones. El enfermo tiene que recurrir al socorro del médico y fiarse de él<sup>225</sup>.

### **3.6.3. Momento ético de la relación médico-enfermo.**

Tanto el médico como el paciente son personas y como tales no pueden evitar que sus actos tengan carácter moral. Señalemos brevemente, a nivel de fundamentación, en qué consiste el carácter moral del ser humano. A juicio de Zubiri, el ser humano difiere del animal precisamente por su carácter moral. Pensemos en el animal, adaptado a su medio se deja llevar por sus *ferencias* (instintos), pero el hombre no. El ser humano

---

<sup>225</sup> Pellegrino, E.D; Thomasma, D.C; *La medicina por vocación*, Ediciones Camilianas, Quito (Ecuador), 1996, pp. 77-84.

tiene mundo (no medio) y además sus *ferencias* no son conclusas, sino que él ha de cerrarlas desde la elección en libertad, no son *ferencias* sino ***pre-ferencias***. Entre las posibilidades de acción escoge una y ha de justificar su opción, mientras el animal está de antemano justificado, posee su justeza con el medio. Trataremos de desarrollar este tema valiéndonos de una serie de preguntas fundamentales.

### 3.6.3.1. ¿Cuál es la estructura ética de la relación médico-paciente?

Partamos de un ejemplo sencillo, un médico pasea por la calle y alguien tropieza y cae inconsciente al suelo. La enfermedad es un estado de menesterosidad. ¿Lo atiende? Lo cierto es que la enfermedad provoca como reacción una actitud de atracción y de repulsa a nivel ferencial. Tanto si lo atiende como si no, eso es ya una opción moral. Centrémonos ahora en la situación clínica: un paciente llega al consultorio y el médico lo explora. ¿Qué hay de moral?

Podemos sintetizar en **cuatro los aspectos morales** de la relación médico-enfermo según Laín:

1. La aceptación del médico de su condición de ser médico, pues esto supone una ***segunda naturaleza***, el médico puede tener hacia sí como médico distintas actitudes que se reflejan en la moralidad de sus actos. El que rechaza su profesión y sólo busca lucro será incapaz de amistad médica, mientras que el médico genuino y vocacionado no buscará el lucro y atenderá incluso al necesitado en la calle.

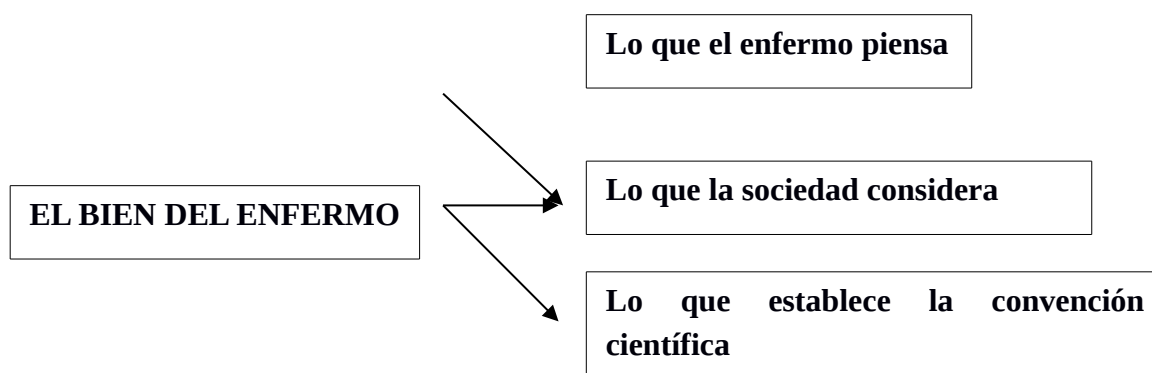
2. La acogida amistosa: el médico tiene una cierta impresión del enfermo como persona, pero sea favorable o negativa, tiene el **deber moral** de la afable asistencia médica.
3. **Ejecución** correcta o incorrecta de las acción exploratorias y terapéuticas.
4. Honorarios no abusivos, ni sólo afán de **lucro**. El médico que busca el lucro máximo es amable, pero su amabilidad es táctica.

El enfermo también tiene una actitud hacia sí como enfermo (por ejemplo, *negación* del psicótico) y hacia el médico (confianza, desconfianza). Por ejemplo, el enfermo-cliente (se piensa como un *consumidor* de servicios) ve al médico como suministrador de servicios técnicos, imposibilitando la amistad médica, convirtiendo la relación en instrumental. De esta manera, se cosifican las personas, perdiendo la cualidad de ser otro, siendo el médico como un *mecánico* y el enfermo como una *maquina* que hay que reparar. Sin embargo, según la propuesta de Laín, la relación humana cuasidiádica característica en la relación médico-paciente es menesterosa, porque el enfermo necesita algo que no tiene (la salud) y por ello confía en el médico y esta **confianza** se basa en el reconocimiento de las capacidades médicas para ayudarle. De esta forma, la relación se convierte no en una mera relación de menesterosidad al uso (como cuando por ejemplo vamos a comprar pan y eso es lo que queremos del panadero al que de algún modo instrumentalizamos), sino que aquí esa menesterosidad nos lleva más lejos a una relación compleja cuyas notas son la confianza y la confidencia propias de un tipo concreto y peculiar de amistad, que es la amistad médica.

### 3.6.3.2. ¿Cuáles son los deberes del médico y del enfermo?

Los deberes del médico dependen del objetivo fundamental de la actuación médica que es el bien del enfermo, la consideración del enfermo no como objeto a estudiar y diagnosticar, sino como persona valiosa. Obviamente el problema es dar contenido a lo que sea el bien del enfermo.

En nuestra sociedad actual, hay un **conflicto** en la noción del bien del enfermo, según tomamos uno u otro **principio de la Bioética**



Por poner algunos ejemplos de conflicto actuales conectado con la manera laíniana de analizar la relación médico-paciente. Estos conflictos desgraciadamente generan a menudo dilemas morales que son un desafío para los “Comités de ética asistencial” de los Hospitales y en el peor de los casos terminan en juicio, que sin duda es el fracaso de la relación tal como la pensaba Laín.

1. Persona y sociedad: un enfermo es presionado para volver al trabajo, entonces el médico o bien le hace un cura provisional o bien la cura adecuadamente con el peligro de perder el empleo. Otro caso es el de un enfermo que pide parte

médico de trabajo para la empresa, pero a la vez quiere confidencialidad en cuanto a su enfermedad.

2. Enfermo como objeto o como sujeto: por ejemplo, a menudo en el diagnóstico y en el tratamiento se objetiva al paciente. Hay especialidades más tendentes a la objetivación (cirugía) y otras más tendentes a la subjetivación (psiquiatría).
3. Declarar u ocultar la enfermedad al paciente: por ejemplo, en el caso de paciente con cáncer mortal pero tendente a la depresión con ideas suicidas, si el médico revela el diagnóstico al paciente, éste podría suicidarse.
4. Cercanía o Distanciamiento con el paciente: lo cierto es que inicialmente el médico ejerce un efecto terapéutico (por la confianza del paciente en la medicina y el médico), pero la excesiva atención a un solo paciente es injusta.
5. Poder o Deber: el médico puede a menudo más de lo que debe. Por ejemplo, en ética de la investigación con pacientes y la selección por criterios de poder y no de deber o en la actualidad, el poder de las biotecnologías en distintas áreas y el cuestionamiento de si realmente hay un deber en su aplicación.
6. Dinero: lucro justo o lucro máximo. Aquí se plantea la objeción (que no tendrían los *hipocráticos*) de que si es una relación pagada dónde está la amistad. Éticamente el médico renuncia a sus honorarios si el paciente no puede pagar. Contraviniendo esto podemos pensar en las muertes de indigentes sin seguro médico en las puertas de hospitales estadounidenses. Por otro lado, la moderación en el sueldo ajustado a distintos factores: nivel técnico del médico, exigencias sociales, nivel económico del paciente.



El médico ha de buscar:

1. Máxima capacidad técnica.
2. La obra bien hecha técnicamente.
3. La autenticidad entendida como no perseguir su bien personal, ni ser paternalista imponiendo su bien al paciente, sino escuchando y teniendo en cuenta el modo de entender su propio bien el paciente, que es un persona con un proyecto antropológico de vida desde el que orienta sus acciones y decisiones con libertad.

Deberes del enfermo:

1. Decir la verdad y toda la información.
2. Confianza en el médico que implica obediencia. Lo cual no aboca a la obediencia ciega.
3. Distancia: evitar implicaciones emocionales.

#### **3.6.4. El momento afectivo de la relación.**

Nos centraremos en las **formas cardinales de vinculación afectiva** que se da, según Laín, entre médico y enfermo, su propuesta es siempre buscar la prudencia de una vinculación apropiada ni excesiva (sobreimplicación, síndrome actual de *burnout*) ni deficitaria e inhumana:

1. **Camadería médica:** ambos buscan el bien objetivo (no personal) del enfermo. En este sentido, se piensa al enfermo como una persona autodirigida que tiene sus propias metas y la salud corporal es el instrumento para alcanzarlas. Es pensar el cuerpo como un coche, el hospital como taller de reparaciones, el médico como mecánico. Lo importante del médico es que sea eficaz.
  
2. **La transferencia médica:** Breuer y Freud notaban que sus pacientes histéricas sentían atracción erótica hacia ellos, Breuer cortó, pero Freud descubrió la transferencia:
  - El paciente en el psicoanálisis siente hacia el médico atracción u hostilidad.
  - Implica confianza.
  - El médico ejerce interés, simpatía y autoridad.
  - Transferencia: proyección de antiguas y olvidadas experiencias eróticas infantiles sobre la persona del médico.
  - Existe contratransferencia del médico respecto al paciente.
  - A juicio de Laín, no es personal, sino que depende del que el médico es psicoterapeuta y de que es de otro sexo.
  
3. **La amistad médica:** es una forma intermedia, en la que hay más interés e implicación que en la camaradería y menos que en la transferencia. Difiere de la camaradería porque la amistad es personal y no objetual. Difiere de la transferencia porque no es erótica y en que en la primera el médico es un personaje abstracto, mientras que en la amistad el médico es concreto, es tal médico. Por ejemplo, un enfermo crónico (un ulceroso, un hipertenso) y su

médico tendrán amistad si el médico es excelente y tiene un trato personal, conoce aspectos de su vida, le ayuda a hacer proyectos.

**Las formas de vinculación afectiva:**

CAMARADERÍA	AMISTAD MÉDICA	TRANSFERENCIA
DEFECTO AFECTIVO	EUTIMIA	EXCESO AFECTIVO
Relación de camaradería	Relación de amistad médica	Relación de transferencia
No hay sentimientos	Hay sentimientos apropiados y moderados por la finalidad que es el bien del enfermo	Hay demasiados sentimientos que son inapropiados y que consisten en proyecciones del pasado
Ambos se instrumentalizan	Ambos colaboran para lograr el fin propio de la actividad.	Posible instrumentalización en ambos sentidos. Excesos afectivos al convertir al médico en objeto de deseo

El médico está técnicamente por encima del paciente, pero la amistad los iguala contra el paternalismo médico. La confianza es el modo específico de amistad del enfermo:

**Diego Gracia**<sup>226</sup> nos aclara que en Laín la clave es en la relación médico-enfermo es el amor. Pero no cualquier tipo de amor. Revisa la concepción de relación personal que encontramos en *Medicina e Historia*<sup>227</sup> (1941) como “coexistencia”, que toma de Heidegger e implica ya como “prerrequisito” el amor. Para Laín, el amor puede ser distante, instante o constante. El amor distante es el propio de las relaciones puramente objetivante o duales, según Diego Gracia, “característico de la relación positivista, la más frecuente en la actualidad”. El amor instante y constante son los

<sup>226</sup>Gracia, Diego. *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, 1ª edición, Triacastela, Madrid, 2010, páginas 464-467, “La relación clínica”.

<sup>227</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Medicina e Historia*, Madrid, Escorial, 1941.

propios de la relación personal o diádica. El amor constante implica donación. La versión excelsa sería la relación diádica amorosa de amor de coefusión o constante. Pero Diego Gracia propone que por una lado, el médico objetive la situación cuanto pueda pues está ante una enfermedad que siempre afecta al cuerpo (por ello, la relación es por un lado dual) y, siguiendo a Laín, añade que debe a la vez, reparar en que la enfermedad es de una persona enferma (de ahí que la relación sea diádica) y por ello tiene que sentir una vinculación personal de amor instante o constante. De ambas surge la relación “cuasi-diádica” que es la amistad médica.

### **3.6.5. La relación médico-enfermo a distancia.**

En la *Antropología médica para clínicos* encontramos una aportación de interés actual al problema de las relaciones médico-enfermo. Este texto complementa el tratamiento del problema de la relación entre el médico y el enfermo siguiendo en la misma línea. Pese a ello, una interesante aportación de este texto al tratamiento del problema dado en el anterior<sup>228</sup> consiste en afirmar como necesaria la presencia del enfermo ante el médico, considerando incompletas las consultas telefónicas o por carta<sup>229</sup>. Este rechazo, en mi opinión, es interesante ahora que cada vez más cobra importancia las consultas médicas por internet. A juicio de Laín, hay elementos fundamentales, como el contacto cara a cara que dotan de efectividad a la relación médico-paciente sin los cuales la relación puede perder en parte su efectividad. La confianza en el médico, el momento afectivo de la relación, serían ejemplos de la transcendencia de dicho contacto personal. Ni siquiera en un utópica telerelación en la que el médico pudiera manejar todos los datos analíticos y clínicos del paciente, a juicio

---

<sup>228</sup> Laín Entralgo, Pedro. *La relación médico-enfermo* (Alianza Universidad, Madrid, 1983 (1ª ed. Rev. Occ. 1964)

<sup>229</sup> Cfr. *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, 1984, p.344.

de Laín, faltaría información que sólo el contacto propio de una relación cara a cara puede proporcionar. Esto es muy actual si pensamos en internet y la telemedicina.

### 3.6.6. Objeciones a la amistad médica.

Una vez estudiado el tema de la libertad y la amistad en la relación médico enfermo, nos tomaremos respetuosamente la licencia de plantear algunas objeciones al planteamiento de la amistad como relación médico-paciente:

- La amistad, alejada de la lógica del consumo que hace furor en nuestro tiempo, es un bien preciado, valioso, que implica simetría y además bilateralidad. Esto es difícil tanto en áreas como la cirugía (más objetivante) como en las más de contacto directo como la psiquiatría. En general, el médico no debe al ponerse la bata dejar fuera al ser humano. En la prensa actual, hizo furor el caso de un médico valenciano llorando en las puertas de un Hospital por la muerte de un paciente. Eso es lo que queremos los enfermos, tal vez, sea sobreimplicación, pero siempre preferimos ese extremo más cercano a la amistad lainiana. Lo cual muestra la relevancia a día de hoy de este planteamiento de amistad médica. La amistad, al menos a mi juicio, la pensamos de otro modo, de un modo en el que la **reciprocidad** es imprescindible. En el caso de la Medicina eso choca un cierto y necesario, también según Laín, distanciamiento médico.

- Pensémoslo en el tema de la *confianza*, en la amistad hay confianza precisamente porque se comparten confidencias, hay reciprocidad en la comunicación y esto, incluso, puede verse como una salvaguarda y un mecanismo de defensa: yo sé cosas de ti, tu las sabes de mí, si tu me traicionas y cuentas mis cosas, yo podría hacer lo mismo. Este

planteamiento puede parecer sumamente pragmático, pero qué duda cabe, funciona. Por otro lado, el amigo es el que sabe cosas de ti, pero a la vez es el que te las cuenta. Una relación de amistad en la que uno es siempre punto de apoyo del otro, mientras que el otro jamás es punto de apoyo tiene los días contados. Cuando a lo largo de la historia se ha pensado que una de las notas clave de la amistad es la perdurabilidad. En este sentido, es una confianza unilateral, como la del sacerdote que escucha confesión.

- El planteamiento de Pedro Laín Entralgo resulta sumamente interesante, pero anda conectado con el problema de la **implicación**. Aquí los límites son borrosos: ¿cuándo hay sobreimplicación? ¿cuándo hay desimplicación? ¿Cuándo tiene que afectarse el médico en su relación? A menudo se presenta la imagen socialmente difundida del psiquiatra o el psicoterapeuta que hace como si escuchara, cuando en verdad está durmiéndose o pensando en sus cosas, porque simplemente no le interesa la mediocre vida de su paciente. Otra imagen es la del psiquiatra amigo, que tras años de tratamiento es incluso el amigo de confianza del paciente, al que más le cuenta las cosas, con el que se desahoga, propuesta por la Psicología humanista de Carl Rogers. Entre estas dos imágenes que circulan por nuestro imaginario (que aparecen en el cine y en la opinión popular) se esconde dos visiones y actuaciones extremas, y, como afirmaba Aristóteles, en cuanto a los extremos, lo primero desconfianza. Ni el psicoterapeuta puede desimplicarse radicalmente como en el primer caso, ni puede sobre implicarse como en el segundo. A mi modo de ver, saber buscar la justa implicación consiste en saber andar en las vías intermedias respecto de ambos extremos. La amistad sería, por las razones que aduje más arriba, un exceso en la relación, una sobreimplicación. Aunque Pedro Laín matice el tipo de amistad que es la amistad médica, evitaría confusiones no

emplear un término que con los matices acaba desvirtuándose, sino buscar otros términos (como orto-implicación, eu-implicación).

### **3.7. ¿Hay un método apropiado para medir la competencia del paciente? propuesta de un modelo integral.**

#### **3.7.1. Introducción**

En la presente apartado y en conexión con lo anterior, actualizaremos el pensamiento de Laín acerca de la libertad en las relaciones médico-enfermo, que en el presente, como explicamos más arriba de basan en la *competencia*, como concepto clave desde el principio bioético de autonomía. Para ello, nos centraremos en los modelos propuestos para medir esa competencia, generalmente planteados desde la Psiquiatría, que es el ámbito donde más importa declarar incompetente al paciente en decisiones clínicas. Intentaremos responder a la pregunta por el método apropiado para medir la competencia del paciente.

En un primer momento, trataremos de establecer con cierta claridad el concepto que nos ocupa y que pretendemos evaluar, tratando de responder a la pregunta de qué se entiende por “competencia” del paciente en la toma de decisiones médicas, cuál es la historia de aparición de este tipo de problemáticas, cuál es su vinculación al Principio de Autonomía y si es incompatible con todo tipo de *paternalismo*. En un segundo momento, trataremos los principales modelos o métodos empleados en la evaluación de la competencia del paciente en la toma de decisiones médicas.

Ante todo, nos centraremos en el estudio crítico del modelo de “Escala móvil” propuesto por **James F. Drane** (estudiaremos su propuesta e indicaremos sus ventajas e inconvenientes, señalaremos sus seguidores y sus detractores). Señalaremos algunos criterios relevantes, especialmente nos centraremos en el polémico criterio de “lo razonable”. Finalmente, analizaremos desde una perspectiva diacrónica la propuesta de Appelbaum. A modo de conclusión, como resultado de nuestra investigación en el ámbito de la competencia esbozaremos una propuesta de diseño de modelo de medición de la competencia del paciente en la toma de decisiones clínicas. Defendemos que no hay un único modelo apropiado para medir o evaluar la competencia del paciente en la toma de decisiones y, dado que a menudo los modelos chocan, propondremos un modelo conciliador que intente englobar en sí, sino lo mejor, al menos los aspectos imprescindibles para una buena evaluación que evite los sesgos del paternalismo fuerte que socava la autonomía y del autonomismo radical contrario al bien del paciente. Ese modelo propuesto no pretende novedad, sino integración, pues la conclusión de la comunicación es que sólo modelos integrales pueden responder a los desafíos actuales que plantea la competencia en la práctica clínica. En primer lugar, realizaremos una aclaración de conceptos: la competencia y su relación con el Principio de Autonomía y el Paternalismo.

### 3.7.2. Un poco de historia<sup>230</sup>.

La preocupación por la competencia del paciente en las decisiones clínicas tiene una aparición tardía dentro de la literatura bioética. La razón es sencilla si se piensa en la evolución de las relaciones médico paciente a lo largo de la Historia. Desde la

---

<sup>230</sup> Para mayor desarrollo consultar *Fundamentos de Bioética*, de Diego Gracia, Eudema, Madrid, 1989.



Medicina Hipocrática hasta bien entrado el siglo XX la relación médico-paciente era unilateral, paternalista<sup>231</sup>, autoritaria, de modo que el paciente era un sujeto sin voz, mudo y a menudo obnubilado ante su sacro protector el médico, ese semi-dios. El modelo paternalista se regía únicamente por el principio de Beneficencia, de manera que el fin interno de la Medicina consistía en lograr el Bien para el paciente, pero sólo el médico era conocedor de ese bien, por eso era el único que decidía. Hablar de autonomía del paciente, de consentimiento informado o de competencia no tenía sentido en este modelo.

El principio de autonomía tuvo una evolución rápida durante la Modernidad, sobre todo en el ámbito político y jurídico, incluso proliferan distintas fundamentaciones filosóficas de dicho principio. Algo está sucediendo, un cambio de mentalidad, una nueva perspectiva se abre:

«Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Éstas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle o causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano» Stuart Mill J. *Sobre la libertad*. Madrid: Orbis, 1985.

---

<sup>231</sup> Para el tema del Paternalismo en la Medicina Hipocrática puede consultarse dos textos: el primero, un clásico, *La Medicina Hipocrática*, de Pedro Laín Entralgo, Madrid 1970. El segundo, *Fundamentos de Bioética*, de Diego Gracia, Eudema, Madrid, 1989, p. 26-61.

Cuando Mill escribe esto, a finales del siglo XIX, la medicina seguía siendo tan paternalista como siempre había sido, durante principios años del XX poco cambia, pero en algún momento tenía que llegar esa transformación ya gestada en otros ámbitos a la relación médico-paciente.

### 3.7.3. Conceptos fundamentales.

El camino fue el derecho: la tradición democrática liberal del pueblo norteamericano, defensora a ultranza de los derechos individuales de los ciudadanos, fue la primera en reclamar este giro copernicano. La vía judicial acumuló sentencia tras sentencia y, de esta manera, se inició la tradición de la autonomía, que pronto se materializó en un instrumento de importancia capital, sin el cual no se puede entender actualmente la autonomía del paciente: el consentimiento informado. Y aquí nace el tema de la competencia. El problema de la competencia del paciente en las decisiones médicas se mostró sumamente problemático desde el principio y por razones obvias en el campo de la Psiquiatría, de manera que supuso un caballo de batalla constante en las relaciones entre la Psiquiatría y el Derecho.

Los grandes teóricos del problema de la competencia en sus inicios van a ser psiquiatras (por ejemplo: **Appelbaum**). La competencia en el marco del *consentimiento informado* consiste en la aptitud psicológica de un paciente para ejercer su autonomía personal y tomar sus propias decisiones sanitarias, de manera sólo los pacientes competentes tienen el derecho (ético y legal) de aceptar o rechazar un procedimiento propuesto, dando o no su consentimiento. Algunos emplean el término capacidad en lugar de competencia. La **capacidad** puede ser legal, jurídica, de obrar natural (o de

hecho); sólo la tercera es equivalente (jurídicamente) al concepto de competencia que empleamos. Una vez señalados estos matices, en nuestro texto se empleará indistintamente el concepto de competencia y capacidad. Desde esta óptica, parece claro que la capacidad y la competencia son requisitos necesarios para hablar de **libertad** en las relaciones médico paciente. Si el paciente es declarado incompetente, no puede ejercer esa libertad.

Íntimamente ligados a este concepto de competencia están los de **validez** y **autenticidad**, son exigencias inherentes al concepto, son condiciones *sine qua non*. El concepto de validez hace referencia a la intencionalidad de las acciones, en el sentido en que está condicionada por el estado de ánimo del sujeto, por ejemplo decisiones tomadas en estado de ira o de depresión, puede no ser válida aunque el sujeto la adopte voluntaria, informada y competentemente, porque seguramente no refleja de forma adecuada sus deseos. La **autenticidad**, por su parte, tiene que ver con las *escalas de valores*. Una decisión tomada por un sujeto voluntariamente, informado y competente, pero que va en contra de la escala de valores que esta persona ha defendido a lo largo de toda su vida, puede no ser en realidad auténtica (resulta útil realizar un breve historia de valores o preguntar a sus familiares íntimos). La autenticidad es necesaria para que podamos hablar de verdadera **libertad** en las decisiones del paciente.

#### **3.7.4. ¿Es todo paternalismo incompatible con la competencia y la autonomía?**

Una vez esclarecidas brevemente los conceptos fundamentales y establecida la relación directa entre Principio de Autonomía y Competencia conectados vía Consentimiento informado, nos preguntamos ahora por la compatibilidad o

### incompatibilidad de la Competencia del paciente y los distintos tipos de Paternalismo.

Podemos empezar preguntando si actualmente hay algún paternalismo médico que esté a la altura de los tiempos o, más bien, todos son rechazables por ir contra el descubrimiento moderno de la autonomía.

El *paternalismo griego* no parece compatible con el actual principio de autonomía, no lo es, obviamente, porque es anacrónico pensar a un médico hipocrático preocupado por informar y atender las directrices de un paciente al que ni siquiera considera capaz moralmente . Algunos autores consideran que todo paternalismo, al considerar al paciente como niño o adolescente (es decir, como ser que no alcanza la “mayoría de edad”, por decirlo con Kant) incurre en el error de olvidar la autonomía del paciente y su derecho (sagrado) a decidir sobre cuestiones que le afectan (es un afectado) y sólo él puede decidir sobre su propio cuerpo. A juicio de Diego Gracia, habría un tipo de paternalismo (débil) que sí sería respetuoso con el principio de autonomía y que permitiría al médico seguir guiándose por el principio de beneficencia. Porque, a juicio del citado autor, no se trata de superar el estadio premoderno del paternalismo y la beneficencia, por el de la autonomía, sino de lograr la armonía entre:

1 El médico no puede dejar de ser paternalista, en cuanto persigue el bien (principio de beneficencia) del paciente y tiene un saber superior sobre su salud corporal.

2 El paciente, que tiene su propio modo de entender su salud, bienestar y felicidad, tiene derecho a decidir por si mismo, es adulto no niño (principio de autonomía)

3 La sociedad (principio de justicia): cómo ponderar las demandas de los paciente, cuál es límite de la autonomía.

**Diego Gracia** rechaza el *paternalismo fuerte* que consiste en evitar que las personas atenten contra si mismas, aunque se sepa que poseen adecuada información y suficiente capacidad o competencia para decidir. Diego Gracia llama paternalismo al paternalismo fuerte por eso rechaza el paternalismo. Por ello rechaza (por paternalistas) por ejemplo:

-Que un médico salve paternalmente la vida a un adulto informado testigo de Jehová se le niegue su derecho a negarse a una transfusión cuando se apoya en profundas creencias religiosas.

El *paternalismo débil* afirma que no se puede permitir que alguien se dañe a si mismo por falta de información o de capacidad. El paternalismo débil es considerado positivamente por Diego Gracia, tanto que prefiere no llamarlo paternalismo para no confundirlo con el otro, sino parte del imperativo moral de beneficencia. Por ello serían prácticas médicas aceptables (no paternalistas):

- internar a un enfermo con brote esquizofrénico agudo en contra de su voluntad.
- impedir a un adulto testigo de Jehová evitar la transfusión de su hijo.

En síntesis, citando la página 103 de *Fundamentos de Bioética* de Diego Gracia: “Con lo cual hemos logrado definir, la menos negativamente, el perímetro del principio moral de beneficencia. Una beneficencia no paternalista es aquella que intenta hacer el bien o ayudar a los demás en sus necesidades, siempre que ellos voluntariamente lo pidan o acepten. Por tanto, en personas adultas y responsables este principio nunca permite hacer el bien o ayudar sin el “consentimiento informado” del paciente. Cuando el consentimiento informado es imposible, ya por falta de información (por ejemplo, en

casos de urgencia), ya por defecto de capacidad (por ejemplo, en los niños, los comatosos o en algunas enfermedades mentales), entonces el imperativo moral de beneficencia lleva a buscar siempre el mayor bien del paciente, y por tanto a prestar toda la ayuda posible”

### 3.7.5. Modelos de evaluación de la competencia<sup>232</sup>

A. James F. Drane: el modelo de escala móvil

Vamos a presentar un lectura crítica del modelo de evaluación de la competencia de **James F. Drane**. El título propuesto por el autor, “Un modelo de escala móvil”<sup>233</sup>, es indicativo de la peculiaridad de este modelo frente a los modelos basados en criterios de competencia. Hemos escogido este autor como autor destacado de nuestra investigación acerca de la competencia por su importancia en el campo de la Bioética y, porque, como trataremos de mostrar, aportó a la Bioética un modelo de evaluación de la competencia que tiene en cuenta diversas variantes y, ante todo, tiene en consideración la singularidad de las decisiones médicas, así como la importancia del contexto. Ésta singularidad le lleva a un análisis que no considera las decisiones médicas como si fueran todas iguales y debiera emplearse en ellas el mismo criterio, sino que su modelo pretende dar cabida a la gran variedad de decisiones médicas concretas atendiendo a sus circunstancias concomitantes, tanto psicológicas como ambientales. Ni todas las decisiones médicas son iguales ni todas atienden al mismo criterio para determinar la competencia del paciente.

---

<sup>232</sup> Para un tratamiento profundo y acertado del tema véase Pablo Simón, *El consentimiento informado*, Triacastela, Madrid, 2000, Cap IV.

<sup>233</sup> Drane, J.F. “Las múltiples caras de la competencia. A mayor riesgo criterios más estrictos”, en Couceiro A. (ed.) *Bioética para clínicos*. Editorial Triacastela, Madrid, 1999, p. 166.

Como señalamos más arriba el problema de la capacidad ha tenido una destacada prioridad en el marco psiquiátrico, tanto es así, que la mayoría de sistemas de evaluación de capacidad han sido elaborados por psiquiatras y, algunos de ellos señalan la afectación de capacidad en determinadas enfermedades mentales. Mientras la autonomía es un concepto continuo, la capacidad (o competencia, pues se pueden usar indistintamente, aunque en el marco norteamericano, como señala la President's Commission, la "**competency**" –nuestra "capacidad"- tiene connotaciones jurídicas) es un concepto umbral, es decir, se puede determinar si una persona es o no capaz para una determinada acción. James F. Drane (1985) propone un modelo de evaluación de la capacidad que denomina de "Escala Móvil" (*Sliding-Scale*). Podemos afirmar que antes de Drane las decisiones médicas eran como caballos, de distintos tamaños, colores, velocidad y, ante todo, distinta capacidad de salto. Los teóricos de la competencia pensaron que para medir la capacidad de los caballos para saltar (entiéndase la metáfora como la capacidad de los pacientes para decidir) era suficiente con poner un único listón inmóvil, todo oyente avisado ya estará imaginando cuál es el resultado de este proceder.

Los bioeticistas anteriores o bien bajaban el listón de una manera exagerada y todos los caballos saltaban (cualquier paciente era competente expresara lo que expresara, por ejemplo, para los autonomistas) o bien lo subían de manera que casi ningún paciente superaba el listón de la competencia (a menudo sólo los que coincidían con el médico, paternalismo fuerte). La gran ventaja del modelo de escala móvil de DRANE es que está pensado para la práctica clínica y intenta adaptarse a los diversos tipos de decisiones médicas de manera que el listón de la competencia es móvil. No se exige el mismo nivel de competencia para consentir a una extirpación de apéndice que

para consentir a un tratamiento de quimioterapia o para consentir a un ensayo clínico peligroso en el que se prevé obtener beneficios para la propia salud. Según este autor, el umbral de la capacidad es móvil, y el punto en el que hay que situarlo depende del tipo de decisión a tomar. La Escala Móvil consta de tres niveles:

TABLA 1: JAMES F. DRANE. Niveles de Competencia en la Escala Móvil.

Nivel I:	En este nivel se sitúan las decisiones de consentimiento a intervenciones de <b>elevado beneficio y bajo riesgo</b> para el paciente, y rechazo de las perjudiciales y con elevado riesgo. Se pide un estándar de capacidad mínimo que consta de dos criterios: conciencia y asentimiento. Incompetentes: paciente inconsciente, retardado profundo, demencia senil severa, autismo, defensas psicóticas, desórdenes mentales graves con amenaza de la propia vida.
Nivel II:	En este nivel se encuentran las decisiones de consentimiento o rechazo a las intervenciones médicas de <b>eficacia dudosa</b> . Se pide un estándar de capacidad medio que comprende dos criterios: comprensión y elección. Incompetentes: alteraciones graves de la conducta, alteraciones del pensamiento (alucinación, delirio, incoherencia, ignorancia), mutismo, fobias al tratamiento, pérdidas de memoria.
Nivel III:	En este nivel se hallan las decisiones de rechazar las intervenciones médicas <b>de alto beneficio y de bajo riesgo</b> , o consentir a tratamientos de alto riesgo y bajo beneficio. Aquí es necesario un estándar de capacidad máximo compuesto por la apreciación de la realidad y la decisión racional. Incompetentes: defensas neuróticas, falsas creencias sobre la realidad, histéricos, drogadictos, depresión leve <sup>234</sup> .

A juicio de Drane, los vectores de la capacidad son dos: el riesgo y las consecuencias de las decisiones que tiene que tomar el paciente. Esta posición ha tenido seguidores de la talla de **Buchanan y Brock**, pero también detractores como **Wicclair**. Para Drane, Buchanan y Brock es posible que el mismo paciente sea a la vez competente para aceptar un tratamiento e incompetente para rechazarlo por los riesgos que conlleva (lo cual puede parecer paradójico y contraintuitivo), por ejemplo: en una transfusión de sangre puedo ser competente para aceptarla (porque la escala es 1) pero incompetente para rechazarla (porque la escala es 3). Según **Wicclair**, la determinación

<sup>234</sup> En todos los niveles se indican diversos estados mentales que podrían determinar la competencia o incompetencia del paciente para tomar el tipo de decisiones propio de ese nivel. Pablo Simón ha indicado que la terminología de esas patologías debería actualizarse



de la competencia de un paciente debería determinarse antes de la decisión (sea esta aceptación o rechazo), de manera que un paciente ha de ser igualmente competente para aceptar o rechazar el mismo tratamiento, porque el objetivo principal es evitar el paternalismo encubierto: muy posiblemente los médicos solicitarán un estándar demasiado elevado de competencia para los pacientes que pretendan decidir en contra de lo que el médico considera beneficioso, y un estándar demasiado bajo para los pacientes que acepten lo que el médico considera beneficioso.

### **3.7.6. Los criterios de la competencia.**

Si definimos la autonomía como auto-gobierno y la competencia como la capacidad para realizar una tarea, entonces no hay implicación necesaria entre ellas, pues alguien puede ser no-autónomo, pero competente (un hipnotizado) o al revés, incompetente pero autónomo (por ejemplo, un mal trabajador). En Psiquiatría, interesa la autonomía como auto-gobierno, pero en concreto para decisiones sanitarias que afectan al paciente, y, por otro lado, la competencia se piensa como capacidad para realizar un tipo concreto de tarea que consiste en tomar esas decisiones autónomamente. Vemos así como ambos conceptos se implican. Esto entra en contradicción con ciertas confusiones, por ejemplo la ley a menudo equipara incapacidad para tomar decisiones médicas con incapacidad para casarse, votar, manejar cuentas corrientes... y, a la inversa, algunos psiquiatras defienden que ciertas incapacidades para la vida cotidiana (incapacidad de cuidado de uno mismo) que justifican el internamiento justificarían también el tratamiento forzoso o involuntario. Aquí estaría por demostrar que un enfermo mental es incapaz en algunas áreas de la vida, pero capaz en otras, por ejemplo, capaz para tomar decisiones médicas que le afectan.

El tema de los criterios para la capacidad es sumamente polémico. El criterio de capacidad basado en “**lo razonable**” de la decisión (**Roth, Meisel y Lidz**) es confuso y poco afortunado por su paternalismo, pues que una decisión sea infrecuente no implica que sea rechazable ni que el sujeto sea incapaz. En cuanto al criterio del acuerdo o desacuerdo con el médico, señalar que inicialmente es buen índice de la necesidad de evaluación de la capacidad psicológica del paciente para decidir, pero no implica necesariamente incapacidad (si lo es para un paternalismo fuerte, modelo de beneficencia radicalizado y tradicionalista que piensa que el paciente no es buen juez de sus propios intereses). El criterio de “presunción de incapacidad” para todos los enfermos mentales es erróneo por su generalidad y además contrario al criterio de presunción de capacidad hasta que se demuestre lo contrario.

A mi modo de ver, los criterios positivos más acertados son los de **Buchanan, Brock**: *comprensión y comunicación, razonamiento y deliberación, escala de valores; complementados por un cuarto criterio* tomado de B.C. White, la **revisión crítica** del proceso de decisión: aptitud para contarle a otro cómo y porqué a tomado la decisión. También me parece interesante de esta autora su **concepción gradual** de la capacidad contraria a la que definíamos más arriba como “umbral”. A juicio de White, existen grados de capacidad, una persona con capacidad adecuada posee todos los criterios en grado elevado, mientras que la inadecuadamente capaz los posee grado disminuido; por último, la marginalmente capaz los posee en grado suficiente pero necesita ayuda.

### 3.7.7. Más allá de Appelbaum.

El test que propuso el psiquiatra Paul S. Appelbaum<sup>235</sup> se basaba en su primer trabajo para la evaluación de la capacidad de los pacientes psiquiátricos para consentir ingresos hospitalarios voluntarios<sup>236</sup>, el test resultó de un segundo estudio ahora práctico o empírico sobre esa cuestión<sup>237</sup>. Este test pese a suponer un avance por el mero hecho de preocuparse por la capacidad desde una perspectiva práctica y evaluadora, con todo, al parecer, supuso un estrepitoso fracaso y ha caído en desuso. Este test en 15 preguntas, indagaba siete categorías indicativas de la capacidad. Las siete estaban inspiradas en el Roth, Meisel y Lidz, luego: tendrán en cuenta que el paciente 1) es capaz de expresar una elección, 2) que toma una “decisión razonable” –he ahí el problema, este es el criterio de la “persona razonable” que más adelante rechazará Appelbaum, porque, entre otras cosas a este criterio le importa más el resultado, la decisión que el proceso -, 3) que decide por “motivos racionales” y no por el obnubilamiento de su mente enferma, 4) que pondera riesgos-beneficios-alternativas, 4) que comprende lo relevante y 5) emite un consentimiento informado y voluntario. No es entonces difícil entender porqué prácticamente todos los pacientes evaluados resultaban según el test incapaces, por lo que su “ingreso voluntario” resultaba en suspense. Tanto el test de Roth et alii como el de Appelbaum resultaban poco aplicables. A mi juicio, no es nada aconsejable el uso de ninguno de los dos.

Pero Appelbaum siguió investigando durante el año 1981 y sobre todo, en el año 1982, cuando propone una tabla de criterios de evaluación de la capacidad mucho más aplicable. Pese a estar pensada para la experimentación era lógicamente extensible a la

---

<sup>235</sup> Pablo Simón, *El consentimiento informado*, Triacastela, Madrid, 2000, pp. 284-289

<sup>236</sup> Trabajo teórico de Appelbaum con Bateman en 1979

<sup>237</sup> Appelbaum, Mirkin, Bateman, 1981.

asistencia sanitaria y el problema del ingreso. El gran avance fue la supresión de ese sospechoso criterio que introducía tácitamente, a mi modo de ver, el paternalismo: el criterio de “lo razonable” de la decisión. Ventajas de la tabla: por un lado, el incluir aspectos psiquiátricos (recuérdese lo que dijimos más arriba, esto es útil, pero insuficiente) y, por otro, los indicios que nos aclaran cómo explorar a los pacientes:

**TABLA 2:** APPELBAUM, 1982 Criterios de competencia diseñados para la investigación aplicables a la psiquiatría clínica

CRITERIOS DE CAPACIDAD	INDICIOS CARACTERÍSTICOS	ASPECTOS PSIQUIÁTRICOS
1. El sujeto expresa una decisión	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Manifiesta su consentimiento</li> <li>➤ Expresa positivamente interés en tomar parte en el estudio               <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Coopera adecuadamente</li> <li>b. Responde a las preguntas</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Mutismo: estupor catatónico o depresión severa.</li> <li>➤ Manía o agitación catatónica.</li> <li>➤ Desórdenes psicóticos del pensamiento.</li> <li>➤ Marcada ambivalencia: esquizofrenia, estados obsesivos.</li> </ul>
2. El sujeto comprende los estados relevantes del estudio (del internamiento, del tratamiento...)	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Tiene suficiente capacidad cognitiva</li> <li>➤ Comprende la naturaleza, riesgos y beneficios del procedimiento.</li> <li>➤ Conoce las alternativas con sus ventajas e inconvenientes.</li> <li>➤ Sabe que tiene que tomar una decisión.</li> <li>➤ Sabe quién, dónde está, que está leyendo el formulario del consentimiento y que sabe lo que significa firmarlo.</li> <li>➤ Conoce las consecuencias tanto de su participación como de su negativa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Grado de inteligencia: C.I. (retraso mental, alternaciones orgánicas) y capacidad para desarrollar una actividad normal. (enfermedad mental crónica)</li> <li>➤ Habilidades lingüísticas</li> <li>➤ Grado de atención y orientación.</li> <li>➤ Capacidades memorísticas.</li> <li>➤ Repercusiones de daño cerebral y de intoxicaciones.</li> </ul>
3. El sujeto manipula racionalmente la información de forma adecuada.	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Tiene buen juicio.</li> <li>➤ Es racional y evalúa correctamente la realidad.</li> <li>➤ Puede tomar decisiones de manera adecuada.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Ilusiones y alucinaciones.</li> <li>➤ Alteraciones del curso del pensamiento.</li> <li>➤ Ansiedad, euforia, agitación.</li> <li>➤ Fobias extremas, pánico.</li> <li>➤ Preocupaciones obsesivas.</li> <li>➤ Pasividad y dependencia extremas.</li> </ul>
4. El sujeto aprecia correctamente la situación en la que se encuentra.	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Es consciente, tanto cognitiva como afectivamente, de la situación.</li> <li>➤ Es consciente de las consecuencias de su consentimiento o rechazo.</li> <li>➤ Sabe quién es y los motivos por los que consiente.</li> <li>➤ Reconoce de manera madura las implicaciones de las alternativas de acción.</li> <li>➤ Evalúa adecuadamente lo que es relevante para formarse un juicio acerca de la cuestión.</li> <li>➤ Por todo lo anterior se da cuenta de:               <ul style="list-style-type: none"> <li>- Que tiene un problema que se adapta a las exigencias del estudio (tratamiento)</li> <li>- Que el estudio tiene objetivos investigadores y no sólo terapéuticos.</li> <li>- Que en su cuidado pueden participar investigadores y no investigadores.</li> <li>- Que el tratamiento puede ser</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Negaciones acerca de:               <ul style="list-style-type: none"> <li>- Existencia de enfermedad.</li> <li>- Condición investigadora</li> <li>- Posibilidad de mejora con o sin la participación.</li> <li>- Metodología de estudio</li> </ul> </li> <li>➤ Capacidad para el pensamiento abstracto afectada por:               <ul style="list-style-type: none"> <li>- Bajo coeficiente intelectual.</li> <li>- Bajo nivel educativo</li> <li>- Psicosis</li> <li>- Daño cerebral orgánico.</li> </ul> </li> <li>➤ Alteraciones psicóticas:               <ul style="list-style-type: none"> <li>- Distorsiones</li> <li>- Proyecciones</li> <li>- Nihilismo</li> <li>- Desesperanza, abandono</li> </ul> </li> </ul>

	randomizado, a doble ciego, con placebo.	
--	--	--

A mi modo de ver, esta tabla es útil, si se adapta, tanto para el ingreso voluntario como para el tratamiento. Siguiendo con Appelbaum, destacamos su nuevo test llamado *MacArthur Competence Assessment (McCAT- T)* (Appelbaum, Grisso, 1995) que se basa en los 4 criterios del Appelbaum y Roth del año 1982 que hemos recogido más arriba. Se propone una entrevista orientada por 10 subcriterios de 4 criterios y una serie de preguntas respecto cada criterio. El valor del ítem va de 0 a 2, 0 (el paciente no lo entiende), 1 ( lo entiende de manera limitada), 2 ( lo entiende adecuadamente). Los autores nos aconsejan que se evite el 1 y que en caso de duda nos inclinemos hacia la presunción de capacidad.

**TABLA 3:** APPELBAUM, (Reproduzco la versión del 98)

CRITERIO	SUBCRITERIO	PP	PT
<b>Comprensión</b>	<b>Comprensión de la enfermedad</b>	0-2	0-6
	<b>Comprensión del tratamiento</b>	0-2	
	<b>Comprensión de riesgos y beneficios</b>	0-2	
<b>Apreciación</b>	<b>De la situación de la enfermedad</b>	0-2	0-4
	<b>Del objetivo general del tratamiento</b>	0-2	
<b>Razonamiento</b>	<b>Lógico-secuencial</b>	0-2	0-8
	<b>Lógico-comparativo</b>	0-2	
	<b>Predictivo (consecuencias derivadas de las posibles elecciones)</b>	0-2	
	<b>Consistencia interna del procedimiento de elección</b>	0-2	
<b>Elección</b>	<b>Expresa una decisión</b>	0-2	0-2

Personalmente hay otro modelo interesante, es el Protocolo de Evaluación de Kaplan y Price<sup>238</sup>. Por motivos de espacio no nos demoraremos en analizar otros modelos en detalle. Es muy práctico, se basa en preguntas que han de recogerse por escrito, que debe incluirse en la historia médica, de modo que lo podría leer el juez. Además está orientado para los pacientes psiquiátricos.

<sup>238</sup> Recogido en la página 303 de Pablo Simón opus cit.

### 3.7.8. Conclusión.

TABLA 4: PROPUESTA DE UN MODELO INTEGRAL

<b>NIVELES (Drane)</b>	<b>GRADOS (B.C. WHITE)</b>	<b>SITUACIONES</b>	<b>CRITERIOS (BUCHANAN, BROCK)</b>	<b>PUNTUACIÓN 0-10</b>
NIVEL 3. ALTO	CAPACIDAD ADECUADA	Especialmente aplicable a situaciones en las que la decisión del paciente puede comprometer seriamente su bien (principio de Beneficencia y principio de no-maleficencia): - Consentir a tratamientos de alto riesgo y bajo beneficio. - Rechazo a intervenciones médicas de alto beneficio y bajo riesgo.	COMPRENSIÓN COMUNICATIVA	7-10
			RAZONAMIENTO DELIBERATIVO	7-10
			DECISIÓN RAZONADA	7-10
			NO SE CONTRADICE CON SU ESCALA DE VALORES	7-10
			REVISIÓN CRÍTICA	7-10
NIVEL 2. MEDIO	CAPACIDAD MARGINAL	- En este nivel se encuentran las decisiones de consentimiento o rechazo a las intervenciones médicas de eficacia dudosa. - El balance riesgo-beneficio está en equilibrio y no nos permite una respuesta clara.	COMPRENSIÓN COMUNICATIVA	4-7
			RAZONAMIENTO DELIBERATIVO	4-7
			DECISIÓN RAZONADA	4-7
			NO SE CONTRADICE CON SU ESCALA DE VALORES	4-7
			REVISIÓN CRÍTICA	4-7
NIVEL 1. BAJO	INADECUADAMENTE CAPAZ <sup>239</sup>	- En este nivel se sitúan las decisiones de consentimiento a intervenciones de elevado beneficio y bajo riesgo para el paciente, y rechazo de las perjudiciales y con elevado riesgo. - Se pide un estándar de capacidad mínimo. Puede considerarse la necesidad de ayuda.	COMPRENSIÓN COMUNICATIVA	0-4
			RAZONAMIENTO DELIBERATIVO	0-4
			DECISIÓN RAZONADA	0-4
			NO SE CONTRADICE CON SU ESCALA DE VALORES	0-4
			REVISIÓN CRÍTICA	0-4

En mi opinión, a la luz de lo expuesto, no hay ningún modelo de evaluación de la capacidad apropiado para todas las infinitas situaciones de la práctica clínica. Una

<sup>239</sup> Como B.C. White establece existen grados de capacidad según se posean los criterios de capacidad en grado elevado, medio o bajo. Esto es compatible con la propuesta de Drane, porque hay decisiones que son más complicadas y exigen un elevado grado de capacidad, mientras hay decisiones para las que hasta alguien con nivel muy bajo puede tomar (a veces con ayuda).

solución, a mi modo de ver, prudente consiste en buscar y diseñar no un modelo “puro”, sino un modelo integral y flexible capaz de adaptarse a la complejidad y peculiaridad de cada situación clínica. En la tabla anterior hemos presentado el esbozo de un propuesta de modelo integral en la que, como puede observarse, tratamos de sintetizar e integrar los distintos modelos presentados más arriba. Hemos seleccionado esos cinco aspectos de entre los propuestos por distintos autores citados más arriba por su adecuación para evaluar la competencia del paciente.

#### **3.7.8.1. Comprensión comunicativa.**

Se entiende por comprensión comunicativa aquella en la que el paciente no sólo afirma comprender su situación enfermedad, su tratamiento y los riesgos y beneficios, sino que además es capaz de comunicar lo que comprende. Si tenemos en cuenta el pensamiento de **Laín** acerca del ser humano, del ser humano enfermo y de la relación clínica y le unimos las aportaciones de la actual Bioética no podemos más que intentar proponer modelos complejos que entiendan la autonomía del paciente en el marco de la **libertad** antropológica en sentido amplio. De ahí la importancia de la “comprensión comunicativa”, contraria a la frecuente suposición de comprensión por parte de un paciente abrumado ante la actual terminología médica, de ahí la necesidad de feed-back.

#### **3.7.8.2. La libertad en la relación médico-enfermo.**

La relación médico-enfermo es a su vez un lugar privilegiado para el estudio del problema de la amistad tal y como Laín lo concebía. Por otra parte, la manera de entender la libertad en la relación médico-enfermo ha cobrado una ferviente actualidad a

raíz del ***Principio bioético de la autonomía***, problemas como el consentimiento informado, la eutanasia y otros aspectos de dicho principio bioético. A menudo la Bioética tiene un concepto demasiado burocratizado y empequeñecido de la libertad como autonomía, que se plasma en Leyes (como la Ley de Autonomía del Paciente 2002 en nuestro Estado Nacional) y en formularios de Consentimientos informados que el paciente firma paradójicamente sin ninguna o, en el mejor de los casos, con insuficiente información. Por ello, en este apartado intentamos recuperar una perspectiva de la libertad más amplia, con fundamentos filosóficos profundos desde la *Antropología* de Laín. Por ello, dada la relevancia del pensamiento bioético de nuestro autor y la actualidad de los problemas del área de la Bioética, hemos dedicado esta última parte a estudiar su concepción de la relación médico-enfermo.

Como señalamos más arriba, Laín Entralgo establece que las dos notas iniciales de la relación médica son que es interhumana y de ayuda. Podemos revisar lo dicho más arriba sobre los tipos de relación y como encuadra Laín la relación médico-paciente en relación de amistad médica.

Si nos fijamos, en el cuadro tenemos a los extremos dos posiciones radicalmente opuestas. Nos referimos al extremo puramente objetivante como al puramente amatorio de la diáda. Para Laín, se trata de una especial relación de amistad, con las ventajas e inconvenientes que hemos señalado. También se deben proponer nuevos modelos de competencia más afines con las propuestas de Laín, como hemos tratado de plantear más arriba.



A mi juicio, la perspectiva bioética más centrada en la autonomía que en la libertad, empequeñece y empobrece estos aspectos antropológicos desde una perspectiva a menudo excesivamente jurídica y protocolaria que olvida las raíces antropológicas y el sentido de la relación médico-enfermo. La libertad en la relación médico-enfermo se transforma así en un asunto de trámite, algo burocrático dos ejemplos claros son: los documentos de C.I. (Consentimiento informado) y focalizar la libertad como *capacidad* (o *competencia*) que por supuesto no es un aspecto antropológico sino que se convierte en una serie de ítems cuantificables según escala (por ejemplo, el propuesto por Appelbaum).

El planteamiento de Pedro Laín Entralgo puede conectarse con el problema de la **implicación**. Aquí los límites son borrosos: ¿cuándo hay sobreimplicación?, ¿cómo tiene que gestionar el médico la relación con su paciente? A mi modo de ver, saber buscar la justa implicación consiste en saber andar en las vías intermedias respecto de ambos extremos. La amistad sería, en mi opinión, un exceso en la relación, una sobreimplicación, mientras que una relación excesivamente defensiva y **burocratizada** puede caer en el extremo de la desimplicación. Desgraciadamente parece que tendemos a este último modo de entender la relación médico-enfermo, aunque en España el uso, por ejemplo, creciente del S.A.I.P y algunos movimientos de conciencia social más como iniciativas aún tímidas parecen vislumbrar un pequeño cambio más cercano al planteamiento de Laín.

El modelo que proponemos partiendo de Laín puede esquematizarse en el siguiente cuadro:

## PROPUESTA DE UN MODELO CORRECTA IMPLICACIÓN (EU-TIMOS)

<b>PROPUESTA DE UN MODELO CORRECTA IMPLICACIÓN (EU-TIMOS)</b>		
<b>CAMARADERÍA DES- IMPLICACIÓN</b>	<b>AMISTAD MÉDICA CORRECTA IMPLICACIÓN</b>	<b>TRANSFERENCIA SOBRE-IMPLICACIÓN</b>
<b>DEFECTO AFECTIVO</b>	<b>EU-TIMIA. MODERACIÓN AFECTIVA</b>	<b>EXCESO AFECTIVO</b>
<b>Relación de camaradería</b>	<b>Relación de amistad médica</b>	<b>Relación de transferencia</b>
<b>No sentimientos</b>	<b>Hay sentimientos apropiados y moderados por la finalidad que es el bien del enfermo</b>	<b>Hay demasiados sentimientos inapropiados (proyecciones del pasado)</b>
<b>Ambos se instrumentalizan</b>	<b>Ambos colaboran para lograr el fin de la actividad (salud moral)</b>	<b>Posible mutua instrumentalización. Exceso afectivo (médico: objeto de deseo)</b>

**PARTE II:**

**LA LIBERTAD EN LA  
ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA  
DEL CUERPO**



## 4. LA LIBERTAD COMO OPCIÓN: REALIDAD EMPÍRICA DEL SER HUMANO DESDE LA DESCRIPCIÓN, EXPLICACIÓN Y COMPRESIÓN.

### 4.1. Descripción del ser humano.

Antes de describir al ser humano, necesitamos plantear el problema del paradigma de descripción que utilizaremos. El objetivo de don Pedro Laín Entralgo en su obra *El cuerpo humano: Teoría actual* es, como su nombre indica, lograr dar actualidad a su estudio sobre el cuerpo humano, pero ¿dónde y cómo comenzó la actualidad en los estudios del cuerpo humano? A juicio de Laín, la actualidad de la concepción científica del cuerpo se inicia cuando “la virtualidad histórica de todas las concepciones científicas anteriores se hace patente en otra que comprensiva y simultáneamente las asume. Lo cual acontecerá precisamente al comienzo de lo que desde el punto de vista del tema de este libro yo considero su actualidad. Esto es: cuando en los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial el paradigma anatomofisiológico de **Herman Braus** asuma metódicamente los anteriores”<sup>240</sup>.

El **paradigma integral** propuesto por Braus y Benninghoff consiste en la integración de tres puntos de vista: el morfológico, el funcional y el genético. A juicio de Laín, dos acontecimientos hacen necesaria la revisión (pues ese modelo va quedando obsoleto) y la propuesta de una nueva teoría integral del cuerpo: 1. Los avances en estudios del sistema nervioso que llevan a abandonar el termino función o a englobarlo

---

<sup>240</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989.

en otro más amplio como el de “acción” o “conducta”. 2. Las nuevas funciones descubiertas por los estudios filosóficos: la experiencia íntima del propio cuerpo. El nuevo paradigma que va a proponernos Laín sigue cinco momentos: I. Punto de partida. II. Génesis. III. Descripción. IV. Realidad. V. Preguntas últimas.

¿Por dónde empezar a trabajar sobre un cuerpo? Responder a esta pregunta es difícil, precisamente esa dificultad nos lleva a dos características de la investigación en que nos embarcamos: el principio de ambigüedad y el principio de incertidumbre.

#### **4.1.1. El principio de Ambigüedad.**

Cuando estudio el cuerpo, éste me muestra una primera ambivalencia y ambigüedad: puedo hablar del cuerpo que veo, del cuerpo de otro, del cuerpo como objeto (así por ejemplo montan su discurso el anatomista y el fisiólogo), o bien, puedo hablar del cuerpo que siento, de mi cuerpo, del que soy sujeto (de este cuerpo vivido hablar los filósofos del siglo XX).

#### **4.1.2. El cuerpo visto.**

El cuerpo visto es el objeto propio del modelo científicista, ya sea el anatómico, el cadáver quieto y sin vida o, ya sea, el fisiológico, el hombre-rana. La primera objeción a este modelo es que es unilateral, que no tiene en cuenta que todo cuerpo es ya cuerpo sujeto. Todo cuerpo analizable en una acción (comer, dormir) esconde en sí misma un sujeto autor y ejecutor. Debajo del sujeto agente de ese cuerpo paralizado en

una acción estudiada anatómico-funcionalmente, está un sujeto de carne y hueso agente, actor y autor de la acción que se estudia (comer, dormir, estudiar). Al olvidar al sujeto ejecutor y autor tanto el modelo anatómico, como el funcional fisiológico, como el de Braus y Benninghoff, son reduccionistas.

Al problema que surge como consecuencia de la objeción no podemos dar respuesta, pero al menos lo vamos a dejar planteado. Es el problema de la conexión entre lo orgánico y lo psíquico en una acción cualquiera del cuerpo sujeto. A juicio de Laín, no se trata de estados distintos orgánicos y psíquicos que deban integrarse, sino más bien se trata de la integración de momentos de distintos estados de acción (comer, dormir, estudiar) integrados en la conducta de un cuerpo concreto de carne y hueso, ejecutor y autor de su conducta compleja.

#### **4.1.3. El cuerpo vivido.**

Es el cuerpo que siento como mío por dos vías: 1. La propiocepción y cenestesia, por el sentimiento interior de mi cuerpo y mi posición. Recuerdo, en este sentido, una cita de Laín que remite a un episodio de un texto de Oliver Sacks sobre una mujer que había perdido esa propiocepción y no sentía su cuerpo como propio, ni podía orientarse con un cuerpo que se le perdía, el texto es *La dama desencarnada* incluido en el célebre libro de Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. 2. Visto frente un espejo, tocado por las manos, sentido como un objeto, pero no como cualquier objeto, pues es una percepción especial en la que nos identificamos en ese mirarnos, tocarnos, luego es un cuerpo sujeto y objeto a la vez. ¿Cuál es la relación entre 1 y 2, entre el cuerpo objeto y el cuerpo sujeto?

Lo cierto es que la propiocepción es un sentido especial, pues está más cerca de lo que los psicólogos llaman imaginario. Para entender este carácter imaginario de la propiocepción, Laín nos da un ejemplo muy claro: el miembro fantasma, siento una pierna que ya no tengo, pero la siento como mía, eso es un resquicio de la propiocepción que trabaja desde un cuerpo imaginario no fragmentado. La pierna que no tengo me puede incluso doler por ese resquicio. Ambos cuerpos, el visto y el vivido, muestran al menos una cosa en común, ambos son ambiguos.

#### **4.1.4. Principio de Incertidumbre.**

Repitamos el principio gnoseológico lainiano de que lo penúltimo es lo único cierto, mientras que las preguntas últimas sólo son inciertas. Apliquemos este principio al ejemplo lainiano de un cuerpo amigo que nos sonrío. Puedo desde lo penúltimo explicar científicamente el movimiento de sus labios, del nervio que inerva su mejilla etc., pero no puedo saber a ciencia cierta, sino meramente con una saber conjetural, incierto y dudoso, cuál es la intención profunda de su sonrisa: sonrío por el aprecio que nos tenemos, sonrío porque necesita mi ayuda en algún interés egoísta... Obviamente no puedo estar mucho tiempo en esta duda wittgensteiniana, al final recorro a mis interpretaciones anteriores de otras experiencias y, o bien, confío en la fidelidad de su sonrisa, o bien, desconfío, pero no puedo estar en la duda mucho tiempo.

Pero y ¿en nuestra investigación acerca del cuerpo habrá certeza o incertidumbre? Laín no quiere caer en el reduccionismo científicista, luego no habrá mera certeza, sino certeza o incertidumbre compleja, porque el estudio serio y profundo de lo humano (el cuerpo en nuestro caso) así lo requiere. La antropología integradora



lainiana no renuncia a lo último, luego no renuncia a lo incierto. En este sentido, es científica, pero también filosófica, pues precisamente la integración de ambos puntos de vista le hace dar con una visión compleja del cuerpo humano y de la libertad.

#### 4.1.5. La idea descriptiva.

El punto de partida es el cuerpo que tengo ante mí considerado como carne, rostro y soma. El punto de partida es el que sigue: “cuerpo de un vertebrado bipedestante que individualmente está ejecutando una conducta específicamente humana; conducta que debe ser descrita y entendida como resultado diacrónico y global de la misma actividad psicoorgánica de un sujeto personal que vive en el mundo”<sup>241</sup>. El punto de vista de la investigación es el recapitulatorio reformado en varios puntos: estudio morfológico, conductual en vez de funcional, genético, pero no sólo ontogenético, sino también filogenético.

#### 4.1.6. Conceptos fundamentales de la ciencia anatómica

Nociones introductorias:

- a. Datos positivos y **modos de saber**: una cosa son los hechos que el investigador maneja, porque tiene acceso a ellos y otra cosa distinta es la teoría que se fundamenta, no sobre esos hechos, que en sí son poco, sino sobre el modo personal y científico de enfrentarlo que tiene el investigador, según su modo de saber.

---

<sup>241</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 286.

b. El cuerpo como forma *quiescente*: la anatomía y por extensión, gran parte de la medicina, piensa el cuerpo como *cadáver*, como si el ser humano estuviera hecho paradójicamente para la muerte y no para la vida, o como si se quisiera describir (que no explicar, ni comprender) lo vivo desde lo muerto. El cadáver proporciona datos, ya sean:

- Micro, Estructura elemental: *estequiología*. Por ejemplo: la célula y el tejido en la biología actual.

- Macro, Figura visible: *eidología* o anatomía descriptiva. Es la plasmación del modo de saber en una figura ideal que opera en la mente del anatomista a la hora de leer el cuerpo. Esto si se toma en serio supera la perspectiva meramente anatómica o descriptiva, porque no olvidemos que el que quiere conocer el cuerpo se parece en gran medida al que lee un libro: hay un contenido, unos datos objetivos, visibles, unas manchas negras en papel blanco. No hay libros, hay lectores, de igual manera no hay anatomía, hay anatomías según el modo de *leer* (saber) que tenga el anatomista, el biólogo, el filósofo, el sexólogo, el psicoanalista. Si vamos a hablar del cuerpo, lo primero: no hay cuerpo, hay lecturas del cuerpo.

#### **4.1.7. Idea descriptiva.**

Todo anatomista por mucho que se jacte de ceñirse a los hechos tiene una *eidología* (muy posiblemente también una *ideología*), porque lo real da *demasiado de sí*, tanto que la mente de un hombre o de varios hombres es incapaz, por mucha observación y disección, de diseccionar la entraña humana. Por eso, afirma don Pedro, que en el fondo de todo tratado de anatomía hay un anatomista con una *eidología*, con una

filosofía, una “forma interna” (como afirmaba *Scheleiermacher*, desvelador de velos) que el lector avisado ha de saber desentrañar e incluso corregir.

*MORION (MORIA)*: El cuerpo es una unidad múltiple, porque es uno, pero en sí es muchas cosas: extremidades, tronco, cabeza. Hay partes dentro de la unidad múltiple que es el cuerpo: hay órganos y tejidos (sistemas morfológico funcionales). Depende de nuevo de la lectura hermenéutica que se dé, del punto de vista, de la óptica, pues es por ella y no por el bisturí por donde diseminamos partes en un cuerpo unitario, puntos de vista como son:

- a. intuitivo (cara, mano)
- b. local-estructural (hipófisis, estructura hacia abajo situada en la silla turca y con dos lóbulos y una parte intermedia)
- c. dinámico-funcional: el para qué de la estructura, a menudo el anatomista sabe antes describir que el para qué.
- d. genético-evolutivo: estudia la formación filogenética del cuerpo.
- e. Alegórico o representativo: “tendón de Aquiles”, lo simbólico en el cuerpo se ha trabajado con rigor intelectual sobre todo en el psicoanálisis.
- f. Utilitario-pragmático: *tabaquera anatómica, triángulo de Scarpa*.

#### **4.1.8. Método de descripción.**

En el fondo, depende incluso de la mentalidad o personalidad del anatomista, hábitos verbales, formación intelectual. Laín Entralgo se atreve a simplificar las descripciones en tres modelos:

1. Geométrica: por ejemplo, planos secantes (medio, sagital, frontal) o los planos tangentes (ventral, dorsal, capital, caudal)

2. Comparativa: Desarrollar este punto nos llevaría muy lejos, a la filosofía del lenguaje que desarrolló Jesús Conill en su libro *El poder de la mentira* ¿Qué quiere decir Laín con lo de función comparativa en el lenguaje del anatomista, del médico, en una palabra del científico? Quiere decir lo que en literatura se llama metonimia, metáfora o incluso **símil**. Por ejemplo, corteza como la del árbol, o la médula, o el esfeno-oides por ser *sphen* cuña, o hueso pisi-forme (forma de guisante)<sup>242</sup>. A mi modo de ver, es importante que estos términos se construyan con el sufijo –oide- que significa que es una cosa que parece otra sin serlo. Parafraseando a nuestro querido Wittgenstein, la medicina, qué duda cabe, es un juego de lenguaje. Pero, ¿a qué viene tanta oscuridad?, ¿acaso esconde algo perverso en su fondo?, ¿acaso esconde algo claro? La medicina no es sólo un arte, o sólo una técnica, la medicina puede ser un mecanismo de control precisamente del cuerpo. El discurso médico es un dispositivo del poder<sup>243</sup>.

3. Funcional: cuando se describe según la función, por ejemplo, como el pulmón sirve para respirar, lo primero que describimos son los bronquios.

---

<sup>242</sup> Creo que, como filóloga, me permito aportar aquí algo: todos estos términos (en el fondo, más cerca de la filosofía nietzscheana afirma que todos los términos son metáforas), en mi humilde opinión, son símiles, tienen una gran carga comparativa. Casi todos los términos médicos lo son, pero al usar raíces, sobre todo griegas, enmascaran esa condición y dificultan la comunicación médico-paciente, ese enmascaramiento es sospechoso. Esta complejidad se conecta con el tema visto más arriba de las relaciones médico-paciente.

<sup>243</sup> Léase Foucault, M. *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, vigesimoquinta edición en español, 1998, siglo xxi editores. Para más profundización en este interesante e intrigante tema de la función de la Medicina como dispositivo de poder, véase ya en la página 11, por ejemplo, el análisis foucaultiano de la sexualidad victoriana y su relación con la culpa y la enfermedad como castigo, desde la medicina como discurso y como “ciencia de la sexualidad”.

#### 4.1.9. El cuerpo como forma cambiante.

Lo primero que destaca Laín Entralgo, es que los puntos 1 y 2 se basan en una abstracción. Como decía Hegel, lo abstracto es unilateral y lo unilateral es falso, porque no abarca todos los lados del asunto. Lo bien cierto, es que nadie puede contemplar todos los aspectos de la cuestión: ni del cuerpo, ni de la mano, ni de la uña del pie, porque para ello tendría que tener lo que Borges llama visión *alephica*<sup>244</sup> de la realidad, pero no hay *aleph*, ni piedra filosofal. La Medicina tradicionalmente ha privilegiado científicamente una visión de lo humano unilateral: lo humano como lo muerto, lo cadavérico, lo objetivo, el objeto a conocer, a disecar, a destrozarse, a diseminar... La Medicina se ha cimentado en la mentira, como todo lenguaje<sup>245</sup>, como toda planta para crecer alto tiene que crecer sobre basura, cuanto más falso es el cimiento más alto es el edificio.

Laín supone un giro, una ruptura con esta orientación científicista hacia el cuerpo entendido como lo muerto, lo quieto. Entonces, cabe preguntarse ¿cuál va a ser su nuevo punto de anclaje para cimentar su teoría? Nuestro autor contestaría con las siguientes palabras: “La vida es movimiento cualesquiera que sea la manera de entender científica o filosóficamente el proceso material de ella”<sup>246</sup>

El cuerpo no es el cadáver *contra la* visión tradicional médica, pero si es movimiento, cómo lo vamos a estudiar si nuestros conceptos son estáticos: problema

---

<sup>244</sup> Borges, Jorge Luis, *El aleph*, Madrid, Alianza editorial, 1998. Este cuento es una crítica a la filosofía y a la pretensión de un conocimiento absoluto que puede contener en sí todos los posibles puntos de vista. También en *Funes el memorioso*, encontramos el mismo tema, pero desde la imposibilidad de una memoria total, pues conduciría a la locura.

<sup>245</sup> Léase para más ilustración el pequeño *Verdad y Mentira en sentido extramoral* de nuestro genial y jovencito Nietzsche

<sup>246</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 26.

eterno de la filosofía. A juicio de don Pedro, hay dos grandes cambios o modalidades de cambio o movimiento (también eran dos en Aristóteles: el cambio sustancial y el accidental), veamos qué de nuevo nos dice don Pedro:

1. *Cambio **funcional***: cambio macro, micro y, en última instancia, bioquímico-molecular. En toda función y acción humana juega ese equipo de tres, si queremos saber del cuerpo tenemos que jugar a *tres bandas*: ¿Conseguiremos sólo con esas tres bandas la antropología integral que tanto ansía nuestro apreciado maestro don Pedro?, ¿Hay que jugar a más bandas? El cambio funcional depende de nuestra consideración acerca de un problema clásico tanto en la Filosofía como en las ciencias de la vida y es el de establecer la relación entre la forma y la función, pues generalmente es la preponderancia de un solo lado la que lleva a visiones unilaterales.

La superación de estos dos momentos enfrentados proviene de Goethe y el romanticismo alemán, hace ya bastante tiempo, pero es sólo en nuestro siglo cuando eso se conceptúa con seriedad en la ciencia: la física cuántica, la biología molecular, la genética.

2. El cambio **genético**: el propio de la constitución del embrión en feto y finalmente en neonato, próximo infante. Es un proceso de metamorfosis, porque algo cambia no por replicación de lo mismo, sino dando algo nuevo en un proceso en distintas fases en apariencia y posibilidades funcionales. Esto es un tema clave a la hora de pensar en serio problemas bioéticos como la clonación

(replicación), el aborto, la eugenesia y en general la ingeniería genética humana.

Hay dos tipos de entender el cambio genético:

- a. Forma ideal, estática, predarwiniana.
- b. Evolucionismo: dinamismo evolutivo biológico. C. Fr. Wolff, Darwin, Huxley, Haeckel.

#### **4.1.10. La descripción desde la *Teoría actual* sobre el cuerpo.**

##### **4.1.10.1. Pretensiones de *Cuerpo humano: teoría actual***

El proyecto hunde sus raíces muchos años antes en su *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. El gran antecedente es Ortega con su profecía acerca de la *resurrección de la carne* en 1926, profecía que cobra su vigencia y actualidad con gran fuerza en un presente cargado de cuerpo: deporte, gimnasios, piscinas, adelgazamientos, discurso constante sobre el sexo (de tabú a tema estrella). También se piensa y teoriza el cuerpo: Nietzsche, Bergson y Husserl. Pero ¿qué puede decir sobre el cuerpo la ciencia y la filosofía? Pueden decir mucho, pero son parciales: la realidad del cuerpo es tan central y compleja que necesita una plena visión desde la ciencia y las humanidades. Con todo, el libro es una integración de visiones y discursos que circulan en la actualidad tanto en la ciencia como en la filosofía sobre el cuerpo. A mi juicio, la coordinación y armonización ciencia-filosofía que consigue Laín en su estudio son su mayor logro y, por ello, son una aportación fundamental al saber humano sobre lo más humano: el cuerpo.

Laín destaca seis paradigmas o modos de enfrentar el cuerpo:

1. **Galeno**: cuerpo humano pertenece a un *zoon logikón*, bipedestante y de mano exenta
2. **Vesalio**: cuerpo-fábrica
3. **Virchow**: cuerpo como república celular.
4. **Gegenbaur**: cuerpo fruto de evolución filogenética y ontogenética.
5. Morfólogos como **Testut**
6. Fisiólogos como **Luciani** con pretensión de integración de saberes morfológicos, fisiológicos, genéticos, psicológicos en una nueva antropología. A mi juicio, esa misma pretensión se ve lograda en la antropología integradora de don Pedro Laín Entralgo.

#### **4.1.10.2. Un paradigma complejo comprensivo-explicativo para la antropología.**

A juicio de don Pedro Laín Entralgo, la separación entre comprensión y explicación por Dilthey en el siglo XIX se ha arrastrado como un lastre que todavía hoy pesa en el saber acerca del cuerpo. Las consecuencias negativas de esa doble perspectiva metodológica se basan en la separación, pues al querer acceder al conocimiento de algo complejo como es el cuerpo humano emplear sólo una de las perspectivas es un reduccionismo conducente a visiones parciales que simplifican falseando.



#### 4.1.10.3. La explicación.

La explicación consiste en el establecimiento de *causas eficientes* por las que acaece un hecho positivo en el mundo. Pensar que la explicación es suficiente para conocer una realidad es un reduccionismo, pues simplifica lo real al desconocer que, como afirmaba Zubiri, lo real *da mucho de sí*. En cierta medida, la explicación nos sirve para conocer las realidades no humanas. Insisto en la expresión “en cierta medida”, porque coincidido con don Pedro Laín en que incluso para conocer la piedra, la galaxia, el cosmos, tenemos ya, en última instancia, que aplicar una perspectiva integradora comprensiva para dar de algún modo un sentido a eso que en sí no lo tiene. Ese ejercicio es además el propio del ser humano como *animal fantástico*<sup>247</sup>. Cuando don Pedro Laín se aplica al conocimiento de la materia, el cosmos, la vida, el hombre en su obra *Qué es el hombre* (esta obra sintetiza sus obras anteriores del mismo periodo del cuerpo) no hace, sino integrar la perspectiva filosófica y la científica librándose del reduccionismo.

En mi opinión, basada en el estudio y la observación de nuestra conducta, los seres humanos necesitamos del sentido, por eso tratamos de comprender a los seres que tienen un sentido en sí y también tratamos de dar, de crear sentidos para los seres que no lo tienen en sí. En el fondo, somos nosotros los que decidimos qué ser tiene sentido y cuál es este sentido. Como ejemplo somero, baste pensar en las razas de animales domésticos y cómo hemos modificado sus características por nuestras necesidades y antojos. Les hemos dado un “sentido doméstico” a los animales que vagaban por la naturaleza. No empatizamos, incluso matamos sin miramientos a la avispa que entra en la casa o al moscardón, o peor, a una rata de campo, pero sí damos valor a otros

---

<sup>247</sup> Ver Jesús Conill, opus cit., en cuya obra se destaca la raíz nietzscheana del término y sus múltiples implicaciones

animales, les ponemos nombre. Por ejemplo, un hámster que por mucho que se parezca a la rata asesinada del anterior ejemplo, no lo es en el mundo axiológico humano, que, como decíamos, dota de sentido y significado a ciertos seres.

Volviendo al problema de la explicación, tenemos cuatro ejes:

1. Causas eficientes.
2. Busca los “porqués” y los “cómos”.
3. Considera el cuerpo humano como un objeto de conocimiento para el sujeto científico.
4. El cuerpo es como mecanismo, como un coche desmontable en piezas para desentrañar su mecanismo (mentalidad anatomoclínica) hasta las piezas más pequeñas (biología molecular, bioquímica, genética).

El reduccionismo de la explicación (reduccionismo científicista) piensa que la única ciencia es la explicativa y que esta es expansiva, tanto es así que llegará un momento en que lo metafísico, lo ético, se desvanecerán, porque ya se habrá esclarecido bioquímico-molecularmente todo lo humano: **nuevo materialismo prometedor** según Popper. Esta es la respuesta optimista del científico reduccionista ante la pregunta-objeción acerca de comportamientos humanos como son los actos libres sin explicación científica. La libertad es el caballo de batalla del reduccionismo científicista. De ahí, el ser objeto de la presente tesis a modo de desafío intelectual ante la era presente.

La ciencia del cuerpo quedaría como un interconexión entre Anatomía (lo estático), Fisiología (lo dinámico) y Psicología (lo psicológico, espiritual, emocional)

todo objetivable y objetivado por la Biofísica, Bioquímica y la Reflexología con su aplicación conductista. El escollo vuelve a ser la libertad, los actos libres no se explican con la reflexología<sup>248</sup> ni con el conductismo. Luego la conclusión final en cuanto a la **explicación**, es que es necesaria, pero no suficiente.

#### 4.1.10.4. La comprensión.

La **compresión**, por su parte, intenta esclarecer el sentido de los actos, hechos y entes que lo poseen. De este modo, las ciencias del espíritu intentan responder a la pregunta no del cómo, sino del para qué. La relación clásica es la relación Sujeto-Sujeto en la que la clave interpretativa de comprensión es la sinceridad y la confianza. La estrategia de análisis es el ponerse en la piel del otro, el creer que el otro es sincero en sus manifestaciones.

Al principio, la comprensión se movía en el paradigma de la empatía: el otro es otro como yo. **Lévinas**<sup>249</sup> vino a refutar este planteamiento en el fondo reduccionista y simplificador e introdujo la variante de *el otro como otro que yo*, el otro (ya lo veremos en el apartado 6) como un rostro que puede demandar cosas distintas a las que yo he de responder aunque no empatee con él. A mi modo de ver, esto es a lo que se refiere **Adela Cortina** cuando en sus conferencias, clases, artículos y libros (*Ciudadanos del mundo*, *El quehacer ético*) insiste en la importancia del respeto activo entendido como algo distinto de la tolerancia pasiva, el respeto es activo si me comprometo en ayudar al otro aunque sea distinto a mí y quiera cosas que me disgustan. El que supera el instinto dominador y consigue dar el salto emancipador en sus intereses se introduce la lógica

---

<sup>248</sup> Watson, Hull, Skinner, Pavlov caerían en el mismo saco reduccionista incapaz de *dar razón cabal* de las acciones y comportamientos humanos.

<sup>249</sup> Véase, por ejemplo, *Ética e infinito*.

del rostro del otro, una nueva lógica no dominadora que se concretiza en la vivencia del respeto activo, la más cercana, en mi modesta opinión, a la vivencia del amor<sup>250</sup>.

El caballo de batalla de la perspectiva meramente comprensiva es el cuerpo, pues a menudo (Dilthey, Husserl, Heidegger) sus defensores caen en una antropología desencarnada. Si ponemos el acento en el sentido propio del ser humano olvidamos el otro aspecto natural, pero no es que el cuerpo sea algo meramente natural, es que el cuerpo es no sólo un instrumento material, sino identitario, es el lugar de inscripción del yo, el lugar de la enunciación. Hablamos no sólo por nuestro cuerpo (laringe, cuerdas vocales) sino desde nuestro cuerpo y sus heridas, cicatrices en el contacto con lo Otro, los otros, el Mundo. Somos cuerpo y el cuerpo ha de ser o bien comprendido explicativamente, o bien explicado comprensivamente. Proceder de otro modo, es caer en el reduccionismo. Ni la comprensión ni la explicación son suficientes por sí mismas, necesitamos de las dos para conocer algo complejo como es el cuerpo humano. Un cuerpo que es autor de conductas. Un cuerpo que es la fuente de la libertad.

#### **4.2. Especificidad de la conducta humana respecto de la animal.**

Dentro de la descripción del ser humano, merece un apartado separado el estudio de Laín de la conducta humana y la descripción de sus rasgos principales y específicos respecto de la conducta animal.

---

<sup>250</sup> Remito al apartado seis en el que establezco esa conexión entre el pensamiento de Lévinas y el de Adela Cortina.

#### 4.2.1. Notas diferenciales de la conducta humana.

Laín habla de cinco notas diferenciales de la conducta humana: el libre albedrío, la simbolización, la visión de las cosas como realidades, inconclusión, ensimismamiento. El cuerpo que actúa ante mí posee libre albedrío, se cree libre y su conducta refleja esa creencia fundamental (dejando de lado cuestiones profundas que negarían esa libertad por vana apariencia cuando en profundidad habría determinismo) afirmamos la **libertad** de este cuerpo que no se puede atribuir a ningún otro animal. El hombre nombra la realidad, la simboliza para entenderse comunicativamente con otro. Con todo, el símbolo no tiene una relación unilateral con lo real, el símbolo es ambiguo<sup>251</sup>. Podíamos señalar más, pero Laín ha seleccionado esas cinco como fundamentales.

#### 4.2.2. La estructura de la acción humana

¿Cuáles son los momentos esenciales en la estructura de la acción humana en don Pedro Laín Entralgo<sup>252</sup>?

- La **conciencia**: necesita de la vigilia, en lo consciente y en lo vígil cobra mucha importancia ciertas formaciones encefálicas como la formación reticular bulboencefálica.

---

<sup>251</sup> Sin que entremos aquí en la interesantísima crítica al lenguaje del joven Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*.

<sup>252</sup> Laín, P. **CHTA**, Págs 305-310.

- La **posibilidad**: emprendo una acción, porque la considero posible. Todavía no se sabe su localización cerebral, pues la neurofisiología de la motivación está empezando su andadura.

- La **libertad**: es la precondition para hablar de acción humana. Repasemos brevemente el ejercicio multiforme de la libertad:

- Libertad “de” ser libre respecto a lo que te podría impedir serlo, por ejemplo la libertad negativa frente al Estado propia de los modernos según I. Berlin.
- Libertad “para”: ser libre para querer o no tal o cual cosa.
- Libertad de opción o de preferencia.
- Libertad de renuncia, libertad para no querer, para decir no.
- Libertad de creación: optar por algo que yo invento como nueva posibilidad.
- Libertad de imaginación: libertad del pensar e imaginar libre.

El cuerpo, mi cuerpo, condiciona mi libertad. El cuerpo limita y a la vez posibilita mi libertad. Cualquier acción libre de las arriba citadas depende de que mi cuerpo me permita llevar a cabo esa acción, incluso la de imaginar tiene asideras en lo que mi cuerpo neurofisiológicamente me permite. La pregunta fundamental que surge aquí es saber si el cuerpo se limita a condicionar la libertad de “alguien” que no es cuerpo o si, más bien, el cuerpo es a la vez ejecutor y autor de la acción libre, el cuerpo como único y verdadero sujeto de la libertad humana. Don Pedro Laín se decanta por esta segunda posibilidad.

- La decisión: se apoya en tendencias y motivos (en algún caso además en proyectos), consiste en un proceso temporal. Cuando afirmo “soy yo quien decide”, ¿estoy apelando a un yo más allá de mi cuerpo como quieren los dualistas cartesianos? A juicio de Laín, no. Es el cuerpo de la persona el que decide, no es necesario recurrir a un dudoso ente transcorporal.

- La **ejecución**: cuando ejecuto acciones físicas como caminar, esto es posible gracias al cuerpo, a un cuerpo que aprendió a andar, pero ¿qué pasa cuando hago algo no tan físico como andar, cuando hago por ejemplo examen de conciencia? La inteligencia es sentiente, luego toda acción está de alguna manera vinculada al cuerpo, la ejecución de un examen de conciencia es ya fruto de la revisión de mis proyectos en la medida en que los he o no los he incorporado en mi vida. Pero el cuerpo además de ejecutar mis acciones, ¿las protagoniza, las decide? ¿O se limita a ejecutar las ordenes de mi yo-no corporal, más profundo y verdadero? ¿La acción voluntaria la decide y ejecuta el cuerpo o alguna otra instancia? Es el problema del cuerpo en tanto que autor de nuestra conducta, problemática relacionada directamente con el tema de la libertad.

- La **conclusión**: las acciones que satisfacen la intención con que se ejecutaron son exitosas y las que no son fracaso. Pero, con todo, lo propio de las acciones humanas no es la conclusión sino su radical y profunda **“inconclusión”**. Por su estructura corporal el ser humano es inconcluso en sentido zubiriano, tiene que hacerse su justeza no ya al medio, sino al Mundo y nunca acaba de hacérsela porque no es un animal que se tenga que adaptar y ya, sino que su respuesta ha de ser compleja, perfilada desde la posibilidad por el ejercicio de la libertad, luego siempre abierta, siempre *inconclusa*.

### 4.2.3. Conducta animal.

El hombre es un animal, pero ¿es reductible en términos de conducta a la conducta animal?, ¿es el hombre una mera sofisticación cuantitativa de la conducta animal o son cualitativamente distintas? La primera pregunta a esclarecer es qué sea la conducta animal. Laín establece cinco rasgos propios de dicha conducta animal<sup>253</sup>

1. Mantenimiento de la vida e individualidad.
2. Búsqueda de lo necesario para la vida individual y de la especie.
3. Elaboración de lo encontrado.
4. Relación con otros seres de la misma y de distinta especie.
5. Juego, curiosidad.

Las principales corrientes que trabajan el problema de la conducta animal son: el *conductismo norteamericano* (Watson, Skinner) y la *etología anglosajona*. Los primeros, toman por objeto el aprendizaje, usan métodos experimentales de condicionamiento en laboratorio; mientras que los segundos, toman por objeto el instinto, estudian al animal en su entorno natural, buscando establecer cuáles son sus hábitos de acción y cómo pueden modificarse e incluso introducir innovaciones (Köhler, Lorenz, Tinbergen y von Fisch). De ambas podemos destacar cinco conceptos generales clave a la hora de entender la conducta animal:

- 1) Instinto (hereditario, pautado, adaptativo, endógeno).

---

<sup>253</sup> Laín, P. *CHTA*, p. 208.



- 2) Coimplicación entre innato y adquirido, entre instinto y aprendizaje, teniendo en cuenta las posibilidades genéticas del animal que son como su equipamiento y determinan sus posibilidades de realizarse en sentido zubiriano: sus posibilidades de dar de sí.
- 3) Aprendizaje como adquisición de hábitos nuevos. Puede ser: habituación, reflejo condicionado simple o complejo, aprendizaje latente, intuitivo (este último es el *insight*, por ejemplo cuando al chimpancé de Köhler se le ocurrió de repente lo útil que eran las cañas empalmadas para alcanzar su ansiada banana), troquelado (aprendizaje que deja huella y se da en etapas tempranas de la vida del animal).
- 4) Motivación y variable intermedia (estados internos del animal).

Don Pedro Laín es muy dado a citar cierta pregunta de Jennings formulada a principios de siglo: ¿por qué no podemos hablar de *Psicología de la ameba*? A juicio de Laín, hay algo común en los organismos vivos, ciertas tendencias, pautas de acción, aprendizajes que se repiten modulados en distinta forma desde la ameba al chimpancé de Köhler. Todo ello fruto de la evolución cósmica<sup>254</sup>, qué hace surgir estructuras nuevas preñadas de soluciones alternativas al viejo problema de vivir. En esa evolución cósmica las estructuras animales han alcanzado rasgos asombrosos como son la comunicación (piénsese en la danza de la abeja que indica la dirección y distancia del alimento para el resto de abejas), y la inteligencia (por decirlo con Zubiri, ese hacerse cargo de la situación para darle una respuesta adaptativa o creativa).

---

<sup>254</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Qué es el hombre, Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999. Páginas 41-69, *La cosmología zubiriana*.

Cuando al chimpancé de Köhler se le pasó por la cabeza que podía usar las cañas empalmadas como instrumento sucedió algo que dio mucho que pensar y escribir. ¿Son los chimpancés inteligentes?, ¿son capaces de fabricar instrumentos como nosotros? La respuesta de Laín es clara: el chimpancé no hace algo del todo innovador, en el fondo su pauta es el ensayo-error por la que, como nos enseñó Jennings, se mueve la ameba. Es cierto que este chimpancé ha tenido una *intuición súbita* cercana a lo que llamamos *vivencia del ajá*, pero ¿cómo ha sido posible esto? Gracias a su equipaje genético que tras siglos de evolución cósmica la permite la formalización cada vez más compleja ante los estímulos, sus sentidos, su sistema nervioso central posibilitan que su memoria realice asociaciones de engramas mnémicos en que se funda la varia utilización instrumental de un mismo objeto. Así, el chimpancé de Köhler ha aprendido que de la caña se puede colgar, pero además también la puede empalmar con otra para alcanzar alimento.

#### **4.2.4. Conducta humana.**

Para tratar este problemas tenemos que responder distintas preguntas: ¿hasta qué punto se acercan la conducta animal y la humana?, ¿pueden ser reducidas la una a la otra, podemos pasar lícitamente del chimpancé al hombre por complicación y a la inversa por mera simplificación, o se trata de dos realidades cualitativa y específicamente distintas? Muchos han respondido afirmativamente desde Huxley hasta Wilson, incluso se ha forjado una disciplina que abriría el camino científico para la demostración de la continuidad entre la conducta animal y la humana: la **sociobiología**. Don Pedro Laín, sin embargo, va a defender que hay un salto cualitativo entre una y otra conducta fundado en cuatro rasgos:

#### 4.2.4.1. La simbolización.

A menudo se afirma desde la etología que el animal utiliza símbolos en su comunicación, así lo hace, por ejemplo, la abeja que con su danza señala la ubicación del plato azucarado, así la chimpancé de los Gardner que dominaba en parte el lenguaje de los signos de los sordomudos. Laín entiende por signo algo con relación física directa o indirecta con la realidad, mientras que en el símbolo la relación es una convención arbitraria. La danza de la abeja no es un simple signo, pero tampoco es un símbolo, no hay una convención entre las abejas ni un aprendizaje de la danza, simplemente es una acción instintiva seleccionada por su aptitud para la supervivencia de la especie, luego es un pseudo símbolo.

A juicio de don Pedro Laín, los animales no pasan de ahí. La hazaña de la chimpancé de los Gardner no es más que imitación, asociación, ensayo-error. Atribuir a los animales la capacidad de hacer símbolos es como atribuir a los dioses vicios y virtudes humanas: **antropologizar**. Laín sintetiza así su conclusión: “el animal emite señales sonoras de carácter instintivo o gestos aprendidos por imitación, no símbolos”<sup>255</sup>. El neurofisiólogo K. Primbam asentó este rasgo en la capacidad del cerebro humano distinto del de los antropoides. La simbolización es, para don Pedro Laín, *uno de los caracteres más radicalmente específicos de la realidad humana*.

---

<sup>255</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 220.

#### 4.2.4.2. El libre albedrío.

El hombre es un ser condicionado: genética, social y experiencialmente; pero en ese condicionamiento surge la libertad entendida en una doble manera, como aceptación o como creación (o imitación) original. ¿En qué se diferencia esto de la conducta animal? “El hombre es un animal que puede prometer”, esta sentencia nietzscheana lleva a don Pedro Laín a dos rasgos distintivos del hombre como ser libre respecto del animal: la capacidad de proyectar (el hombre desde sus posibilidades presentes imagina el futuro y se compromete consigo y con otros en vistas de esa previsión), capacidad suprasituacional (tiene que *hacer su justeza*, porque, por decirlo con Zubiri, no tiene el fácil comodín del instinto como el animal que es y será situacional). El chimpancé de Köhler anticipaba su futuro inmediato de satisfacer una necesidad instintiva y por prolepsis empalma las cañas y toma el plátano, también por prolepsis en gato vira en el aire y cae sobre las cuatro patas. El hombre puede por su imaginación estar temporal y espacialmente suprasituado.

La libertad es un modo de actividad vital ajeno a la vida animal y caracterizado por la opción entre aceptación y rechazo, ofrecimiento y retroacción, entre voluntad de creación y voluntad de **imitación**<sup>256</sup>. La libertad no es espontaneidad. El animal espontáneamente puede jugar y puede explorar, pero aunque empalme cañas sigue en su situación (el hambre le incita a hacer el empalme). La libertad del ser humano está limitada por su cuerpo, que a la vez la posibilita. El hombre altera el equilibrio del cosmos con sus respuestas innovadoras, no así el animal que reacciona al mundo reequilibrándolo. La libertad en el hombre se orienta desde dos presupuestos: el hombre es animal moral y es animal estético, de ahí van a surgir sus móviles necesariamente. La

---

<sup>256</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p.222.

capacidad ética humana es una nota distintiva del hombre respecto del animal. El altruismo de algunos animales no es más que una acción instintiva (a-moral) genéticamente programada y modulable por adiestramiento.

Tanto la capacidad estética como la ética en el ser humana están estrechamente ligadas a la evolución biológica de la especie. La mano exenta y una capacidad intelectual creciente dio lugar a un ser primero capaz de crear herramientas, objetos y símbolos y, en consecuencia, capaz de acción moral y de acción estética. El uso de los utensilios creados puede ser moral o inmoral, pero jamás amoral. Esto que tuvo origen en los albores del hombre adquiere utilidad hoy con los problemas éticos de la ciencia que a modo de desafío se esfuerza por resolver la Bioética.

#### **4.2.4.3. La vida en la realidad.**

La realidad sólo puede tener como correlato la inteligencia humana. La percepción humana es intelectivo-sentiente y no es meramente estímúlica. Cuando percibimos algo, captamos sus propiedades como propias de la cosa *de suyo* o en propiedad. El mundo al ser de suyo es algo pesado, algo que se nos resiste, algo con lo que chocamos, no meros estímulos del medio como en el animal. Resistente y de suyo la Realidad se nos impone, en ella inscribimos nuestras respuestas desde posibilidades que imaginamos por nuestra libertad.

#### 4.2.4.4. La inconclusión.

El hombre siente su inconclusión como un ansia de más, como decía Unamuno “!O todo o nada! ¡Sed de ser, sed de ser más!” Estamos avocados a la desmesura, a la hybris. Eso es una parte del desafío de la inconclusión: cómo nos manejamos con la hybris, caemos en ella y nos retozamos o, al contrario, nos controlamos prudentemente respecto ella. Respondemos al sentimiento de inconclusión con una actitud desde nuestra libertad, optemos o no por la hybris tentadora.

Otra manifestación de inconclusión, más allá de la desmesura, es el afán de cosas nuevas que caracteriza al hombre como *bestia cupidissima rerum novarum* de San Agustín. Este afán es el causante de que la especie humana a diferencia de las animales evolucione constantemente desde sus inicios. Las medidas y desmedidas se suceden por el afán de cosas nuevas: la guerra, el suicidio, pero también la piedra tallada cada vez más útil y bella, la transmisión del logro al otro como donación y comunicación. Tanto la desmedida ambiciosa (el querer ser más), como el afán de novedad (ser o poseer otra cosa) radica en su raíz en que el hombre es un animal inquieto.

Otra figura de “inconclusión”, clásica en los análisis de Laín, que podemos llamar “inconclusión epistemológica”, es el hecho de que lo Penúltimo nos es cierto, pero lo Último nos es sólo incierto y se abre a lo trascendente y a las creencias.

#### **4.2.4.5. La originalidad de la conducta humana.**

La originalidad de la conducta humana se basa en los cuatro rasgos apuntados más arriba. Sin duda, los cuatro están íntimamente relacionados y su relación es de complicación. Nos dan un esbozo de lo que es el cuerpo humano en su manifestación conductual: el cuerpo de un animal que se comunica simbólicamente, que vive en la Realidad, que responde libremente desde posibilidades que imagina, que está inquieto e inconcluso. Entre la conducta humana y la animal hay un abismo, el abismo de esos cuatro rasgos. En conclusión, afirmamos con Laín: “en el cuerpo animal y el cuerpo humano la diferencia es, desde luego esencial y no de grado”<sup>257</sup>.

#### **4.2.5. Orden de la descripción.**

Laín introduce una vez analizados los elementos, un orden lógico, si se trata de estudiar el cuerpo humano en cuanto capaz de conducta. Primero hemos de hablar de los presupuestos, luego del gobierno y finalmente de la ejecución y apropiación de la conducta.

##### **4.2.5.1. Los presupuestos de la conducta.**

###### **4.2.5.1.1. La bipedestación.**

La bipedestación es el fundamento de la posición humana no sólo en su génesis (recordemos que la necesidad de correr donde ya no había árboles llevó al hombre a ser

---

<sup>257</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 230.

lo que es, huyendo de depredadores, pudo al erguirse tener las manos exentas que le posibilitaron construir herramientas, esto llevó a una complejidad mayor cerebral, a una capacidad para proyectar el uso anticipadamente de la herramienta), sino también en su desarrollo y en la actualidad. Otras funciones fundamentales son las del mantenimiento de la vida (respiración, nutrición) y la autopercepción del cuerpo, clave para orientarnos con nuestro cuerpo en el espacio (cenestesia y autopercepción propioceptiva y kinestésica). De modo que, tanto la bipedestación, las funciones de mantenimiento de la vida, así como las funciones de orientación en el espacio son fundamentales y son consideradas por Pedro Laín presupuestos de la conducta humana.

#### **4.2.5.1.2. El gobierno de la conducta.**

El sistema rector de la conducta es el sistema nervioso, sobre todo el cerebro. Es el cerebro el que recibe la percepción del personal mundo de una persona y debe necesariamente ser el cerebro el que responde a esa situación, *ining* y *outing*, entrada y salida. Lo cierto es que yo, personalmente, desconfío de este modo de describir lo que nos acontece, reconozco que es bastante apropiado para describir el sistema nervioso, que a todas luces funciona de tal modo, pensemos, por ejemplo, en la columna vertebral y la medula espinal que tienen claramente haces nerviosos de entrada y haces de salida, percepción y respuesta. Con todo, desconfío de este modelo, porque ha sido utilizado desde la tecnología cibernética y la inteligencia artificial para intentar, a mi parecer, improcedentemente, calcar el sistema corporal y personal humano. Por otra parte, el *outing-ining* es un sistema pensado desde la electrónica, pero en el ser humano hay otra vía al menos tan importante como la eléctrica, que es la bioquímica.



¿Es suficiente la **Neurociencia** al uso, la neurofisiología actual para tratar este espinoso problema? A juicio de Pedro Laín<sup>258</sup>, una neurociencia a la altura de los tiempos debiera considerar los siguientes puntos:

- 1) El cerebro como rector de la conducta, como preceptor de la Realidad del mundo y del propio cuerpo.
- 2) Morfología del cerebro.
- 3) Estructura fina del cerebro (neurona, cuerpos, zonas blancas).
- 4) Estudio anatómico, fisiológico y conductual de cada área diferenciada, por ejemplo: la visión y el lóbulo occipital.
- 5) Visión integral del cerebro, desde la anatomía, fisiología y las ciencias de la conducta. Actividades localizables y actividad global del cerebro. Laín piensa que funciones complejas humanas como la libertad o el pensamiento se realizan gracias a la actividad global del cerebro y a las interconexiones neuronales potenciadas por las neuronas de axón corto.

En resumidas cuentas, se trataría de una antropología compleja que tiene en cuenta tanto los estudios de antropología filosófica y cultural, como los etológicos, psicológicos, además de las disciplinas más científico-médicas propias de las neurociencias: neurología, neuropsicología, neurofisiología. Se trataría de estudiar los órganos y funciones de que depende el gobierno de la conducta: sistema nervioso central y periférico, sistema nervioso autónomo, sistema endocrino.

---

<sup>258</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 315.

#### **4.2.5.1.3. La ejecución y la apropiación de la conducta.**

Lo primero es introducir una reserva al modelo de la entrada y la salida que suele suponer que la entrada (percepción) es pasiva, mientras que sólo el *outing* sería activo. A juicio de Laín, (siguiendo a Merleau-Ponty, Ricoeur y otros) la percepción es ya activa, implica ciertos esquemas que con mayor o menor claridad de conciencia actúan. En tercer lugar, se trataría de estudiar los órganos y funciones que intervienen en la ejecución de la conducta: sistema nervioso, aparato locomotor, órganos de expresión, órganos excretorios.

### **4.3. La génesis del cuerpo.**

Otro problema importante dentro de la descripción del ser humano es la descripción de la génesis del ser humano, tanto entendida como especie (filogénesis) como individuo concreto (ontogénesis).

#### **4.3.1. Azar e innovación en el cosmos.**

Desde el *Big bang* a la aparición del hombre en la Tierra se ha dado un cambio y evolución en la materia según un dinamismo cósmico, que sólo parcialmente podemos reconstruir y conocer causalmente. Cambios cualitativos en la materia de los microorganismos a los macroorganismo, de lo inerte a la célula viva. El determinismo científico formulado por Laplace piensa que si conociésemos en profundidad un estado del Mundo podríamos predecir el siguiente. En la actualidad, sabemos que existe el azar y la probabilidad como lógica compleja que impera en nuestro caótico cosmos, por eso

las predicciones lejos de ser ciertas son aproximadas. Sólo *a posteriori* es posible reconstruir sentido y finalidad, esa es la teleonomía de Monod, distinta de la teleología aristotélica y leibniziana. La ciencia al plantear porqués se mueve en el terreno del azar y la incertidumbre, la ciencia no puede responder con certeza, sino sólo con conjeturas a preguntas del tipo porqué surgió el hombre del *austrolopithecus*.

#### **4.3.2. Filogénesis del cuerpo humano.**

##### **4.3.2.1. Origen remoto.**

El origen remoto del cuerpo humano es la macromolécula que se formó en el caldo prebiótico, de ella deriva primero las células eucarióticas como la ameba, y de ahí derivan todos los organismos vegetales y animales que configuran ese abigarrado y complejo conjunto que llamamos reino de la vida. A raíz de este origen común, se explican las semejanzas en la composición del cuerpo humano (elementos químicos, principios inmediatos glúcidos, lípidos y proteínas, hormonas, vitaminas, neurotransmisores) con los organismos vegetales y animales. El punto común fisiológico es la célula, pero si elevamos un poco las comparaciones: ¿qué tienen en común la dinámica de la ameba, del reptil, del ave, de los mamíferos y de los simios antropoides? La **reacción adecuada** al medio, ya sea en forma de adaptación o en forma de búsqueda. El cambio filogenético se rige por la selección natural, el azar y la necesidad.

La selección natural se fundamenta en la mutación genética expresada en un fenotipo nuevo. El azar rige la génesis de los organismos y nos adentra en los principios

gnoseológicos de ambigüedad e incertidumbre de que hablábamos más arriba. Por azar se unieron ácidos nucleicos y proteínas para formar la célula, este hecho era impredecible. Pero el azar actúa en la formación, luego la hermana necesidad rige la replicación de la especie, la necesidad de las formas azarosamente formadas, que se expresa en: necesidad de transmisión (se transmiten las características de generación en generación a no ser que el cambio del medio privilegie la aparición de ciertas mutaciones adaptativas) y necesidad de adecuación con el medio de modo proléptico, que hace que las reacciones adaptativas del animal sean instintivas y instantáneas, no así en el hombre en el que rige el proyecto fruto no del instinto, sino de la libertad. Con todo, existe alguna reacción como apartar la mano del fuego cuasiproléptica a modo de resto de fases más instintiva y animales. La adecuación al medio es en el hombre adecuación al Mundo como Realidad, la prolepsis es libertad, respuesta creativa. La última necesidad, compartida por animales y personas, es la necesidad de extinción.

#### **4.3.2.2. Algunas preguntas inquietantes.**

¿Si la filogénesis se haya regida por el azar, entonces no podemos apreciar la evidente finalidad hacia la vida en los organismo, no hay resquicio de teleología? A juicio de Laín, no es posible hablar con rigor de una teleología *a priori* al modo aristotélico o leibniziano. ¿Significa que hay que desechar todo pensamiento teleológico? No, Laín propone una teleología a posteriori, por ejemplo, una vez formado el tubo digestivo por azar, sin duda podemos reconstruir a posteriori que su finalidad es la digestión, y la finalidad de ésta la conservación de la vida.

¿Puede afirmarse científicamente que desde los organismos unicelulares el proceso cósmico tenía en vistas la finalidad de que apareciera la vida humana? La

finalidad del cosmos además de ser sólo atribuible *a posteriori* es fruto de una creencia (religiosa, filosófica, moral), pero no es ni será jamás una evidencia científica.

¿La finalidad de los organismos y de los seres no es como parece obvio la vida? La finalidad *a posteriori* es fruto de una creencia humana en un sentido que el ser humano da a los hechos, a la vida, a su vida. De tal modo que, como finalidad *a posteriori* sí que podemos afirmar que es la vida la finalidad de los seres y organismos. El problema del sentido y de la teleología abre la puerta al problema del hombre y Dios, al problema de lo religioso, la vida como don o regalo.

#### **4.3.2.3. Origen próximo.**

¿Qué se sabe científicamente acerca de nuestro origen? La comunidad científica afirma que fue en la África oriental (Kenia, Tanzania), que fue por mutación evolutiva fruto de la desertización del bosque y la necesaria adaptación a la Sabana. El *homo habilis* procede del *Australopithecus* que tuvo que descender de los árboles, erguirse y correr para huir de los depredadores con las manos exentas como herramienta. Destaquemos algunos conceptos que nos aclararan el origen próximo: el clima morfogenético (constante predisposición del genoma a modificarse dando mutantes), presión de selección del medio, selección natural. El uso de instrumentos cada vez más trabajados, más útiles, más bellos, junto con el desarrollo del lenguaje simbólico a la par del sígnico, son notas fundamentales en la transformación del *australopithecus* en *homo*. El invento de herramientas según una intención y un proyecto (lejos de la inmediatez casual de las cañas del chimpancé de Köhler) y la comunicación de tales inventos son elementos fundamentales en el desarrollo cerebral fundamental en el

cambio del *australopithecus* al hombre. ¿Ha terminado la evolución con el *Homo sapiens sapiens*? Podemos afirmar que nuestro saber acerca de este problema es incierto.

¿Qué supone el salto cualitativo del *australopithecus* al hombre? Aquí hay un fuerte debate protagonizado por dos grupos: los evolucionistas piensan que es una mutación como cualquier otra mutación zoológica, mientras que los creacionistas defienden la necesidad de la intervención de un ser supremo para dar ese salto esencial del animal al hombre. Ambos se fundan en creencias opuestas, los evolucionistas creen en la ciencia, en que la ciencia descubrirá y explicará en el futuro el paso del animal al hombre, mientras que los creacionistas creen que la ciencia no puede explicar eso, porque es un misterio en el que hubo intervención divina. Laín cree que es posible una creencia intermedia más razonable, pero incierta como toda creencia.

#### **4.3.3. Ontogénesis: embriología de la antropogénesis.**

Citando a Zubiri, Laín establece los siguientes problemas, la célula germinal ¿es un hombre?, pero ¿cuándo?, y, añade Laín, ¿cómo? La célula germinal no es un ser humano, ni siquiera en potencia. No lo es por diversas razones. Laín cita sólo la razón de que esa célula embriológicamente en su desarrollo puede dar algo bien distinto a un ser humano (por ejemplo, un quiste que se aborta). A mi modo de ver, las aportaciones de Juan Ramón Lacadena y Carlos Alonso Bedate son fundamentales para responder negativamente a la pregunta por la humanidad del cigoto. El cigoto necesita interactuar químicamente con la madre en su desarrollo, luego no es autosuficiente, su programa genético germinal no es suficiente para configurar un ser humano. La célula

germinal no es hombre en potencia sin más, porque necesita de unas *condiciones normales*, como señala Laín, es *potencia condicionada*.

**¿Cuándo se produce la hominización?** Laín señala que es hacia la cuarta semana del desarrollo, tras la implantación, porque su destino ya es claro: el de formar o intentar formar un ser humano, mientras que antes de implantado su destino es más que incierto, porque en cualquier momento puede ser abortado. Por otro lado, una vez implantado, en la cuarta semana del desarrollo, su sistema nervioso ya está suficientemente desarrollado. La **elevación** es el *modus operandi* del dinamismo cósmico en el que la materia da de sí distintas posibilidades que se materializan, pero, a juicio de Zubiri, la peculiaridad de la hominización ha de explicarse con el recurso al *brotar desde*. La hominización consistiría en el brotar de la psique humana desde el esbozo del sistema nervioso en el embrión.

#### **4.4. Explicación del ser humano.**

La primera parte del libro: “descripción, explicación y comprensión de la realidad del hombre”, sigue la misma estructura de estudio que la aplicada a la conducta humana en el capítulo II de la Parte II de *Cuerpo, alma y persona*, esto es, descripción, explicación y comprensión. Lo primero que plantea Laín es la mera **descripción** de la realidad del hombre en base a la observación, esto le lleva a afirmar que el hombre es un ser morfológicamente bipedestante, fisiológicamente esto le lleva al uso de la mano (posibilidad de técnica) y la mirada a lo lejos (ante peligros), genéticamente fruto del proceso de ontogenia (desarrollo embriológico) y de filogenia (evolución de las especies), etológicamente o desde lo conductual el ser humano además de las notas

animales posee: el habla, la pregunta, la simbolización, la elección y proyección, la vivencia en la realidad, el ensimismamiento, la creación y el panecologismo (capacidad para habitar cualquier habitat).

Desde esta perspectiva de descripción factual, observamos ya la peculiaridad del ser humano. Se trata de una descripción aplicada al ser humano, llamada por Laín, “eidología morfológica”, se trata de describir el aspecto externo e interno del ser humano y también su *dynamis* o las actividades que el *eidos* es capaz de ejecutar: andar, digerir, pensar, hablar, etc. Junto con la “eidología morfológica”, Laín habla de la “eidología fisiológica”<sup>259</sup> del cuerpo humano, pues la forma de los órganos y su estructura resultan ser las adecuadas para hacer en el organismo lo que efectivamente hacen. Laín recurre a la “unidad funcional” en la somatología (anatomía y fisiología) como elemento original y explicativo de los modos de actividad psicorgánica en que culmina la integración de las actividades parciales de la conducta humana, incluida la actividad moral.

Me interesa destacar dos aspectos señalados por Laín: el hombre elige y el hombre vive en la realidad. El ser humano con su carácter suprasituacional y suprainstintivo frente al animal vive no ya en el medio sino en el mundo, enfrentándose a las cosas como cosas reales, cosas “de suyo” desde la intelección sentiente humana, recuperando la aportación de Zubiri el ser humano es un “animal de realidades”. Por otro lado, el ser humano ante la realidad tiene siempre capacidad de elección, mientras que el animal actúa por instintos. Laín remite a Scheler que define al hombre como el ser que sabe decir no, esto lo ejemplifica con el hombre hambriento que se abstiene de

---

<sup>259</sup> Con todo, Laín es partidario de continuar con la tradición iniciada con *Elementa physiologiae corporis humani* de A von Haller (1757-1766) en el sentido de reducir al mínimo la información anatómica y en el estudiar por separado la particular actividad de cada órgano.



comer por motivos de ayuno o de autocontrol, mientras el animal se lanza al plato. Recupera Laín también la definición de Nietzsche del hombre como único animal capaz de prometer. Compara aquí al hombre con el animal, pues el animal ante el futuro sólo le cabe esperar o temer algo, mientras que el ser humano posee una actitud peculiar ante el futuro que consiste en comprometerse con el futuro, en proyectar algo que le comprometa. Se muestra así el carácter proyectivo del ser humano ante el futuro, junto con su carácter electivo ante el presente. La mera observación del ser humano nos permite afirmar su carácter suprasituacional y suprainstintivo, pues es precisamente este carácter el que posibilita la libertad humana<sup>260</sup>.

En cuanto a la explicación de la realidad del hombre, Laín parte de la distinción de Dilthey entre explicación (*Erklärung*) y comprensión (*Verstehen*), siendo que la primera busca las causas eficientes que dan lugar a un fenómeno desde las Ciencias de la Naturaleza, mientras la segunda busca el sentido desde las Ciencias del Espíritu. Así entendida la explicación tiene su paradigma, a juicio de Laín, en el proceder de la investigación fisiológica, pero esta investigación es suficiente para conocer satisfactoriamente la realidad del hombre<sup>261</sup>. La explicación de los fenómenos vitales se realiza desde la termología, la bioquímica y la electrofisiología. En cuanto a la explicación etológica de la conducta del hombre, existe un fuerte reduccionismo neurofisiológico, que Laín criticará.

Nuestro autor toma precisamente como ejemplo el libre albedrío y se plantea si esta capacidad humana de elegir entre dos posibles metas de su acción a la que llegamos por simple observación comparativa de la conducta animal y la humana puede

---

<sup>260</sup> Cfr. Laín Entralgo, Pedro; **IH**, p. 23.

<sup>261</sup> Cfr. **IH**, p. 31.

simplemente explicarse desde la neurofisiología como propuso A. Kornberg con el amor, J.R. Searle<sup>262</sup> con la conciencia o Vogt con el pensamiento como secreción del cerebro al igual que la bilis del hígado. Por otra parte, el conductismo niega el plano de la introspección para la psicología centrándose únicamente en la observación puramente objetivante de la conducta. Laín considerará reduccionista tanto el intento neurofisiológico como el conductista de explicación de la conducta humana.

La explicación etológica nos conduce de la mano de Laín a una de las manifestaciones claves de la conducta del ser humano: el libre albedrío. Nuestro autor se pregunta al respecto: “la fisiología al uso, metódicamente limitada a las líneas de la explicación antes descrita, ¿podrá dar razón suficiente de la libre elección, hecho que la observación atenta de la conducta de un hombre nos permite descubrir y describir?”<sup>263</sup>. Por otro lado, Laín plantea si cuando hablamos de libertad y de proyectos es necesario ir más allá de la materia y postular la existencia de un espíritu al que atribuirle esas acciones.

## **4.5. Comprensión del ser humano.**

### **4.5.1. Conducta y psiquismo humano.**

A juicio de Pedro Laín, el canon adecuado para entender el carácter unitario de las estructuras materiales es el *conjunto*. La estructura cósmica, afirma, es a la vez material y no-material: material, en cuanto a la realidad de cada uno de los elementos, no-material, en cuanto a la realidad propia del *unum* y *totum* que determina su actividad

---

<sup>262</sup> Cfr. **IH**, p. 37, donde Laín cita a Searle: “parece la conciencia misteriosa porque no conocemos cómo opera el sistema neurofisiológico/conciencia; un conocimiento adecuado de cómo lo hace eliminaría el misterio”

<sup>263</sup> **IH**, p. 36.

conjunta. En el caso del chimpancé no hay duda que muerta su estructura, muerto y desaparecido el chimpancé, pero ¿y en el caso del hombre? Estudiemos la conducta humana desde un conductismo *compresivo* en contraposición con la animal.

#### 4.5.1.1. La conducta animal.

La conducta animal consiste en la vida quisitiva según la pauta ensayo-error, que rige el comportamiento desde la ameba al chimpancé. Centrémonos en este último:

- a. El chimpancé *siente*, recibe estímulos de su medio y responde, no percibe realidades, percibe estímulos. Tiene conciencia estímúlica del medio.
- b. El chimpancé *recuerda*, sin la huella de lo que sintió su conducta y su aprendizaje no serían lo que son.
- c. El chimpancé *busca* lo que no tiene y necesita. A juicio de Laín, esta es la nota característica de la vida animal, la busca, vida quisitiva.
- d. El chimpancé espera satisfacer su instinto.
- e. El chimpancé juega.
- f. El chimpancé se comunica. No pasa del nivel del signo, es incapaz de usar símbolos.
- a. El chimpancé aprende. Ejemplos excepcionales como el Washoe de los Gardner que les enseñaron lenguaje de signos, muestran que el chimpancé tiene dentro de los animales una capacidad privilegiada para aprender, con todo ¿es comparable al aprendizaje humano? Washoe no preguntó jamás el nombre de las cosas a su adiestradores.

- b. El chimpancé inventa, pensemos en el caso del chimpancé de Köhler que empalmó las cañas para alcanzar el plátano. Como señaló Laín en su *Cuerpo humano. Teoría actual*, la hazaña de Sultan no se salió de la pauta ensayo-error. El inventó de Sultán no es un proyecto, porque no pasa de percibir las cañas como signos. Es por azar, por ensayo-error. De modo que, no hay una intencionalidad desde un proyecto en la acción de empalmar cañas.

#### **4.5.1.2. La conducta humana.**

Si observamos la conducta de un hombre cualquiera inmediatamente caemos en la cuenta de que todas sus acciones tienen un punto en común, todas son fruto de un proyecto. Si la vida animal concluimos que era quisitiva, la vida humana se nos presenta ahora como **proyectiva**:

- La vida proyectiva: EL PROYECTO. Elementos: capacidad para concebir algo real no existente, capacidad para los signos percibidos en símbolos, capacidad para sentir las cosas como realidad (no meros estímulos), ensimismamiento, socialización del invento por comunicación simbólica, inconclusión pues siempre se puede hacer más en la misma línea o hacer algo muy distinto a lo hecho.

- La MEMORIA: el recuerdo de una sensación pasada no conduce inexorablemente a la realización en el presente como en el caso de la pitanza y el perro, sino que puede no realizarse por ayuno religioso o dietético.

- La BÚSQUEDA Y LA EXPLORACIÓN: la *prolepsis* animal no pasa de anticipar una respuesta para la adaptación a una situación forzosa del medio, en el caso del proyecto

la innovación es el contexto de la libertad, en el que la acción es elegida entre las varias posibles. En la exploración animal la búsqueda es de algo fácil de prever a la luz de las necesidades animales: presa, celo. Mientras que en el hombre la búsqueda es aventura, a menudo hay sorpresa, se encuentra lo inesperado como en la exploración del Nuevo Mundo.

- La ESPERA: la espera animal siempre es a la vista de la satisfacción del instinto, en el caso del ser humano la espera tiene que con un situación con la que el ser humano se ha comprometido libremente.

- El JUEGO: en el ser humano es posibilidad de creación.

- La COMUNICACIÓN: el animal se comunica mediante signos, mientras que el ser humano utiliza símbolos.

- El APRENDIZAJE: el adiestramiento desnaturaliza al animal, que deja de ser en alguna medida el mismo, mientras que el caso del hombre el aprendizaje le hace ser cada vez más sí mismo, perfeccionar su naturaleza.

- La INVENCION: la invención animal se funda en la formalización del objeto percibido, así las cañas que eran formalizadas como objetos lúdicos o guerreros se reformalizan en instrumento captador de plátanos. Mientras que en el ser humano la invención supone la hiperformalización del campo perceptivo, escogió uno de los ilimitados sentidos de lo percibido. La invención humana es un **acto de libertad**, creadora o de opción.

#### **4.5.2. Realidad.**

¿Qué es en realidad el cuerpo?, ¿acaso sea simplemente la encarnación de un yo no corpóreo sino trascendente? La respuesta a esta pregunta ha tenido en la historia del pensamiento una profunda dualidad y enfrentamiento. Vamos a destacar dos grupos de

discusión: el primer grupo afirma que el cuerpo es sólo una envoltura carnal de un alma espiritual, luego el ser humano está conformado por dos principios, son los **dualismo** variopintos desde el filósofo Platón al neurofisiólogo Eccles. Por otro lado, el segundo grupo está convencido de lo contrario, de que el ser humano es sólo materia, no hay otro principio, es el **monismo materialista** de La Mettrie a Sartre. En don Pedro Laín Entralgo, encontramos una evolución en su pensamiento hasta una propuesta de resolución al dilemático enfrentamiento descrito más arriba: en *La espera y la esperanza*, titula un capítulo como “Cuerpo y Espíritu en el acto de esperar”, entonces todavía se movía en parámetros de dualismo cristiano. Sin embargo, en su *Antropología médica* abandona el dualismo e incluso se pregunta si el término estructura es suficiente para explicar el dinamismo corporal. Cuando escribe el libro que trabajamos afirma: “Hoy no pienso así. Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre es su cuerpo”<sup>264</sup>. La propuesta de Laín pretende nadar entre dos aguas sin ahogarse, pretende darnos un tercero superador de la aporía antes señaladas. Para ello, se va a valer de una potente herramienta, el pensamiento antropológico del último Zubiri.

#### 4.5.2.1. Génesis y extinción del cuerpo.

**¿Cómo el cuerpo empieza a ser y cómo deja de ser?** Vamos a dar razón de estos dos hechos desde la concepción de la realidad humana como estructura somática o personal.

---

<sup>264</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 318.

#### 4.5.2.2. La génesis de la estructura del cuerpo.

En el origen estaba la mutación. Millares de mutaciones de la ameba al *australopithecus* han tenido que darse para que apareciera el género *Homo* en la Tierra. Mucha “elevación” (término que en Zubiri señala esas mutaciones continuas propias del dinamismo cósmico material) ha sido necesaria. Pero en el caso del hombre más que elevación se trata de brotar desde: de la materia organizada brota la materia somática o personal con dos notas fundamentales: la invención imaginativa y la transmisión o comunicación de lo sabido. Pero el *brotar desde* no es de una vez y para siempre hay gradación: los seres humanos progresivamente se van como humanizando, aprenden a enterrar a sus muertos, van perfeccionando su ciencia y técnica primitiva. También hay gradación en la ontogénesis. Hay un momento decisivo que, como señalamos más arriba, es la anidación en el útero. Laín destaca este momento, porque a partir de ahí el germen no puede más que, o bien, dar un individuo humano, o bien, sucumbir.

#### 4.5.2.3. La extinción del cuerpo humano.

¿Qué es morir como hecho físico? A juicio de Laín<sup>265</sup>, supone el fin del hombre todo. Es la descomposición de la estructura del ser humano, de la materia personal y supone el regreso a elementos materiales resultantes de tal descomposición. Laín cree que el morir es también procesual frente a las evidencias de las muertes súbitas.

---

<sup>265</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, p. 327.

#### 4.5.2.4. Preguntas últimas.

El drama de la vida humana es que lo cierto no puede sino ser penúltimo y la último no es más que incierto. Podemos conocer con certeza la composición del ADN, pero no cómo surgieron los hombres desde australopiteco. No podemos evitar formular preguntas últimas, pero ¿qué actitud podemos tomar frente a ellas?

#### 4.5.2.5. Aparición de hombre sobre el planeta.

Laín se decanta por una creencia ante este problema: se dio una mutación antropogenética en el australopiteco, esta mutación llevó a modificaciones genéticas que luego se plasmarían en el modo de ser y la conducta del nuevo *homo* desde la materia hiperformalizada personal.

#### 4.5.2.6. Destinación última del cuerpo<sup>266</sup>

Existen dos creencias fundamentales: la nihilista y la resurreccionista. Para la nihilista, el destino del cuerpo es la nada. Dejemos de lado por razones de espacio qué sea la nada y si puede o no ser pensada o imaginada. El hombre es mortal y no deja ningún resto, ni alma espiritual ni forma sustancial. Podría darse, conjeturamos con Laín, una acción recreadora de resurrección. El hombre es apertura, inconclusión y pretensión. ¿Hacia qué tiende la abierta, inconclusa y pretensiva realidad del hombre? A la felicidad, a la plenitud, pero todo ser humano muere inconcluso, porque parece que la muerte es algo “impropio” del hombre.

---

<sup>266</sup> Laín, P. *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Universidad, Madrid, 1989, Págs. 332-334.



#### 4.5.2.7. Conclusión: discusión sobre la “elevación” como dinamismo separado de la “evolución”.

A juicio de Diego Gracia<sup>267</sup>, en el texto que estamos trabajando de *Cuerpo humano: Teoría actual*, hay una novedad importante del pensamiento de Laín frente al de Zubiri. Esta novedad es el rechazo del mecanismo especial de “elevación”. Para Laín, podemos aceptar que la materia es capaz de dar desde sí misma y por sí misma el psiquismo humano, de igual modo que da de sí estructuras minerales, vegetales, animales, puede dar también estructuras humanas; y, eso no necesita un nombre ni un mecanismo especial, es evolución de la materia. Para Laín, se trata de un “salto cualitativo” por la mayor complejidad estructural, pero no es un dualismo, sino que se puede explicar desde la materia, desde un “*monismo radical*”. Somos cuerpo, pero esto no significa que no podamos tener en nuestras creencias religiosas, como Laín, una respuesta afirmativa a esa pregunta última acerca de la muerte.

Laín Entralgo insiste, como hemos visto, desde este primer momento, desde este primer volumen de su trilogía, en la necesidad de tener una perspectiva muy amplia a la hora de estudiar e intentar hacerse con una idea cabal acerca de la realidad del cuerpo humano. La necesidad de esa amplitud de mira tiene que ver, a mi parecer, con la conexión entre cuerpo y ser humano, pues es esta conexión la que hace necesario abrir el abanico de las miradas, de las perspectivas sobre el cuerpo. Prueba de ello, es que el mismo Laín se lamenta de no haber podido ofrecer en sus libros la perspectiva del arte, pues las perspectivas enriquecen la visión, si bien es imposible una visión total. Por otra parte, pese a conectar cuerpo y ser humano y pese a rechazar conceptos como el de alma

---

<sup>267</sup> Gracia, Diego. *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, 1ª edición, Triacastela, Madrid, 2010, páginas 663-668, “El cuerpo como fenómeno” y “El misterio de la muerte”.

y espíritu para caracterizar al sujeto de las acciones humanas que, a su juicio, es siempre el cuerpo, siempre intenta no caer en reduccionismos<sup>268</sup>.

Pero ¿qué puede decir sobre el cuerpo la ciencia y la filosofía? Pueden decir mucho, pero son parciales: la realidad del cuerpo es tan central y compleja que necesita una plena visión desde la ciencia y las humanidades. Laín lamenta no haber podido trabajar la visión actual de artistas, literatos. Con todo, el libro es una integración de visiones y discursos que circulan en la actualidad tanto en la ciencia como en la filosofía sobre el cuerpo. A mi juicio, la coordinación y armonización ciencia-filosofía que consigue Laín en su estudio es su mayor logro y, por ello, suponiendo una aportación fundamental al saber humano sobre lo más humano: el cuerpo. Pasaremos ahora a extraer las principales conclusiones del capítulo por temas.

#### **4.5.2.8. La unilateralización en la ciencia del cuerpo y el reduccionismo cientificista.**

La ciencia del cuerpo puede quedarse sólo con el lado del cuerpo visto como un objeto de ciencia: quedaría como un interconexión entre anatomía (lo estático), fisiología (lo dinámico) y Psicología (lo psicológico, espiritual, emocional) todo objetivable y objetivado por la Biofísica, Bioquímica y la Reflexología con su aplicación conductista. El escollo vuelve a ser la libertad, los actos libres no se explican con la reflexología<sup>269</sup> ni con el conductismo. Luego la conclusión final en cuanto a la **explicación como metodología**, es que es necesaria, pero no suficiente. Debajo del

---

<sup>268</sup> Es sobre todo en el texto siguiente de la trilogía, el segundo, Pedro Laín, *Cuerpo y Alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995 (1992, primera edición), donde se adentra Laín en la refutación tanto del dualismo como del monismo reduccionista.

<sup>269</sup> Watson, Hull, Skinner, Pavlov caerían en el mismo saco reduccionista incapaz de *dar razón cabal* de las acciones y comportamientos humanos.

sujeto agente de ese cuerpo paralizado en una acción estudiada anatómico-funcionalmente, está un sujeto de carne y hueso agente, actor y autor de la acción que se estudia (comer, dormir, estudiar). Al olvidar al sujeto ejecutor y autor tanto el modelo anatómico, como el funcional fisiológico, como el de Braus y Benninghoff son reduccionistas.

#### **4.5.2.9. La relación entre lo orgánico y lo psíquico: la libertad.**

Hay un problema importante y es el de la conexión entre lo orgánico y lo psíquico en una acción cualquiera del cuerpo-sujeto. A juicio de Laín, no se trata de estados distintos orgánicos y psíquicos que haya que integrar, sino más bien se trata de la integración de momentos de distintos estados de acción (comer, dormir, estudiar) integrados en la conducta de un cuerpo concreto de carne y hueso ejecutor y **autor** de su conducta compleja.

La **libertad** en el hombre se orienta desde dos presupuestos: el hombre es animal moral y es animal estético, de ahí van a surgir sus móviles necesariamente. La capacidad ética humana es una nota distintiva del hombre respecto del animal. El altruismo de algunos animal no es más que una acción instintiva (a-moral) genéticamente programada y modulable por adiestramiento.

Laín habla de cinco notas diferenciales de las conducta humana: el libre albedrío, la simbolización, la visión de las cosas como realidades, inconclusión, ensimismamiento. El cuerpo que actúa ante mí posee libre albedrío, se cree libre y su conducta refleja esa creencia fundamental (dejando de lado cuestiones profundas que

negarían esa libertad por vana apariencia cuando en profundidad habría determinismo) afirmamos la libertad de este cuerpo que no puede atribuir a ningún otro animal. El hombre nombra a la realidad, la simboliza para entenderse comunicativamente con otro. Con todo, el símbolo no tiene una relación unilateral con lo real, el símbolo es ambiguo.

La libertad: es la precondition para hablar de acción humana. Repasemos brevemente el ejercicio multiforme de la libertad:

- Libertad “de” ser libre respecto a lo que te podría impedir serlo, por ejemplo la libertad negativa frente al Estado propia de los modernos según I. Berlin.
- Libertad “para”: ser libre para querer o no tal o cual cosa.
- Libertad de opción o de preferencia.
- Libertad de renuncia, libertad para no querer, para decir no.
- Libertad de creación: optar por algo que yo invento como nueva posibilidad.
- Libertad de imaginación: libertad del pensar e imaginar libre.

El cuerpo, mi cuerpo, condiciona mi libertad. El cuerpo limita y a la vez posibilita mi libertad. Cualquier acción libre de las arriba citadas depende de que mi cuerpo me permita llevar a cabo esa acción, incluso la de imaginar tiene asideras en lo que mi cuerpo neurofisiológicamente me permite. La pregunta fundamental que surge aquí es saber si el cuerpo se limita a condicionar la libertad de “alguien” que no es cuerpo o si, más bien, el cuerpo es a la vez ejecutor y autor de la acción libre, el cuerpo como único y verdadero sujeto de la libertad humana. Don Pedro Laín se decanta por

esta segunda posibilidad. Mi cuerpo como materia personal es el ejecutor y el autor de mi conducta. El cerebro es el ejecutor somático de la libertad, mientras es la persona la autora de los actos libres, pero no lo es como algo espiritual que instrumentaliza al cuerpo, sino que la persona es la materia personal que es el ser humano.

#### **4.5.2.10. Autocomprensión y libertad.**

El cuerpo es realidad (su constitución física), fenómeno (cómo se aparece al que hace fenomenología su propio cuerpo) y es misterio (su aparición en el cosmos, su actividad, su final próximo). La resurrección de la carne, profetizada por Ortega y en vigor en nuestras calles, en los gimnasios, santuarios del cuerpo, en nuestra obsesión por la alimentación sana, por las medidas corporales, puede ser una moda, pero el cuerpo, la reflexión profunda científico-filosófica sobre el cuerpo que nos trae Laín, es algo siempre **actual**. Por ello, hemos recorrido la concepción de la cuerpo y el problema de la libertad según Laín. También hemos querido recoger parte de su pensamiento bioético sobre diversos temas como la muerte o la génesis de la vida, sin profundizar demasiado, dada la complejidad del asunto y la necesidad de centrarnos en el tema de la libertad en las diversas obras antropológicas de último período de Laín Entralgo.

Este tercer momento propuesto por Laín es la comprensión, entendida como búsqueda del sentido, tanto intencional (lo que quiero hacer con mis acciones) como impletivo (lo que, una vez hechas, ellas son para mí), tanto en relación con mis proyectos y decisiones como en relación con lo que proyecto sobre el otro desde algo que en mí he descubierto. Tenemos pues la autocomprensión y la heterocomprensión. En su análisis de la **autocomprensión**, Laín nos señala las notas que tienen que haber en el

ser humano para que se autocomprenda y descubra el sentido que para él tiene lo que es y lo que hace: autopercepción, idea de sí mismo, vocación personal, libertad, simbolización, habla, interrogación y ensimismamiento. Nos centraremos en la libertad, Laín habla en primer lugar de la *opción* y afirma que su nervio íntimo es la *decisión*, “ésta es la expresión más directa de que el libre albedrío tiene su fundamento en nuestra constitutiva libertad, en el hecho radical de ser libres”<sup>270</sup>. El hombre es libre *esencial y realmente*, aunque su libertad sea condicionada. Laín señala cuatro modos principales de libertad humana:

1. La elección: se da cuando el ser humano opta por una meta o un método que considera preferible entre varios posibles.
2. La abstención: cuando por alguna razón juzga que una opción no le concierne o está mal planteada.
3. La aceptación: cuando gustosa o resignadamente hace suyo lo que se le propone.
4. La **creación**: es la forma suprema de ejercer la libertad. Se da cuando el ser humano al no parecerle satisfactorias las metas que se le presentan con osadía, talento y esfuerzo consigue inventar y lograr otra que supere a las demás. Pueden ser muy humildes o muy sublimes como Miguel Ángel o Góngora por citar dos ejemplos propuestos por Laín, también pueden ser terribles por ejemplo la cámara de gas. La libertad ante todo como creación hace que la vida de la humanidad sea historia y cultura. Creo que este aserto de Laín da a la libertad como creación una importancia suma para entender lo humano en tanto historia y cultura. El ser humano instalado en la realidad, responde a ella creativamente desde la libertad y no meramente desde el programa instintivo del animal. Ese momento de libertad, entendido como capacidad creativa para enfrentarse a lo

---

<sup>270</sup> **IH.** p. 47.

real imaginando posibilidades nuevas, nos permite entender la historia y la cultura humana, desde las pinturas rupestres, las primeras tallas de guijarros, la caza de bisontes hasta los últimos hallazgos científicos y las últimas novedades técnicas y artísticas. De este modo, Laín ubica la libertad como piedra angular en su antropología, pues sin ella no sólo no es posible la autocomprensión, sino que no es posible el ser humano en cuanto ser histórico y cultural.

En cuanto a las otras condiciones de la autocomprensión, Laín señala además de la libertad:

- La autopercepción: en tres niveles de autosentimiento, autovislumbre y noticia articulada.
- La idea de sí mismo: todo hombre en su intimidad tiene una idea de sí misma, sea ésta más o menos clara. Es una empresa personal y un ejercicio de creación que requiere quedarse solo con uno mismo y discernir lo relevante en su vida para expresar lo que es “él mismo”.
- La **vocación personal**: muchos humanos no la tienen, tienen sólo la vocación de humano en general y aceptan sin vocación y a menudo con disgusto la profesión que les ha tocado en suerte. Otros seres humanos al contrario tienen distintas vocaciones personales. En el siguiente punto, hablaremos un poco de **la diferencia vocacional entre hombres y mujeres** basada no sólo en razones socio-culturales, sino en la misma **estructura cerebral distinta** en ambos, que les condiciona a la hora de preferir.
- La simbolización: desde el lenguaje a la geometría, el hombre se presenta como animal simbolizador.

- El habla: utilización de símbolos orales o escritos para la comunicación del ser humano en tanto *animal loquens*.
- La interrogación: el hombre es *animal interrogante*, que desde su inconclusión se pregunta por sí mismo y por las cosas que le rodean. Aquí vuelve a aparecer la distinción clásica en Laín entre preguntas penúltimas y preguntas últimas, las primeras permiten saber y las segundas son el ámbito de las creencias a lo sumo razonables.
- El ensimismamiento: es la capacidad del ser humano para abstraerse de lo que le rodea y quedarse en soledad consigo mismo y con toda su vida interior, sus reflexiones, sus ideas, sus creencias.

#### 4.6. ¿Cómo es el ser humano?

Pedro Laín pretende lograr una antropología integradora de los conocimientos científicos de los filosóficos. ¿Cuál es el camino apropiado para presentar esa visión integral y compleja acerca de la realidad humana? En otras palabras: ¿cuál es el método a seguir: filosófico, fenomenológico, científico, fisiológico...? Veamos un texto iluminador en este sentido: “Cuando se trata de conocer científicamente una realidad humana, la ciencia de nuestro siglo ofrece y aun impone la apelación conjunta a tres recursos complementarios: la descripción, la explicación, la comprensión. Y cuando en serio se la quiere conocer filosóficamente, al conocimiento según el cómo, puesto que la ciencia no puede pasar de decirnos cómo es una cosa, cómo ha llegado a ser y cómo se relaciona con las demás, hay que añadir el conocimiento según el qué, así en su peculiar orden talitativo, por ser la cosa lo que específicamente es –ameba, chimpancé, hombre; en este caso, hombre- como en el orden transcendental del conocimiento, es decir, lo



que las cosas son en realidad. Por lo cual la descripción, explicación y comprensión de la realidad humana deben ser completadas y fundamentadas en una indagación talitativa<sup>271</sup> y otra transcendental de lo que la realidad humana es en tanto que realidad". (QH, p. 145)

El método de Laín en gran medida fenomenológico: primero **descriptivo**, donde se tiene en cuenta los hallazgos de la ciencia, y luego **comprensivo**, donde se establece la finalidad propia del ser humano y su sentido específico. Ambos momentos, el descriptivo y el comprensivo, se requieren mutuamente para la completa inteligibilidad de lo que es el ser humano es su totalidad. El método que propone Laín tiene dos grandes pasos sucesivos: el problema del *cómo es el hombre* (perspectiva científica) y el problema de *qué es el hombre* (perspectiva filosófica). Su propuesta antropológica es fruto de la armonización de ambas perspectivas. La perspectiva científica es a su vez triple, pues va de la descripción a la comprensión pasando por la explicación. La perspectiva filosófica es fundamentalmente fenomenológica al seguir el camino zubiriano pretendiendo ir más allá del discurso que se monta sobre la realidad humana, para ir *a la cosa misma* en su aparecer originario: indagación talitativa y transcendental.

#### 4.6.1. Descripción científica:

La descripción científica consiste en describir eso que se nos aparece al contemplar la realidad humana: la forma. Luego a la descripción científica de la forma la podemos llamar también *eidología*.

---

<sup>271</sup> Laín Entralgo asume en su totalidad este punto de vista talitativo de Zubiri en su indagación y resultados acerca de la realidad humana; por ello podemos calificar el punto de vista talitativo como método indagatorio de la antropología lainiana.

#### 4.6.2. Explicación científica.

La explicación científica de la conducta humana busca explicar la conducta según el cómo de ésta. Explicar por causas eficientes cómo ha sido posible su realización. Mientras que la perspectiva de la comprensión, desde Dilthey, se centra en el para qué, en el sentido.

La tesis de Laín es que la ciencia no puede dar una explicación cabal y completa de la conducta humana. Para ello se vale del ejemplo del libre albedrío<sup>272</sup>. A su juicio hay que tener en cuenta lo que dice la ciencia para entender qué es el hombre, pues ésta nos da una descripción, una explicación y una comprensión. Con todo la perspectiva científica es insuficiente para dar razón de lo que sea el hombre. En este sentido, la filosofía complementa esa carencia de la ciencia, pero una filosofía siempre montada teniendo en cuenta las aportaciones de la ciencia.

Para Laín, el reduccionismo científico –“esto no es más que”- incluso en su nueva formulación neurocientífica comentada por nuestro autor, no es más que una actualización del materialismo del XVIII-XIX y ciertas corrientes conductistas y existencialistas del XX. De modo que, no puede dar razón suficiente de la conducta humana en tanto que humana, pues *no es una actitud válida ante la historia de la humanidad y del saber*<sup>273</sup>.

Laín cita tres autorizados testimonios de ese reduccionismo científicista, a su juicio, incompletos:

---

<sup>272</sup>QH, p. 156.

<sup>273</sup>QH, p. 156.

1. A. Kornberg: quien afirma que el amor con los avances de la neurociencia será reducido a bioquímica.
2. J. Rostand: este autor cita diversos ejemplos de posibilidades de la ciencia futura que se están cumpliendo cual predicciones y que plantean graves interrogantes bioéticos como la elección del sexo del bebé, la fecundación postmortem, la regulación química del humor y del carácter (para una visión actual de este problema véase *El fin del hombre*, Francis Fukuyama, Barcelona, 2002, capítulo 3), genio y figura por encargo, modificaciones orgánicas antes y después de nacer.
3. J. R. Searle: que en cuanto al misterio de la conciencia afirma que “un conocimiento adecuado de lo que hace el cerebro eliminará el misterio”

#### **4.6.3. Comprensión científica de la conducta humana**

La relación entre la explicación y la comprensión es necesaria para un saber completo acerca de la realidad humana. La explicación científica es imprescindible (vs Heidegger), pero insuficiente (vs Reduccionismo). Hay pues una relación bilateral entre la explicación y la comprensión científicas de la realidad humana. La conducta humana es un tema complejo en Laín, de capital importancia en su concepción antropológica. El conocimiento de la realidad del ser humano requiere, a juicio de nuestro autor, las siguientes tareas: “el cumplimiento de tres tareas sucesivas: describir con precisión lo que la conducta humana es tanto genéricamente (la conducta humana en cuanto que animal) como específicamente (la conducta humana en cuanto humana); estudiar empírica y comprensivamente la estructura del sujeto de esa conducta; exponer cuál ha

sido la génesis específica (filogénesis) y la génesis individual (ontogénesis) del hombre, en tanto que autor y ejecutor de su conducta. Sólo cumplidas las tres podrá darse una respuesta solvente a la pregunta sobre la realidad del hombre”<sup>274</sup>.

---

<sup>274</sup> Laín Entralgo, Pedro., *Ser y conducta del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, pp. 419-420.

## **5. LA LIBERTAD ESTRUCTURAL: CEREBRO Y LIBERTAD. LA INTELECCIÓN DEL SER HUMANO.**

### **5.1. La libertad como requisito de las estructura humana desde el dinamismo de la suidad y de la convivencia.**

Para Laín, siguiendo a Zubiri, la naturaleza es un todo dinámico que va generando nuevas formas y estructuras en el planeta. El ser humano, hasta el momento, es la estructura más compleja. Como señalamos en el capítulo 1, lo es porque en ella aparecen dos dinamismos nuevos y peculiares: el dinamismo de la suidad y el de la convivencia. El ser humano es peculiar, porque es de suyo, se autoposee, es autónomo. Además no puede ser de otro modo, dado que está estructuralmente abierto al Mundo, mientras que el animal está “cerrado” al medio desde unas *ferencias* o instintos. El humano tiene “pre-ferencias”, elige entre las distintas posibilidades desde la libertad, por su inconclusión biológica. La libertad como capacidad para proyectar y proyectarse en el mundo tiene como base el dinamismo de la suidad.

Por otro lado, el ser humano también posee otra peculiaridad que es el hecho de realizar sus proyectos siempre en convivencia con otros. La convivencia, con sus diversas posibilidades, desde el amor al odio, desde la amistad o relaciones de instrumentalización, es el terreno de juego de la libertad humana. El humano necesita de los otros para hacerse a sí mismo, incluso mucho más tiempo que los animales, pues desde el nacimiento pasa mucho tiempo hasta tener una mínima autonomía. La libertad

es proyectar, pero el ser humano siempre necesita de una comunidad personal que aporte sentido a esos proyectos, pues es un ser interactivo y social por naturaleza.

Además de conectar la **libertad** con la estructura humana peculiar por poseer tanto el dinamismo de la suidad como el de la convivencia, podemos considerarla como requisito esencial de las estructuras pretensivas del ser humano (como ya vimos en el capítulo 3). El ser humano posee estructuras pretensivas, que son estructuras psicoorgánicas desde las que se propone fines hacia los que orientar su vida. Según Laín los requisitos de la actividad pretensiva son: la libertad, la imaginación, la vocación, la proyección y la esperanza. Todo tienen fundamentos neurofisiológicos en el cerebro, como señalaremos más adelante.

## 5.2. ¿Es el cerebro actor y autor de la conducta humana?

La gran pregunta que tratamos de resolver es la que sigue: “¿Qué son el psiquismo y la psique? El psiquismo humano, que de él se trata, ¿debe ser concebido como la actividad de un ente extracorpóreo real, llámesele alma, mente, psique o como se quiera, o sólo como una peculiar expresión de lo que el cerebro humano –el cerebro propio de la introspección, el cerebro ajeno a la observación comprensiva- por sí mismo hace?” (CA, p. 180). En el chimpancé tenemos claro que el segundo término es cierto, la estructura y el dinamismo del cerebro es el fundamento del psiquismo animal. A juicio de Laín, lo mismo acontece con el psiquismo humano.

Describamos esquemáticamente el psiquismo humano. La primera parada es en la **intimidad**: metafórico “lugar interior” de la persona en el que se reciben los mensajes

de uno mismo y del mundo. En la intimidad decidimos que es o no es real. Hay tres conceptos importantes para entender la intimidad. Estudiamos ahora en que consiste la **idea de sí mismo**, ésta puede ser más o menos acorde con la realidad; por otro lado, está el ejercicio de la **libertad**, si la entendemos desde la libertad para, tenemos cuatro momentos fundamentales:

1. La libertad de opción: *facultas electiva* de la definición clásica.
2. La libertad de aceptación o de rechazo.
3. La libertad de imaginación y creación: salir de la situación problemática, no eligiendo sino innovando, saltando creativamente sobre ella.
4. La libertad de ofrecimiento y donación.

La **vocación** es la llamada íntima a un modo de vivir más auténtico y personal. Existen tres tipos: la genérica o del hombre, la “talitativa” (ser tal o cual cosa) y la vocación personal. Otros momentos esenciales de la vida humana se basan en el modo de enfrentarse el ser humano a lo real: ya sea písticamente (con la creencia), ya sea fílicamente (desde el amor) ya sea elpídicamente (desde la esperanza o desesperanza).

La **creencia** es lo que vincula mi realidad con la realidad. Consideramos algo real o bien por creencia inmediata en la resistencia a los sentidos, o bien por creencia razonada como la del físico respecto a la materia. El **amor** implica la existencia real de lo que se ama. La **esperanza** es la confianza en que por el esfuerzo apropiado podrá conseguirse lo que se proyecta o espera, esperar es el hábito psicológico de confiar en el futuro de lo real. Nuestra intimidad además de bañada por estos tres mares, surca el mar de la inquietud. Inquietud por la posibilidad de error, por la posibilidad de

fracaso, por la posibilidad de la muerte, inquietud por la posibilidad de la muerte metafísica, por la aniquilación total.

Pedro Laín Entralgo antes de adentrarse en la pregunta acerca de si el cerebro humano es actor y autor de la conducta, se detiene a considerar el origen del psiquismo humano. Aquí Laín repite su tesis defendida en *Cuerpo humano. Teoría actual* según la cual el *homo habilis* proviene del *australopithecus* que mutó por el cambio de las condiciones existenciales (del bosque a la sabana). Esta transformación dio una novedad esencial, la del género humano, sólo comparable a la importancia de la formación de los primeros organismos. En este punto, coincidimos con la interpretación de Diego Gracia de que tanto Zubiri como Laín, ambos pretenden dejar intacta la idea de que lo humano es algo distinto y nuevo respecto de lo animal. La diferencia es que Zubiri se queda con el concepto de *elevación* (la materia da de sí algo diferente, elevado, el psiquismo), mientras que Laín piensa que dar de sí la inteligencia es ya una nota estructural de la propia materia como estructura, pues ha sido ha sido. La materia ya tendría esa potencialidad y por ello, la tesis de Laín, a juicio de Diego Gracia, es un *monismo emergentista*, muy cercano al de Zubiri, pero diferentes ambos del clásico de Bunge<sup>275</sup>. Laín no necesita de un dinamismo de elevación que pueda justificar un dios creador. No hay un dios racional necesario para Laín, sólo lo es desde la “creencia”, desde lo “último”, para lo demás, todo es materia, cuerpo y dinamismo y muere con la muerte del humano.

Por ello, Diego Gracia concluye, desde su personal interpretación de Zubiri, que el ser humano como estructura no es sino un “primate evolucionado”, pero su inteligencia al permitirle percibir el mundo aprendido como “reidad” (entre estas

---

<sup>275</sup> Bunge, Mario; *Mente y Sociedad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.



reidades estaría lo espiritual y lo divino, que son aprehensiones humanas de la inteligencia) se “eleve” a un orden trascendental. Nos permitiremos una cita para intentar aclarar este complejo asunto metafísico:

“En Laín, a mi modo de ver, sucede lo mismo, si bien no se hace cuestión tan explícita como Zubiri del problema teológico o teologal. Por eso no enfatiza tanto el término elevación. Su enfoque acaba diciendo que se trata de una nota estructural de la sustantividad, y que eso es la espiritualidad. Lo que sucede es que la actualidad, cuando es interna, es precisamente eso, una mera nota estructural; y la inteligencia es una actualidad interna que consiste, como Zubiri no se cansa de repetir, en “mera actualización”. Con lo cual resulta que Zubiri y Laín están completamente de acuerdo, si bien en Zubiri hay una dimensión teológica del problema que está menos presente en la obra de Laín”<sup>276</sup>

### **5.2.1. La posición de Zubiri: la moral arraigada en lo psicobiológico.**

En el capítulo VII de *Sobre el hombre* (Zubiri, 1986, p.343-440) titulado “El hombre, realidad moral”, nuestro autor desentraña la entraña moral del hombre y, para sorpresa de todos, no pone la génesis de lo moral en la convención o en la conciencia o en la religión, sino en lo *psicobiológico*. Para ello compara la hombre con el animal. El animal tiene *ferencias*. El término *ferencia* es sumamente interesante, procede del verbo latino *fero*, ser llevado. Cuando Zubiri dice que el animal tiene ferencias quiere decir que el animal no se conduce, no se lleva, *le* conducen, le llevan, no tiene auto-dirección, auto-nomía, ni siquiera tiene Mundo, sino sólo medio.

---

<sup>276</sup> Gracia, Diego, *Voluntad de comprensión, la aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastela, Madrid, 2010, pág. 687.

Podemos decir que el animal se adapta al medio, se ajusta cual pieza en su rompecabezas, en este sentido es *justo*, o mejor, está ajustado. Pero, el ser humano, al contrario tiene que hacer su justeza (*iustum facere*), no la tiene dada de antemano. Y, este es el origen de lo humano y de la libertad para Zubiri: el hecho de que el ser humano no tiene hecha su *justeza* como el animal al medio, tiene que *justificarse*. ¿Y por qué esta exótica peculiaridad de lo humano? Porque el ser humano tiene sus *preferencias biológicamente inconclusas*, tiene que *habérselas* con lo real, no tiene medio, sino Mundo. Lo biológico nos aboca a ser libres, a tener que hacer nuestro ajuste con el Mundo. Esa es la razón de que *brote desde*<sup>277</sup> el homínido una nueva estructura que es el cerebro (o la inteligencia) que separa al hombre del animal. El hombre tiene que responder, hacer su justeza, pero no hay un único camino para ello como en el animal, sino que los caminos son infinitos como lo que entra en juego: la posibilidad, que nunca es una, sino muchas.

El ser humano crea la respuesta a una situación de *habérselas* con la realidad desde las posibilidades. La posibilidad es irreal hasta que no se demuestra lo contrario: hasta que no se realiza. Pero no basta para justificar un acto con decir qué posibilidad ha entrado en juego, tengo que dar razón de mi *pre-ferencia*, afirma Zubiri. La *pre-ferencia* no es la *ferencia*, pues esta primera implica una valoración de la situación real y de las posibilidades, la *ferencia* es instintiva, la *preferencia* es axiológica. La incompletud biológica es el origen de la peculiar situación del ser humano en el Mundo, nos explica

---

<sup>277</sup> Laín Entralgo, P. Idem, capítulo 4 Cerebro y Vida humana. En este capítulo tras revisar las posiciones que se suceden a lo largo de la historia y tras analizar las más actuales, propone su teoría del “estructurismo” o “constitucionismo”, que supera el “emergentismo”, basada en las aportaciones de Zubiri, yendo más allá, pues el término Zubiriano “brotar desde” es demasiado cercano a la emergencia (recordemos que el problema que ve Laín a la emergencia es que pareciera que supone que en el antecedente ya está incluido el consecuente desde el que este emerge), para acentuar el matiz *ex novo* de lo que surge, por ejemplo el cuerpo del humanamente inteligente a partir del homínido precedente

la función del cerebro humano y, a la vez, nos aboca al drama humano de la libertad, de tener que preferir, porque cuando decides *te decides*: si decides, dice Zubiri, asesinar por dinero, has preferido una opción entre otras (podías también haber regalado tus bienes y haberte ido de misiones por poner casos extremos), has decidido, pero te has decidido a ti mismo.

Nos vamos dibujando en el autorretrato de nuestras decisiones, de nuestras preferencias, porque somos irremediabilmente libres, irremediabilmente morales. Es como una segunda naturaleza: tenemos propiedades naturales (el color de los ojos), pero también propiedades por apropiación (por ejemplo, la sabiduría, la valentía). Los animales son a-morales, el hombre necesariamente, por su incompletud biológica es *constitutivamente moral*. A esto lo llama Zubiri, *moral como estructura*.

### **5.3. Cerebro y vida humana**

Vamos a esclarecer el problema de si la estructura dinámica del cerebro puede o no puede dar razón científica de lo que en sí misma es la vida humana. La fisiología del cerebro se movió en el ámbito de la especulación hasta Broca y Wernicke. Es doctrina universalmente admitida que el cerebro es el órgano central del psiquismo, ahora nos preguntamos hasta que punto es eso cierto. Si observan varios problemas:

1. Un problema filosófico inquietante consiste en saber si el cerebro con su actividad da lugar al psiquismo o hay algún ente superior –alma, mente, psique– como autor de la conducta.

2. Otro problema científico: saber si la unidad de acción del cerebro es el resultado de la integración asociativa de sus distintas partes o si más bien hay un todo anterior y superior a la actividad de cada una de ellas.

### 5.3.1. Alma.

La concepción del alma como forma sustancial del cuerpo<sup>278</sup> tenía varias objeciones: el rechazo a la visión pasiva de la materia, cómo interviene el alma separada de la materia en la ejecución de un acto libre, el problema del alma separada del cuerpo en la muerte. En el mundo moderno el hilemorfismo escolástico fue abandonado. La teoría cartesiana de la dualidad entre *res extensa* y *res cogitans* no traerá menos rompederos de cabeza para los pensadores. Señalemos algunos problemas: la ubicación del alma, ya sea en la glándula pineal para **Descartes** o en el líquido intraventricular para Sömmerring, otro problema es la comunicación alma-cuerpo que remite a la intervención divina tanto en el ocasionismo de **Malebranche**, como en la armonía preestablecida de **Leibniz**.

**Kant** va a acabar con la idea del alma como sustancia incompleta unida al cuerpo como sustancia también incompleta. Para Kant, la razón pura es incapaz de conocer el alma, mientras que la **razón práctica** accede al alma como ente moral, autónomo y libre. Este gesto será adoptado por el hombre de ciencia que pese a tener la creencia-idea del alma, actúa en su investigación como si tal creencia no existiera. Con el avance de la fisiología y la neuropatología, Broca y Wernicke traerán una nueva era, una nueva doctrina: la de las localizaciones cerebrales llamada por Laín *dogma*

---

<sup>278</sup> Viene del siglo IV con Aristóteles y su *Metafísica*.

*científico*. Pero, ¿qué pensaba del alma o qué creía un científico de la época? Veamos dos ejemplos:

#### **5.3.1.1. Fleschsig (1847-1929).**

Con él, la relación entre cerebro y psiquismo quedo planteada de otro modo. Ve el cerebro como “órgano del alma”. Tenía la esperanza de que el avance científico llegara a construir una teoría científica del alma.

#### **5.3.1.2. Cajal.**

Cajal también creía en el alma. Sintetizaremos sus ideas. La actividad psicológica es el resultado de una sucesiva “adaptación funcional”, cuya consecuencia es el incremento de conexiones interneuronales, llama la atención la importancia que da Cajal a las neuronas de axón corto cuya función es conectar distintas áreas de la corteza cerebral. En la corteza hay tres centros: los perceptivos y motores, los asociativos y los conmemorativos. En estos últimos se encuentra la sede de las ideas. Cajal confía en el progreso de la ciencia y en el idea de explicar neurofisiológicamente la vida psíquica del hombre.

#### **5.3.1.3. El dualismo neurofisiológico de Eccles.**

Hay una obra fundamental que escribió con Popper: *The Self and its Brain* (1977). Sinteticemos las principales tesis que defiende:

- La evolución humana: en el proceso evolutivo el culmen es cerebro humano, pero hay paralelamente intervención divina en el acto creador de una mente inmaterial (Self).
- La comunicación verbal en los homínidos: la especificidad del lenguaje humano consiste en dos funciones: la descriptiva y la argumentativa. El estudio diferencial del relieve craneal de los australopitecinos y el *homo habilis* dan razón de la diferencia comunicativa entre ambos.
- El cerebro límbico y las emociones. Hay una evolución, un proceso de hominización del cerebro, también a nivel límbico, prueba de ello es la aparición del **altruismo**. En este sentido, este cerebro es clave para nuestro tema de la libertad.
- La visión y el arte: hay una novedad significativa en el surgimiento de la configuración humana del cerebro, de ella son consecuencia las piedras talladas, las señales simbólicas para registrar el paso del tiempo, y las pinturas de Altamira.
- Evolución del aprendizaje y la memoria: con sus estudios neurofisiológicos conecta ambas actividades y da razón de la peculiaridad específica de la memoria humana

Tanto para **Eccles** como para **Popper**, la peculiaridad estructural y funcional del cerebro humano se fundamenta en la mutua relación entre lo que ellos llaman *Mundo I* (la realidad material y física, también el cerebro) y *Mundo II*, experiencias subjetivas y mentales del sujeto humano; éste *Mundo II* necesita de la existencia del **Self** (principio inmaterial) como clave ontológica y psicológica de la condición humana. Es el “dualismo interaccionista” que ambos defienden. La interacción entre el *Mundo I* y el *Mundo II* acontece en el cerebro, en concreto en el córtex. Señalan como lugar de interacción mente-cerebro las microsedes del impulso sináptico. Las *dendronas* son para Eccles el verdadero elemento en la ejecución de las actividades superiores del cerebro. La interacción entre la **Psiconas** del Mundo II y las dendronas del Mundo I son el

mecanismo íntimo de la interacción mente-cerebro. Laín ataca el concepto de *psicon* del que afirma “no pasa de ser un ente de razón, una artificiosa construcción de la mente”<sup>279</sup>. A mi modo de ver el ataque es contundente, pues Eccles no hace sino ficcionar un ente de razón o mejor de imaginación que es la *psicon*. Un ente que no cumple su misión explicativa, pues es un aditivo innecesario.

### **5.3.2 Cerebro y Psiquismo.**

#### **5.3.2.1. El todo del cerebro: de Jackson a Golstein**

Apoyado en la clínica y en la experiencia el asociacionismo entró en escena y pronto logró el estrellato, de modo que los científicos empezaban a explicar la unidad funcional del cerebro como resultado de una conexión morfológica y dinámica de los diversos “centros” de su corteza y su base. Cada centro, una función. Goldstein pensaba el cerebro como un todo funcional, relativamente autónomo dentro del organismo. Rechazó la concepción asociacionista y aditiva de la actividad cerebral. El holismo de Goldstein considera que el cerebro es el principal agente de la totalización.

#### **5.3.2.2. El alma, simple modo de actuar y ser: Ortega.**

Seguiremos en la exposición *Vitalidad, alma y espíritu*<sup>280</sup> (1924). Alma y espíritu no remiten, en Ortega, a ninguna entidad metafísica, son modos de actuar de la persona. El alma es la zona de nuestra intimidad en la que prevalecen los sentimientos. La diferencia entre los actos del alma y los actos del espíritu, es que los del alma duran

---

<sup>279</sup> C.A, p. 222.

<sup>280</sup> Ortega y Gasset, José. *Vitalidad, alma y espíritu, Obras completas, VII, El espectador V*, 1926.

(estar triste), mientras que los del espíritu son instantáneos (por ejemplo: que 2 más 2 son 4). Por otro lado, los sentimientos de mi alma son míos, pero la verdad de mis pensamientos, matemáticos por ejemplo, puede ser compartida por muchos.

### 5.3.2.3. Varias concepciones acerca del cerebro.

P. Chauchard es un neurofisiólogo que esboza una concepción neurofisiológica de la conciencia, del pensamiento y la libertad. Es un buen representante del creciente monismo materialista neurofisiológico. Explica la conciencia como la integración de las neuronas del cerebro. **Koestler** piensa que el cerebro actúa como un filtro protector de la conciencia, pues esta se vería sobresaturada si pasaran todos los estímulos, hay que filtrarlos, eso hace el cerebro: posibilita la conciencia al filtrar estímulos.

**J.L. Pinillos** en su obra *Lo físico y lo mental* defiende el “interaccionismo emergentista”, que no piensa lo físico y lo mental como sustancias separadas, sino como dos momentos o niveles de una realidad emergente. Don Pedro Laín no piensa que emergentismo sea un término apropiado, a su modo de ver, más apropiado es el “brotar desde” zubiriano, o incluso, Laín propone hablar de “**constitucionismo**”, cita como ejemplo el cuerpo humano poseedor de un cerebro humano como constituido a partir de la ordenación de la materia, la propia del homínido mutante.

Por su parte, **J. Ferrater Mora** en *De la materia a la razón* (1979) expone su posición ante la relación “mental” y “orgánico”. A su juicio, lo mental no tiene autonomía, porque se identifica con lo neural. Ambos tienen, a su modo de ver, el mismo referente. Esta identificación entre lo mental y lo neural es lo más característico



de su concepción. Hay una serie de pensadores que han despuntado en el tema de la **Inteligencia artificial**, este es modo cibernético de concebir el cerebro. Para **Ruiz de Gopegui** el cerebro no es más que un complicadísimo ordenador aparecido en la evolución biológica. El hombre no es más que un autómatas consciente. Laín se opone radicalmente a esta línea de pensamiento y cree que un robot dotado de conciencia y libertad es *físicamente* imposible.

#### 5.3.2.4. El cerebro como cerebro, agente, actor y autor del psiquismo.

El neurofisiólogo **Primbram** defiende que la clave en el concepto mente-cerebro es la noción de **estructura** en la que se funda su “monismo pluralista”, porque siendo así la realidad del cerebro, las formas teóricas en que se interpreta varía con las distintas situaciones históricas y las diferentes culturas. Así pues el pluralismo al que se refiere Primbram es el pluralismo en la interpretación. **Feigl** considera que hay identidad entre estados mentales y procesos neurales de tal manera que la investigación neurofisiológica y biológica nos darán las claves para entender el psiquismo. Propone el experimento mental de la autocerebroscopía, que sería un aparato que nos permitiera ver lo procesos químicos y físicos de nuestro cerebro y el ajeno al pensar, según Feigl con este aparato estaríamos viendo la verdadera realidad de nuestros actos mentales. Esta tesis de la identidad fisicalista ha sido atacada en varias ocasiones: el primer ataca es de Primbram y Pinillos y se dirige directamente al fundamento a priori de la tesis, que es que sólo en términos fisicoquímicos se puede científicamente la realidad. La otra crítica la hace C. V. M. Smith y se basa en el **concepto de libertad**: en cuanto al cerebroscopio el conocimiento de la acción futura hace que la acción futura no sea lo mismo, en otras palabras, el conocimiento neurofisiológico no niega la libertad.

Estudiaremos ahora el materialismo emergentista de **Bunge**. Podemos sintetizarlo de la siguiente manera: la conducta es la expresión motora de eventos acaecidos en el sistema nervioso central explicable por leyes biológicas; también la actividad mental es la actividad biológica del sistema nervioso y también es explicable por leyes biológicas. ¿En qué consisten estas leyes biológicas que explica la conducta humana? Bunge rechaza el dualismo (es fuzzy, impreciso, desconoce la biología molecular, no tiene ningún rigor científico) y la concepción cibernética (el cerebro no es una maquina, sino un sistema biológico dotado de plasticidad que se rige por leyes distintas a las de las máquinas).

### **5.3.3. Concepciones estructuristas del cuerpo humano.**

Laín Entralgo afirma en primer punto que el cerebro es una estructura parcial (subestructura) dentro de la total estructura del cuerpo humano. Tanto es así que necesita del organismo en su totalidad, pues sin ciertas sustancias químicas como el oxígeno o los nutrientes no podría realizar su función, también la función renal, la tiroidea, la hepática, etc, influyen en la actividad del cerebro. En última instancia está conformada por partículas materiales elementales de misteriosa naturales, pues son masa, pero a la par son energía, sólo pueden ser entendidas como conjuntos matemáticos. La materia exige una nueva mentalidad, a partir de la teoría de las partículas elementales y de la teoría de conjuntos. Esta nueva mentalidad excluye por artificiosa e innecesaria la concepción de la unidad de la estructura como principio sustancial a la manera aristotélica, o fuerza a la manera leibniziana.

Estudiemos ahora la estructura de ese órgano que es llamado órgano rector de la conducta humana. Distinguiremos tres niveles:

1. *Nivel macroscópico*: todas las formaciones observables en el cerebro desde los sistemas de recepción y proyección hasta la hipófisis.
2. *Nivel microscópico*: lo observable con ayuda del microscopio. Como células cerebrales tenemos a las neuronas (las del córtex son las más importantes) y la neuroglía. Las fibras son generalmente prolongaciones axónicas de las neuronas, las fibras son el elemento dominante en la *sustancia blanca* del cerebro –centro oval, cuerpo calloso-.
3. *Nivel submicroscópico*: con ayuda del microscopio electrónico, se estudia la transmisión del impulso nervioso en la sinapsis. Se distinguen tres momentos en la sinapsis: uno eléctrico (variación del potencial de reposo y acción de la célula), otro bioquímico (neurotransmisores) y otro significativo (codificación del estímulo, expresión de él como mensaje). Hay funciones ubicables en el cerebro experimental y clínicamente: la acción de ver, oír, hablar, moverse en el espacio, etc. Hay otras que no se pueden ubicar: el pensamiento, la autoconciencia, el ejercicio de la libertad, la creación intelectual y artística. Hay que tener en cuenta que el primer caso, por ejemplo que al hablar se activa el área de Broca, no quiere decir que a la vez no se de una intervención de otras regiones del cerebro o del cerebro en su totalidad. La actividad fisiológica de cada centro no es el resultado de sumarse o combinarse entre sí las unidades funcionales de sus neuronas. En toda estructura, afirma Laín, el todo es más que la suma de las partes.

La participación del cerebro en los actos superiores del psiquismo es innegable. Los neurofisiólogos y los neurocientíficos han puesto de manifiesto esa participación. Por ejemplo, la alteración eléctrica y hemodinámica del córtex cerebral en el acto de decidir la ejecución de un movimiento voluntario. No podemos si no detenernos en los experimentos de Benjamin Libet y sus actualizadores bastante recientes.

**Benjamin Libet**, profesor de neurofisiología en la Universidad de California, en San Francisco, demuestra con una serie de experimentos a partir de **1958** que las decisiones conscientes, base de nuestra libertad, son tomadas por nuestro cerebro unos milisegundos antes siquiera de que seas conscientes de ello<sup>281</sup>.

En realidad Libet no hizo sino repetir con medidas extraídas de electrodos implantados en la corteza somatosensorial el mismo experimento de Hans Helmut Kornhuber y Lüder Deecke llevaron a cabo en los años 70 a través de medidas realizadas con EEG. Trataron de cronometrar los tiempos de una actividad cerebral motora comparándola con la medida voluntaria derivada de mover el dedo índice de una mano al azar. La nueva investigación de Libet parece demostrar "que las decisiones se pueden predecir unos 550 milisegundos antes de que los que deciden sean conscientes de ello.

La pregunta que hemos de responder es si el cerebro es mero ejecutor mientras hay un alma, espíritu o forma sustancial que en verdad piensa, imagina, decide, o si más bien el cerebro es al vez ejecutor y autor de las actividades superiores del psiquismo. Esta pregunta tiene que ver con otra sobre la unidad funcional de la actividad del cerebro. Sigamos por puntos la respuesta de Laín:

---

<sup>281</sup> Cortina Orts, Adela, *Neuroética y Neuropolítica, Sugerencias para la educación moral*, Técnos, 3ª edición, Madrid, 2012, pp. 164-166

1. La estructura del cerebro ha de entenderse como subunidad en la total estructura del cuerpo. El cerebro necesita de la sangre del corazón, del oxígeno de los pulmones etc.
2. Como en cualquier estructura las propiedades del cerebro no son el resultado de la suma de las correspondientes a cada parte, sino la capacidad de ejecutarlas que el cerebro como estructura posee.
3. En la dinámica del cerebro, ¿qué es lo que da unidad? La respuesta tradicional es el alma o la mente, pero esta respuesta es, a juicio de Laín, poco sostenible si pensamos con rigor científico y filosófico. El dualismo, ya sea cartesiano o eclesiano, no explica la génesis de los actos humanos, nos hace recurrir a terceros innecesarios como el alma inmaterial que misteriosamente mueve la materia, o la original psiconia inventada por Eccles y Popper. Lo mismo sucede con la forma sustancial.
4. ¿Cómo en el cerebro humano se produce la conciencia de “sí mismo”? El chimpancé ante un espejo tiene conciencia de sí, pero es una conciencia no personal, sino de una vida individual dentro de su especie y su grupo. La autoconciencia del ser humano consiste en sentirse a si mismo como realidad autónoma, capaz de intimidad y de **libertad** (de decidir su actitud ante lo que siente). La conciencia de uno mismo la conservamos incluso en los sueños.
5. En la actividad de inteligencia creadora en tanto que *logos*, Zubiri ha distinguido el *precepto*, el *ficto* y el *concepto*. Los dos modos propios de la inteligencia humana son el pensamiento abstractivo y el pensamiento simbólicos, no son actos de una entidad supracorporal, espiritual, el alma no participa en su formación, sino que son propiedades sistemáticas de la estructura material y dinámica que es el cerebro humano.

## 5.4. Ética y neurociencia: posiciones y relaciones.

A mi modo de ver, existen tres posiciones diferenciadas:

1. La ética como incluida en la Neurociencia. Es el REDUCCIONISMO NEUROCIENTÍFICO. Este se funda en un materialismo que hunde sus raíces en el siglo XIX, cuyo concepto de materia será superado, a mi modo de ver, por el concepto renovado, estructurista de la tradición zubiriana y lainiana. Recuerdo que asistí recientemente a un curso sobre Neuropsicología en el cual un Neuropsicólogo, profesor de la Universidad de Valencia, Raúl Espert, afirmaba que la ética se encuentra justo en el lóbulo frontal. Daba como razón y prueba de ello su experiencia con tres pacientes todos afectados de lesiones en el lóbulo frontal: dos de ellos incapaces de reprimir sus impulsos sexuales se masturbaban delante de él, el otro, un anciano que había sido legionario, una persona agresiva, dura de carácter, que tras la lesión se convirtió en un ser dulce y cariñoso. Esto es cuanto menos inquietante para los que nos dedicamos a la ética. Esta es la posición favorita de los neurocientíficos.

2. La Neurociencia como otra cosa que la ética, en el sentido de que la ética tiene un ámbito distinto del cerebral que es el espiritual. Pensar al yo como libre, responsable, obligado... conceptos clave de la ética, eso sólo puede pensarse desde lo espiritual como distinto de lo material y lo cerebral. Este es el extremo opuesto de la primera posición y sus defensores son los DUALISTAS (una cosa es el alma, otra el cuerpo) ya sean de cuño hilemórfico como Eccles, ya de cuño neocartesiano como Popper (la *psicon* como entidad no material que es el autor de todos los actos humanos mediante las dendronas que forman parte de lo psíquico, es una nueva revisión de la glándula pineal

cartesiana). La ventaja de esta posición es que es bastante intuitiva: pensamos que nosotros somos más que nuestro cerebro, que somos autores de nuestros actos, que tenemos si no alma, al menos espíritu o algo distinto del cuerpo y así como la mano mueva al guante, el alma mueve al cuerpo por medio del cerebro. Resumiendo esta posición: el espíritu (alma, mente, en el lenguaje intuitivo cotidiano “el yo”) es autor, mientras el cerebro es sólo ejecutor de los actos. El problema de esta posición es que se compromete con un postulado metafísico difícil, sino imposible de demostrar a estas alturas.

3. ÉTICA Y NEUROCIENCIA AL MISMO NIVEL: Esta posición acepta el desafío de la neurociencia, pero no quiere caer en el reduccionismo, ni en el materialismo simple positivista. Es el MONISMO NO REDUCCIONISTA, no materialista, de Pedro Laín Entralgo. A su juicio, no se necesita recurrir al alma para hacer ni ciencia, ni antropología filosófica, lo cual no quiere decir que se haya de eliminar el concepto alma de todos los campos como quería Crick. Todo lo relacionado con la autocomprensión de nosotros mismos es importante para la Psicología y para la ética, en este sentido, el alma, lo espiritual, la relación del hombre con lo trascendente son importantes. Eliminar esas dimensiones sería negar parte de lo humano. Lo que sucede es que el ser humano es lo que es por y desde su cerebro.

El cerebro y la inteligencia humana son algo radicalmente nuevo, una nueva estructura que surge en el dinamismo del Mundo y es su cumbre, un *novum*<sup>282</sup>, como lo

---

<sup>282</sup> Laín Entralgo, P. Idem, capítulo 4 Cerebro y Vida humana. En este capítulo tras revisar las posiciones que se suceden a lo largo de la historia y tras analizar las más actuales, propone su teoría del “estructurismo” o “constitucionismo”, que supera el “emergentismo”, basada en las aportaciones de Zubiri, yendo más allá, pues el término Zubiriano “brotar desde” es demasiado cercano a la emergencia (recordemos que el problema que ve Laín a la emergencia es que pareciera que supone que en el antecedente ya está incluido el consecuente desde el que este emerge), para acentuar el matiz *ex novo* de lo que surge, por ejemplo el cuerpo del humanamente inteligente a partir del homínido precedente.

llama Laín. Pero esta estructura se caracteriza, he ahí su novedad, por ser algo que no da una respuesta inmediata ni unívoca, sino que nos abre posibilidades de enfrentar la realidad, como vimos con Zubiri. Para ello, también para afrontarla éticamente, el cerebro tiene las estructuras que tiene: no es casualidad que tengamos dos hemisferios tan diferenciados, pero a la vez conectados (lo racional es importante para calcular y afrontar lo real, pero también lo emocional, lo intuitivo), que en el lóbulo frontal tengamos la capacidad para recordar lo que fuimos y proyectar lo que seremos... Es un equipamiento nuevo del que nos arma eso nuevo que surge en la naturaleza, pero ese equipamiento está abierto a lo real desde las posibilidades, éstas se imaginan. La imaginación de posibilidades en nuestro *darnos de frente* con la Realidad es lo que admite todo lo que ese animal fantástico (tomo la noción de mi maestro **Jesús Conill**, que publicó un texto con ese título) que es el hombre puede imaginar. El ser humano puede ante una realidad (por ejemplo la muerte) ingeniar unas posibilidades de afrontamiento (por ejemplo, la espiritualización de la muerte y con ella de lo humano) y eso, aunque sea algo tan espiritual como el amor a Dios, no es sino algo posibilitado por esa estructura abierta de nuestro cerebro.

#### **5.4.1. PEDRO LAÍN: CEREBRO Y LIBERTAD**

Existe un extraño cuento de Borges en *Ficciones* que se llama *Funes el memorioso* en el que se nos cuenta la historia de un joven arrabalero que de repente adquiere la misteriosa facultad de percibir y recordar todo hasta extremos insólitos: era capaz de repetir textos enteros en latín o en griego, incluso el crepitante desarrollo de las caries de las bocas de los transeúntes podía percibir y recordar. En este cuento Borges, a mi juicio, plantea el problema del conocimiento. Paradójicamente llega a la conclusión



de que conocemos no porque recordemos (*anámnesis platónica*), sino porque olvidamos (como decía Nietzsche, al usar el lenguaje, al conceptualizar y substantivar olvidamos las diferencias). En un momento del texto (Laín, **CHTA**, p. 237), nuestro autor describe la posición de Koestler respecto al problema mente-cerebro. El problema es cómo la mente (que no es generada por el cerebro) está vinculada a éste. La respuesta la encuentra en Bergson: “el cerebro es un filtro protector de la conciencia”. Si los millones de estímulos que bombardean nuestros sentidos pasaran sin ser filtrados, la vida sería imposible. Tal vez por esto muere *Funes el memorioso*. Gracias a la biología nuestro cerebro es finito y es un buen filtro, eso nos permite conocer y vivir.

Cuando Laín ( **CHTA** 253) analiza la posición de Changeux a raíz de su texto *El hombre neuronal*, la gran inquietud que le asalta (que, en gran medida, como vimos más arriba, es la misma que siente el propio Changeux tan preocupado por la moral) es el hecho de que si el hombre es neuronal, reviva el *carpe diem*, porque las neuronas se acaban, cuando mueran ellas, todas ellas morirán con nosotros, ¿acaso moriremos nosotros con ellas? Si el hombre es sólo neuronal a la muerte de las neuronas nada del hombre queda. El hombre meramente neuronal ni hueco deja al misterio.

En cuanto al problema de la libertad, que es la clave de la ética, la posición de Laín es interesante y compleja. No piensa que el libertad, ni ninguna de las llamadas funciones cerebrales se puedan explicar por un “asociacionismo” simple: ni la libertad, ni la ética tiene una única ubicación cerebral (**CHTA**, p. 278). No se encuentra, como algunos neurocientíficos afirman en el lóbulo frontal. Al menos cuatro áreas están implicadas: el lóbulo frontal, el cuerpo calloso, las neuronas de axón corto de la base craneal y el cerebelo. Esto es lo que Laín llama *neurofisiología de la libertad*. El

cerebro es una estructura compleja y con una perfecta y sofisticada interconexión entre sus partes en el complejo entramado que es la red neuronal, no es la suma de las partes ( **CHTA** p. 287). Una vez aclarado el tema de qué es lo que pasa en nuestro cuerpo y en nuestro cerebro para que una acción libre se realice, tenemos que plantear necesariamente el problema clave:

“El problema consiste en elegir entre dos hipótesis: si el cerebro no es más que el ejecutor idóneo de las actividades superiores del psiquismo, llámese alma espiritual, forma sustancial o mente la realidad supracerebral que en verdad piensa, imagina o decide, o si por si mismo es, no simple ejecutor de tales actividades, -en la medida en que el hombre pueda ser autor de si mismo- verdadero autor de ellas”<sup>283</sup>.

Este es el modo como plantea el problema de la libertad Laín:

- 1) Hipótesis primera: el cerebro es mero ejecutor de las ordenes del verdadero autor espiritual y es a eso a lo que nos referimos al decir “yo decido” (dualismos)
- 2) Hipótesis segunda: el cerebro es a la vez ejecutor y autor. Laín se decanta por esta segunda opción sin caer en materialismo, ni reduccionismos, esta es la compleja pirueta que hace Laín.

La posición 1, la de que el cerebro es sólo ejecutor de otro orden espiritual es, qué duda cabe, dualismo. Como vimos, la última actualización fuerte de esto es la de Eccles-Popper. La posición 2 es compleja y incluso, a mi juicio, contraintuitiva. Vivimos y hablamos de nuestras vivencias como si cada uno, el yo de cada cual, tomara las

---

<sup>283</sup> **CHTA**, p. 286.

decisiones, pensara, imaginara, y, a lo sumo, pensamos en el cerebro como un instrumento, un medio, un ejecutor de eso que decidimos en otra esfera que es nuestro yo. Una cosa es que yo decida algo y otra bien distinta lo que pasa en mi lóbulo frontal o en mis neuronas de axón corto, eso es posterior. Una cosa es el yo y otra su cerebro como reza el libro de Eccles-Popper.

La posición de Laín es más contraintuitiva, pero no por ello deja de dar cuenta mejor de los hechos. En el ser humano las cosas van así: el cerebro es la mejor imagen del yo (el cuerpo es la mejor imagen del alma, decía el segundo Wittgenstein), conocemos, sentimos, valoramos desde y por nuestro cerebro, no hay un yo pequeño metido en una *psicon*a popperiana gobernando a las neuronas y a las dentronas. A lo mejor es posible pensar o sentir sin cerebro, por ahora, en este mundo las cosas no van así. Incluso la conciencia es para Laín “la total actividad del cerebro en virtud de un acto de reflexividad de la estructura cerebral sobre sí misma” (CHTA p. 294).

El hombre es libre por tres razones, dice Laín (CHTA p. 300): porque no es absolutamente espontáneo (piénsese a la luz de lo dicho más arriba sobre la necesidad biológica del ser humano de hacer su justeza al mundo, el animal es mucho más espontáneo en este sentido), porque es realmente libre aunque su libertad se halle condicionada (los consecuentes se siguen de los antecedentes, el hombre responde a una situación concreta desde una estructura cerebral concreta, estas son las condiciones de la libertad, lo social, el temperamento, son buen ejemplo de condicionamientos) y, finalmente, el hombre es proyecto, tiende hacia el futuro, el hombre pre-ve mientras que

el animal en este sentido podemos decir que es corto de miras. El hombre se crea, se recrea, se da en este proyecto una segunda naturaleza.

En **CA**, encontramos un planteamiento nuevo que quiere ser riguroso y partir de un análisis de la materia, pues somos cuerpo y como tal seres materiales. Diego Gracia<sup>284</sup>, nos señala que tanto Laín como Zubiri son monistas, pero Laín no se queda en el *materismo* de éste, sino que propone un *monismo emergentista*, más afín al “estructurismo” (**CA**, p. 199), o al “dinamicismo de estructuración” (**ACP**, p. 183). El método de Laín tanto en **CA** como en **CAP** es zubiriano, pero hay una importante diferencia que señala certeramente Diego Gracia. Hasta 1995, Laín no incorpora nada metodológicamente de los planteamientos del último zubiri de la trilogía sobre la Inteligencia. Por ello, en **CA**, el método es el mismo de **CHTA**, es decir, el tomado de Zubiri (*Estructura dinámica de la realidad*, 1989 y de *Sobre e hombre*, publicada póstumamente en 1986), que consisten en tres momentos: **descripción, explicación y comprensión**<sup>285</sup>. Sólo a partir del año 1995, introduce la **intelección** en su método, de modo que ya tiene en cuenta, aunque al entender de Diego Gracia de manera algo deficitaria y sin sacarle todo su partido, la trilogía de Zubiri sobre la inteligencia.

## 5.5. Neurofisiología de la libertad.

Partimos de tres afirmaciones:

- a. En la conducta del hombre no hay espontaneidad absoluta.

---

<sup>284</sup> Gracia, Diego; *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín*, Triacastela, Madrid, 2010, p. 685-687: “Un monismo emergentista”.

<sup>285</sup> Como ya señalamos en el capítulo 1, la *comprensión* en Laín no es la de Zubiri, sino que es la propia de la filosofía del siglo XX, que identifica comprensión con captación del sentido de los actos propiamente intencionales. Véase, Gracia, Diego; *opus cit*, p. 677.

- b. El hombre es real y verdaderamente libre, aunque con libertad condicionada.
- c. Que la vida en general y muy particularmente la vida humana, tiende constitutivamente hacia el futuro.

Todo acto humano, incluso la más innovadora creación libre, es una respuesta a una situación psicoorgánica en que surge. En otras palabras, el **acto libre** tiene un carácter más responsorio que espontáneo. Ese carácter responsorio condiciona la libertad humana, pero aunque condicionadamente el hombre es real y verdaderamente libre. Aquí surge el interrogante acerca de la relación entre los antecedentes y el acto libre. Afirma Laín que el acto libre está rigurosamente determinado por todos sus antecedentes. La clave aquí está en señalar quién pone los antecedentes, porque en alguna medida están puestos por el mismo sujeto.

La **libertad** del hombre se funda en que la vida humana tiende constitutivamente hacia el futuro, es “futuriza”. El animal se relaciona con el futuro mediante una anticipación instintiva llamada prolepsis, por ella vira sobre su eje el cuerpo del gato al caer. En el hombre hay también actos prolépticos, pero sobre todo hay proyecto. Aquí surge una pregunta fundamental: **¿Qué hace el cerebro, no es más que el ejecutor de proyectos forjados fuera de él por un alma espiritual o es el mismo el órgano de la vida humana que por si mismo los idea y ejecuta?** Los filósofos suelen decantarse por la primera hipótesis mientras que los neurofisiólogos se destacan por la segunda, Laín sigue a los neurofisiólogos.

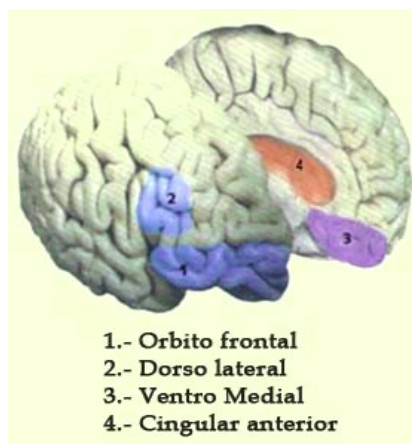
A juicio de Laín, en el cerebro no hay un centro de la libertad. El acto libre es obra de todo el cerebro, del cerebro en su conjunto, pero en ese todo estructural y dinámico tienen notorio protagonismo en la ideación y ejecución del acto libre, el lóbulo frontal y la diferencia funcional entre los dos hemisferios. En la libre elaboración y ejecución del **proyecto** hay momentos psicomotrices, sensoriales, afectivos, memorativos, luego hay intervención de las correspondientes áreas cerebrales. Pero todos ellos, se hallan subordinados a la función rectora del lóbulo frontal, porque en él es donde se elabora el movimiento del sujeto hacia el futuro. Esa teleencefalización es la que transforma la prolepsis en proyecto humano. Ya hemos señalado la importancia del **lóbulo frontal**, en cuanto a la comunicación entre los hemisferios que realiza el *corpus callosum* es muy importante gracias a las diferencias entre ambos, más intuitivo y sentimental el menor, más analítico y lógico el hemisferio mayor.

En la actual Neurociencia, se reconocen diversos lugares cerebrales relacionados con la libertad, vamos a destacar gráficamente los más importantes: **Locus cerebrales de la libertad.**

Laín pensaba el cuerpo como totalidad y el cerebro como un órgano rector complejo que coordina diversas funciones de áreas cerebrales, que en 2001, fecha de su muerte, ya se iban conociendo. Laín tiene una visión holista del humano y del cerebro. El cerebro funciona como una totalidad y aunque hay partes en él especializadas como las áreas del lenguaje en el lóbulo temporal o las de la sensibilidad y la motricidad en el parietal; no hay una única sede por función. En nuestro caso, la libertad tampoco encuentra un locus cerebral único. Aunque sí tiene uno muy importante, a mi modo de ver, rector, que es el Lóbulo frontal.

En este apartado, nos basaremos por el momento principalmente en el estudio de J.M. Martínez-Selva a , J.P. Sánchez-Navarro a , A. Bechara b , F. Román, titulado *Mecanismos cerebrales de la toma de decisiones* , publicado en la Revista de Neurología 2006; 42 (7): 411-418. Este planteamiento es acorde con Laín<sup>286</sup>, que no considera un único centro de la libertad, además de ser conocedor de la importancia del lóbulo prefrontal por el caso de Phineas Gage. Según este estudio podemos destacar tres grandes regiones cerebrales relacionadas con la toma de decisiones y, por tanto, las tres áreas que tienen un papel relevante cuando calificamos una acción humana o pensamiento como libre. Estas áreas (regiones corticales y subcorticales) son básicamente tres:

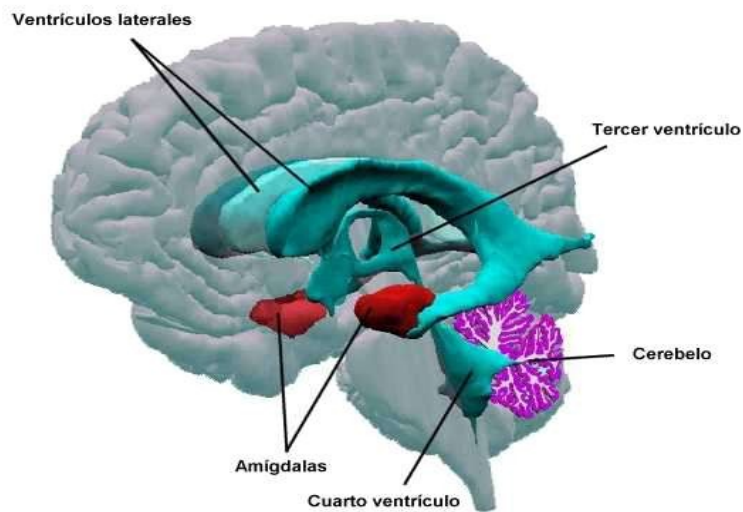
**1. La corteza prefrontal ventromedial:** su función principal es la integración de la información sensorial, mnésica y emocional.



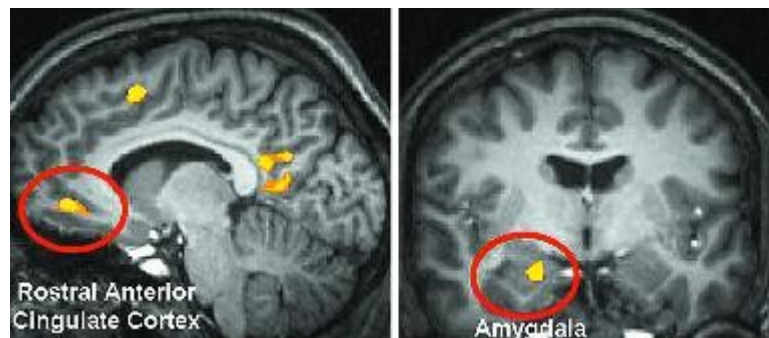
**2. Amígdala:** se encarga del procesamiento y la codificación de la señal emocional y su asociación con estímulos contextuales.

---

<sup>286</sup> CA, p. 212: “La acción de ver y la de oír, el movimiento en el espacio, la somatoestesia y el habla, válgame como ejemplo, son acciones regidas por partes del cerebro experimental y clínicamente localizables; el pensamiento, la autoconciencia, el ejercicio de la libertad y la creación artística, en cambio, de ningún modo pueden ser referidas a un centro o un área bien delimitados”.



**3. Corteza cingulada:** su tarea es la monitorización del proceso e inhibición de respuesta, especialmente en situaciones de incertidumbre.



Hay una prueba diacrónica del papel del cerebro en el acto libre y consiste en observar cómo la libertad va apareciendo a medida que el desarrollo de las estructuras cerebrales lo posibilitan. El niño es libre en la medida en que su cerebro se lo permite. Por otra parte, no podemos olvidar el hecho fundamental tanto en el acto libre como en otros propios del psiquismo superior (autoconciencia, pensamiento simbólico) que consiste en que el todo es superior a la parte. En estos actos, no hay un centro cerebral



activado que controle el acto, sino que es el cerebro como totalidad el que actúa, la actividad del cerebro en su conjunto es su fundamento<sup>287</sup>.

Para Laín, la libertad no está en un único lugar, sino que depende de la actividad del cerebro como un todo. Pero, como señalan José M. Gimenez-Amaya y José I. Murillo<sup>288</sup> en su artículo *Neurociencia y Libertad. Una aproximación interdisciplinar*, la Neurociencia está muy lejos de dar una visión del funcionamiento global del cerebro tanto en relación con la libertad como con la autoconciencia. Las nuevas técnicas de neuroimagen no han mostrado el funcionamiento de nuestro cerebro en su conjunto.

Otra posición interesante en este sentido es la de Joaquín Fuster, que defiende que la libertad está en la corteza cerebral humana, gracias a la evolución de ésta<sup>289</sup>. También insiste en el importante papel de la corteza prefrontal, que afirma consigue su desarrollo completo tarde de los 20 a los 30 años: “A mi me interesa sobre todo, la corteza prefrontal, que es la última en desarrollarse en la escala evolutiva y durante el desarrollo [entre los 20 y 30 años]. Esta es la corteza que nos abre a lo futuro y contribuye muchísimo a las decisiones y elecciones que tienen importancia existencial. Es además el órgano de la creatividad. En esto hay que corregir a Ortega un poco. Porque él imaginaba que la circunstancia determina cómo somos y lo que hacemos, en una lucha constante entre el destino y la libertad individual. Y yo veo una dimensión más positiva: debido sobre todo al desarrollo de la corteza prefrontal somos capaces de inventar el futuro. Ahí está la raíz de nuestra imaginación y del lenguaje, que es algo privativo de nuestra especie.”<sup>290</sup> Laín estaría de acuerdo con la última afirmación de que

<sup>287</sup> Laín, Pedro. *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Colección Austral, Madrid, 1995 (primera edición: 1992), p. 306. CA a partir de ahora.

<sup>288</sup> Publicado en *Scripta theologica* 41 (2009/1) 13-46

<sup>289</sup> *Cerebro y Libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*, Ariel, 2014. En el capítulo 2, explica la evolución de la corteza cerebral humana, que nos posibilita ser libres.

<sup>290</sup> “Gran parte de nuestras decisiones siguen influenciadas por el inconsciente”, ABC, 09-06-2014.

la libertad es privativa de los seres humanos, también en la importancia de la corteza prefrontal. Con todo, la visión antropológica de la libertad de Laín es más amplia e incluye una visión holista del ser humano, del cuerpo y del cerebro.

## **5.6. Intimidad, conciencia, inteligencia y futurición.**

### **5.6.1. Intimidad y conciencia. Mindfulness y cambios cerebrales.**

Laín se centrará en el estudio de cuatro elementos constitutivos del ser humano: la intimidad, la conciencia, la inteligencia y la futurición. Sintetizaremos brevemente su concepción de cada uno de ellos tratando de relacionarlos con el problema de la libertad. Laín entiende la conciencia en un sentido muy amplio, estableciendo niveles de complejidad de la conciencia: conciencia bioquímica de la individualidad, conciencia neural de la individualidad, conciencia neural de la personalidad y la conciencia como fenómeno cósmico. En cuanto a la conciencia bioquímica de la individualidad, pone como ejemplo la ameba. Inicialmente nos puede resultar absurdo hablar de conciencia en el caso de la ameba, pero el apellido “bioquímica” aclara en que sentido podemos decir de la ameba que tiene conciencia. La ameba se desplaza hacia parajes de su medio favorables y advierte la presencia de presas específicamente aptas para su digestión. En este sentido, podemos hablar de un nivel rudimentario de conciencia bioquímica que es el que hace que la ameba sobreviva en el medio desplazándose hacia sus presas.

Un segundo nivel de conciencia es la conciencia neural de la individualidad, que implica ya una encefalización, en el sentido de un cierto sistema nervioso formado por el encéfalo, la médula espinal y los nervios periféricos. La relación del individuo con el

medio se da ahora desde un nivel de conciencia más complejo y centralizado en el sistema nervioso, que se torna el perceptor y ejecutor de las acciones de respuesta ante el medio. Por otro lado, toda conciencia implica información (del medio, la presa) y memoria (recuerdo de intentos exitosos o fallidos según la pauta “ensayo-error”). En el paso a mayor complejidad de esa conciencia llegamos a la conciencia neural de la individualidad propia que implica ya cierto grado de reflexión. Laín nos pone el ejemplo del chimpancé que ante el espejo se reconoce a sí mismo como individualidad. Aquí, en opinión de Laín, se da ya una cierta reflexividad, de manera que ésta no es propiedad exclusiva del ser humano, pese a que en el ser humano esta reflexividad alcanza un grado nuevo y superior: la autoposición humana.

La conciencia no es una “entidad”, no es un ente sustantivo de nuestra intimidad, ni una facultad del alma, sino que es el modo consciente de realizarse ciertos actos. La conciencia es siempre “conciencia de”, como decía Brentano, pero Zubiri, como nos indica Laín, matizó esto al afirmar que la conciencia es “conciencia en”, que a su vez radica en el *cum* de la inteligencia sentiente. Dentro de la conciencia humana distingue Laín distintos tipos de conciencia: la vígil (propia de la vigilia, conciencia de la realidad del mundo, distinta de la conciencia del medio del animal), la del ser de los entes reales (el ser humano es consciente de la realidad y la significación de lo que le rodea), la de sí mismo y la conciencia de numinosidad.

La conciencia de sí mismo (**intimidad**), para Laín, no implica la necesidad de aceptar ni la hipótesis dualista ni la materialista, proponiendo un *tertium quid* que consiste en que la conciencia de sí es una propiedad sistemática del peculiar dinamismo estructurado que es el ser humano. De modo que el ser humano es un dinamismo

estructurado al que como propiedad sistemática e innovadora pertenece el hecho de sentirse conciencia personal de sí mismo<sup>291</sup>. La conciencia de numinosidad es la conciencia de infinito y de trascendencia que se abre al ámbito de la creencia y que tiene una base neurofisiológica, en este sentido nos remite Laín a las investigaciones de E.g. d'Áquilli.

A modo de **conclusión** y actualización de expuesto, intentaremos ahora sintetizar los puntos fundamentales de la concepción que nos presenta Laín de la conciencia y la intimidad humana. Laín recoge los datos principales de la investigación neurofisiológica acerca de la conciencia. Actualizaremos este tema desde los recientes descubrimientos acerca de los cambios en el cerebro mediante las técnicas de conciencia plena, que modifican a su vez el concepto de conciencia humana desde la Antropología. Lo primero que destaca es la complejidad y plasticidad de la masa cerebral. Desde el recién nacido, se van creando multitud de redes neuronales y circuitos que no existían gracias a la plasticidad. Por otra parte, la actividad del cerebro ha de entenderse neurofisiológicamente como la relación complementaria parte-todo. Laín tiene una visión holista de la actividad total del sistema nervioso, pese a que destaca el papel de ciertas zonas en determinadas actividades, siempre predomina la totalidad con sus complejas interrelaciones.

¿Qué pasa en el cerebro cuando somos conscientes de algo? ¿Qué es la conciencia humana? ¿Hay estados de conciencia diferentes en grado desde de los seres humanos según su cerebro? La **neurofisiología** destacó ante todo el papel de la sustancia reticular mesencefálica, pero no es tan focal ni tan sencillo. Laín nos remite a un texto de Crick en el que éste que se pregunta por el correlato en el cerebro de la

---

<sup>291</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 224.

conciencia. La respuesta es que en ese momento de investigación parece que principalmente (no exclusivamente) intervienen el neocórtex, el paleocórtex y el sistema del hipocampo, así como el cuerpo calloso que comunica los dos hemisferios cerebrales.

Laín no cree en exista un *locus* cerebral de la conciencia, ni de la libertad, sino que tiene una visión más holista, si bien es cierto, que como conocedor de la neurociencia en ese momento, ya considera ciertas áreas como relevantes para la ejecución de una función tan compleja, que necesita no sólo la interacción de diversas áreas cerebrales, si no las acciones del cuerpo entero, que además vas modulando esas interconexiones. En este sentido Laín, ya tiene una visión actual del ser humano desde la neurociencia. La teoría de la **neuroplasticidad**, implica además un *feed-back* a cualquier edad del sujeto, aunque es mucho mayor cuanto más inmaduro es el sujeto. Por ello, en sus libros de este periodo Laín habla siempre del cerebro y del cuerpo como un todo, desde un *monismo estructurista*.

Un ejemplo de este *holismo* de Laín y de la interacción entre nuestras prácticas y conductas y los cambios en las redes neuronales que nos hacen ser “conscientes” es el caso de los cambios cerebrales que conlleva la **meditación**. Uno de los más activos en los últimos años en este ámbito de estudio de la neurociencia ha sido Richard Davidson<sup>292</sup> de la Universidad de Wisconsin, en EEUU, que lleva desde el año 2000 estudiando en colaboración con el Dalai Lama los cerebros de los meditadores mediante técnicas de neuroimagen como la Resonancia Magnética y la Tomografía por emisión de

---

<sup>292</sup>Este mismo enero de 2015 en la revista Investigación y ciencia, publicaba un estudio acerca del tema titulado *En el cerebro del meditador, las nuevas técnicas de neuroimagen arrojan luz sobre los cambios cerebrales que producen las prácticas contemplativas*.  
<http://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/numero/460/en-el-cerebro-del-meditador-12725>

positrones. Para Davidson<sup>293</sup>, tanto la meditación como tocar un instrumento o hacer malabares conllevan cambios cerebrales en distintas áreas, es la neuroplasticidad de que hablamos más arriba. Los electroencefalogramas muestran mayor actividad de las ondas cerebrales theta<sup>294</sup> (mayor amplitud y menor frecuencia, entre 4 y 8 cps), que son las de sueño ligero, estados de calma profunda, de mayor imaginación, de soñar despiertos. La meditación mejora la capacidad de atención del sujeto, en el laboratorio de Winsconsin se observó que los meditadores veteranos mostraban mayor actividad en las regiones relacionadas con la atención y menos en las relacionadas con la ansiedad (corteza insular y amígdala)<sup>295</sup>.

Este es un breve cuadro<sup>296</sup> de las áreas modificadas en las personas que practican habitualmente técnicas de meditación budistas. Por otro lado, estas teorías neurocientíficas son la base de técnicas muy practicadas y comercializadas a través de libros, webs, grupos etc, desde lo que se llama *Mindfulness*<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> Mathieu, Ricard; Lutz ,Antoine; Davidson, Richard J.: “En el cerebro del meditador”, Investigación y Ciencia, nº 460, Enero, 2015, pág 18. En este artículo se analizan los beneficios cognitivos y emocionales de tres tipos de meditación: atención focalizada, mindfulness (o conciencia plena), la compasión.

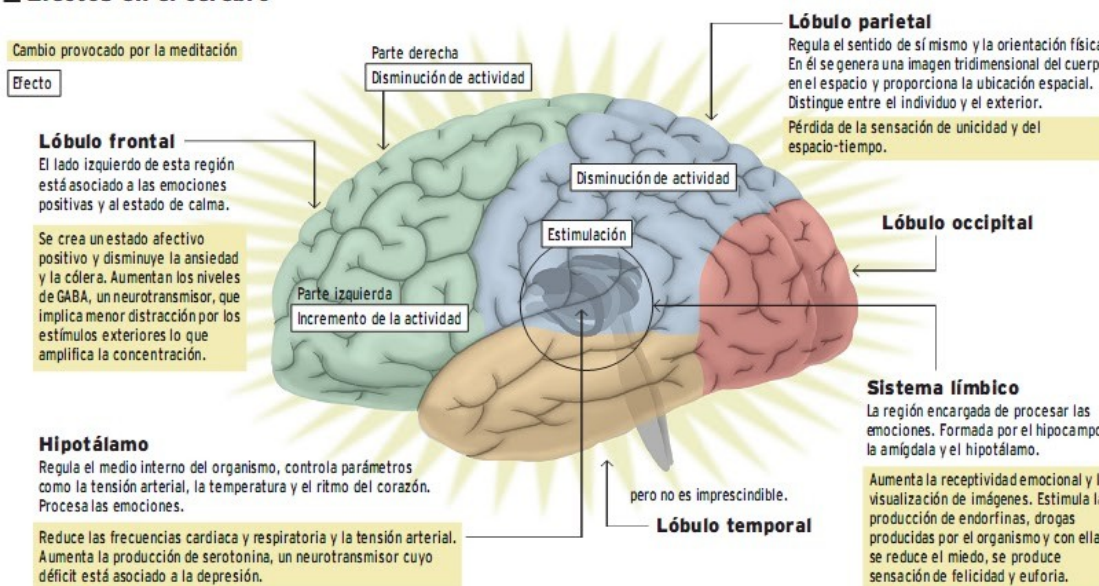
<sup>294</sup> Véase <http://comomeditar.org/ondas-cerebrales-y-neurociencia/>

<sup>295</sup> Mathieu, Ricard; Lutz ,Antoine; Davidson, Richard J.: “En el cerebro del meditador”, Investigación y Ciencia, nº 460, Enero, 2015, páginas 22 y 23.

<sup>296</sup> Extraído de <http://insayoga.com/wp-content/uploads/2014/06/cerebro.jpg>

<sup>297</sup> En un estudio titulado *Mindfulness-based psychotherapies: a review of conceptual foundations, empirical evidence and practical considerations* de la Australian and New Zealand Journal of Psychiatry, Volume 40, Issue 4, 2006 publicado en 2015 online se muestra la utilidad de estas técnicas para usos terapéuticos y para mejorar la personalidad, combinadas con el cognitivismo. Véase también <http://www.juanpedroperezpsicologo.com/mindfulness-beneficios-para-el-cerebro>. Donde el autor nos resume las áreas mejoradas por la plena conciencia: “volúmenes significativamente mayores en el hipocampo y en áreas dentro de la corteza órbita-frontal, el tálamo y el giro temporal inferior, regiones todas ellas conocidas como reguladoras de las emociones, atención, concentración y memoria”

## ■ Efectos en el cerebro



La conciencia humana puede definirse, para Laín, como un “darse cuenta” o “hacerse cargo” de la ocasional relación entre la persona y lo real, como percatación de la existencia de la realidad (del mundo y propia), siendo la conciencia humana uno de los modos esenciales de respuesta del cuerpo viviente a los estímulos. La conciencia es la actividad de la persona de tener conciencia de sí misma y del mundo; tal actividad puede ser vígil, referirse al mundo y sus contenidos o “al sí mismo” de sujeto o abrirlo a la numinosidad.

La actividad del cerebro que se da en la conciencia debe ser interpretada en sí misma como la realidad misma de la actividad psíquica que llamamos conciencia o como un instrumento que permite al alma tomar conciencia de sí y del mundo, o como un epifenómeno mental. Laín responde que lo que acontece en el cerebro cuando ejecuta actos conscientes es la conciencia. La actividad consciente del cerebro humano es la conciencia personal del ser humano y hace que el ser humano se percate de sí mismo, del mundo y de sus posibilidades. Esta posición de Laín, según su propia opinión, no

resuelve el enigma de la conciencia, pero al menos nos evita el desviarnos por pseudosoluciones como las del dualismo (Eccles) o las del mentalismo (Popper, Sperry).

### 5.6.2. Inteligencia<sup>298</sup>.

Para Laín, la inteligencia y la futurición pueden estudiarse conjuntamente, porque ambas son las que hacen posible la autorrealización de cualquier persona. Dicha autorrealización requiere tanto de una inteligencia que percibe su situación presente, como de la proyección en la realidad futura. El ser humano tiene un psiquismo integral y unitario, no tiene sentido diferenciar las clásicas tres facultades del alma (memoria, entendimiento y voluntad), porque en los actos psíquicos se manifiesta a la vez la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante (Zubiri), porque los actos psíquicos son actos vitales (vida como realidad radical en Ortega). Laín acepta la concepción de la inteligencia de Zubiri como “el más acabado estudio filosófico, no meramente psicológico, de lo que en sí misma es la actividad de la inteligencia humana: el acto intelectual como aprensión consciente de la realidad en tanto que realidad, y su constitución desde el hecho originario que Zubiri llama “impresión primordial de realidad”<sup>299</sup>. Lo que se propone Laín, una vez aceptada la posición de Zubiri, es entender qué pasa en el organismo del ser humano cuando ejercita su inteligencia. En este sentido, el primer problema al que se enfrenta es diferenciar entre la inteligencia animal (si en algún sentido la hubiere) y la inteligencia humana.

A juicio de Laín, el problema de la **inteligencia animal** es un problema semántico, depende de que entendamos por inteligencia animal. De este modo, si

---

<sup>298</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo y alma*, páginas 245-269.

<sup>299</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo y alma*, p. 246.



tomamos como definición de la inteligencia (definición 1) que consiste en la capacidad para modificar el medio o utilizarlo de un modo inédito hacia la satisfacción de una necesidad vital, entonces sí existe la inteligencia animal (por ejemplo, el pájaro *Sitta pusilla* que utiliza con el pico ramas a modo de palancas para alcanzar sus presas, o el chimpancé hambriento que empalma dos cañas para alcanzar la banana). Pero si tomamos una segunda definición de la inteligencia (definición 2) según la cual por inteligencia se entiende la capacidad para aprehender las cosas no sólo como *fuentes de estímulos*, sino como *cosas reales*, que son entes que “de suyo” tienen la propiedad de estimular (Zubiri), entonces sólo el ser humano posee este tipo de inteligencia fundada en esta peculiar relación, ya no con el medio (estímulos, instintos por sofisticados que sean), sino con el mundo.

Con todo, tanto Köhler como Ortega, insisten en la inteligencia de los chimpancés, porque en su opinión ciertas respuestas elaboradas (como empalmar cañas para obtener la banana o limpiar las patatas para conseguir que sean más sabrosas), no son acciones reflejas o instintivas, sino inteligentes, porque implican una percatación de las relaciones entre las cosas según una estructura que les da sentido. Laín en este punto de la discusión, llega a admitir que se pueda hablar de inteligencia animal, pero si y sólo si se admite que la inteligencia humana es *cualitativa y esencialmente* distinta de la inteligencia animal. Para justificar su posición, Laín estudia las situaciones en las que el animal modifica su medio (la huida o la adaptación al medio no presentan interés para hablar de inteligencia animal), porque suponen invención.

Podemos llamar inteligencia a la capacidad inventiva del chimpancé, pero la inteligencia humana es cualitativa y esencialmente distinta de ella. Laín señala dos diferencias claras y fundamentales. La primera diferencia es que el ser humano ha

conseguido inventar soluciones ante todos los posibles cambios del medio y las posibles situaciones perceptivas, el ser humano es panecológico, sobrevive desde su inteligencia inventiva ante casi cualquier medio. La segunda diferencia es que la capacidad inventiva del animal es situacional, porque sigue el esquema estímulo-respuesta. Laín cita a Zubiri, que comenta el caso del chimpancé que amontona cajas para alcanzar el plátano, pero no las amontona cuando no hay plátano. Mientras que inventos tan rudimentarios como la talla de piedras, las puntas de flecha, son suprasituacionales. El chimpancé inventa algo para salir del paso en una determinada situación, el ser humano inventa algo en previsión de situaciones futuras muy distintas, su invento es versátil y en este sentido es proyectivo y técnico. La tercera diferencia es el destino transindividual del objeto inventado se da por enseñanza en el ser humano, mientras que en el animal a la suma acontece por imitación. En mi opinión, Laín da suficientes razones en este sentido para poder hablar de inteligencia animal, pero admitiendo que la inteligencia humana es cualitativa y esencialmente distinta. Por otro lado, el animal, incluso los chimpancés adiestrados (el matrimonio Gardner adiestro a Washoe y Premack a Sarah) que consiguen cierta comunicación gestual, no consiguen ni preguntar ni simbolizar, se mueven sólo en los signos, señales que no pueden significar nada más que el objeto que los suscitó. El ser humano es un animal simbólico (Cassirer), porque “la hiperformalización inherente a la capacidad perceptiva y responsiva del cerebro humano exige, no sólo permite, que la realidad de sus engramas sea pudiendo ser cosas muy distintas en la vida del sujeto que percibe y responde”<sup>300</sup>.

Laín se remite a Gardner<sup>301</sup> para el estudio de las **inteligencias múltiples**. Este autor diferencia distintos tipos de inteligencia: lingüística, musical, lógico-matemática,

---

<sup>300</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 255.

<sup>301</sup> Gardner, H. *Frames of Mind. The Theory of multiple Intelligences* (1983).

espacial, someto-kinestésica y las inteligencias personales. Laín extrae dos conclusiones de la lectura de la obra de Gardner: a. Los distintos modos de realizarse la inteligencia humana pertenecen a la naturaleza humana, de modo que todos las poseemos, aunque en grados distintos; b. En el desarrollo de cada particular inteligencia se aúnan tres factores: dotes individuales (neurobiología), cultura y educación. Laín está de acuerdo con el estudio de las inteligencias múltiples de Gardner, pero en su opinión es posible encontrar algo básico y común a esas inteligencias múltiples, una concepción de “la” inteligencia.

La conciencia, como vimos más arriba, es la percatación de lo real en tanto que real (mientras que la conciencia animal es percatación de estímulos emitidos por el medio). La inteligencia, tras esa percatación, consiste en hacernos saber mediante conceptos y fictos *lo que son* los entes reales de que somos conscientes y en ofrecernos esquemas de acción para utilizarlos. La función de la inteligencia es conocer y saber hacer, entender lo real y dominarlo, ponerlo a nuestro servicio. Laín distingue cuatro momentos en la intelección: a. Impresión primordial de la realidad; b. El concepto es la abstracción de las notas del precepto que consideramos esenciales; c. Mientras que la utilización simbolizante de ciertas notas del precepto nos da los fictos (por ejemplo, los personajes literarios o las metáforas poéticas); d. La invención de proyectos para la vida futura o para la transformación técnica del mundo. En conclusión, citando a Laín: “Mediante su inteligencia, el hombre penetra pensativa y cognoscitivamente en el enigma de lo real, abstrae y formula conceptos, crea fictos, concibe proyectos para sí mismo y para los demás, fabrica artefactos para el dominio de la naturaleza, para la destrucción de ella o simplemente para su diversión”<sup>302</sup>.

---

<sup>302</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 261.

Laín se pregunta qué es lo que pasa en el ser humano para que todo esto que hace la inteligencia sea posible. Laín se remite al último Zubiri que concebía que la psique era mortal, de ello concluye que si la psique es mortal debe ser una estructura material configurada que con la muerte se descompone, en este sentido para Laín no hay un alma o una psique inmaterial detrás de la inteligencia, sino que es el cerebro el responsable de la inteligencia. Por ello, dice que su posición coincide con la vigente entre los neurobiólogos actuales (estudia la posición de Benson) y la psicología cognitiva (se centra en A. Rivièrè). La conclusión de Laín es que el hecho de que el psiquismo humano se corresponda con la actividad de cerebro es un enigma asintóticamente cognoscible, es decir, nunca se conocerá con plenitud, pese a que la ciencia irá conociendo cada vez con mayor precisión la insondable realidad de ese enigma. En ese enigma, Laín aporta su visión de la inteligencia como una propiedad sistemática y nueva del dinamismo estructurado que es el ser humano.

## **5.7. El avance hacia el futuro: libertad como momento estructural del proyecto.**

### **5.7.1. Estructura del proyecto.**

El animal se anticipa instintivamente a las situaciones, es la prolepsis animal (por ejemplo, el gato que cae a cuatro patas), pero el ser humano tiene una respuesta biológica peculiar ante el mundo (ya no ante el medio) que es el proyecto como anticipación consciente y personal. Laín cita a Marías que califica al ser humano en este sentido de *futurizo*. Laín se pregunta por la estructura del proyecto. Lo cierto es que al ser humano le acontecen sucesos no proyectados, Laín pone el ejemplo de resbalar por el

helo. Proyecto sólo se da en la actividad psíquica y orgánica de un ser humano cuando realiza su vida proponiéndose como una meta personal y moviéndose activamente hacia ella. El tema del proyecto lo han pensado muchos filósofos del siglo XX, Laín destaca a Dilthey, Ortega, Heidegger, Zubiri, Marías, pero ¿cuál es la visión antropológica del proyecto por parte de Laín Entralgo? En la concepción y ejecución del proyecto distingue Laín siete momentos:

#### **5.7.1.1. El deseo.**

El deseo es como el punto de arranque del proyecto, el momento impulsivo. El ser humano manifiesta su condición protensiva (tensión hacia algo) y pretensiva (pretensión de alcanzar y ser algo) en un primer momento como impulso o deseo, sea cual sea el contenido de ese deseo. El deseo del ser humano nace y depende en gran medida del contexto social y las posibilidades que su entorno le ofrece.

#### **5.7.1.2. La idea de sí mismo.**

Todos tenemos una idea de nosotros mismo, certera o erróneamente todos tenemos una idea de nosotros mismos, de las posibilidades de nuestro organismo, de nuestros talentos, de nuestra personal capacidad para realizar como posible lo que nos proponemos.

### **5.7.1.3. La idea del mundo en que se existe.**

La idea del mundo en el que se vive sea certera o errónea condiciona tanto el surgimiento del deseo como la forja del proyecto futuro que intenta realizarse en ese mundo y en ese contexto concreto. De este modo, la idea del mundo que uno tengo condiciona los proyectos que pueda proponerse realizar.

### **5.7.1.4. La imaginación.**

La imaginación, para nuestro autor, es siempre fruto de la invención de un *ficto*. El proyecto requiere de la imaginación de “lo que puede ser”, algo que en el presente no es (luego un *ficto*) pero que desde la imaginación lo pensamos como algo posible. Me permito remitirme aquí al planteamiento de Zubiri en *Sobre el hombre* cuando estudia al ser humano como realidad moral y remite precisamente al papel de la imaginación. El ser humano no tiene una respuesta dada e inmediata al medio, no tiene unas *ferencias* o instintos que lo determinen en la acción, por ello tiene que *habérselas con lo real* imaginando soluciones desde las posibilidades (que son fictos) ante las distintas situaciones. En conclusión, nadie puede realizar un proyecto sin imaginación, primero debe imaginar la meta del proyecto, luego tendrá que imaginar los caminos que le conducen a dicha meta y deberá ante posibles obstáculos imaginar soluciones. Sin imaginación no hay proyecto.

### 5.7.1.5. La libertad.

La libertad es el objeto de estudio de nuestra investigación. Lo cierto es que nos hemos detenido en realizar el recorrido total antropológico de Laín precisamente para entender la libertad ubicada en el ser humano, en este sentido era importante trazar una imagen cabal de lo que es la conciencia, la inteligencia, el cerebro, la vida humana y los distintos momentos antropológicos que hemos analizado de la mano de Laín.

La imaginación de un proyecto requiere de los cuatro sentidos en que humanamente, a juicio de Laín, puede ser ejecutada la libertad: la elección, la abstención, la perseveración y la creación. Tradicionalmente tendemos a situar la libertad en la capacidad de **elección**. El ser humano en este sentido es libre eligiendo entre los medios que pueden conducirle a un fin determinado, a la realización de un proyecto. Me permito añadir aquí que ya para Aristóteles la libertad no estaba en la elección, sino que el momento moral fundamental según su *Ética a Nicómaco* era justo antes de la elección, es decir en la deliberación. La calidad de una elección depende del tipo de deliberación que le precede, incluso decidir sin deliberar en absoluto manifiesta un grado muy bajo de libertad. Con todo, queda claro que la elección sería un momento de la libertad.

Laín destaca no sólo la elección de los medios para realizar un proyecto, sino tan importante como la elección sería la **abstención**, que es la contrapartida de la elección. Cuando elegimos eliminamos de un plumazo otra serie de posibles caminos. Abstenerse de hacer algo, es también una manifestación de la libertad. Laín cita en este sentido a Scheler que consideraba como nota esencial del ser humano la capacidad para decir que

no. A menudo, el acto libre consiste también en la **perseveración** en lo que se quiere, en la realización del proyecto superando obstáculos y adversidades. El cuarto y último momento de la libertad que destaca Laín es el de la **creación**. La creación es el acto supremo de la inteligencia y de la libertad. Para Laín, frente a Scheler, más que la capacidad de decir “no”, la capacidad de crear es la nota específica de la naturaleza humana. Me permito aclarar este punto remitiéndome a Zubiri, el animal tiene las respuestas al medio dadas de antemano instintivamente, tiene *ferencias* que lo conducen, mientras que el ser humano ha de crear respuesta ya no al medio sino al mundo, en este sentido hablaba Zubiri de *preferencias*. Laín relaciona la creación con la creación de símbolos, enlazando con la posición de Pribram y Cassirer acerca del ser humano como animal simbólico. La creación como grado supremo de la libertad, para Laín, es la que entra en juego en la concepción y la ejecución de proyectos de vida.

#### **5.7.1.6. El esfuerzo.**

Desde la concepción a la realización el proyecto requiere esfuerzo. Laín cita a Maine de Biran que afirma que el primer hecho de la conciencia es el esfuerzo, que relaciona con la voluntad.

#### **5.7.1.7. La inconclusión.**

La inconclusión puede tomarse en un doble sentido, el ser humano inconcluso, abierto a la realidad, como explicabas más arriba de la mano de Zubiri, tiene que libremente proyectarse y elegir entre las posibilidades de realización que se le ofrecen. De otra parte, la inconclusión es algo propio del ser humano y de todos sus proyectos,



porque el ser humano tras un proyecto siempre necesita otro proyecto, podemos decir que no terminan nunca de proyectarse. Incluso cuando finaliza un proyecto, a juicio de Laín, ni el proyecto que más satisfactoriamente ha realizado, queda inconcluso. El ser humano, en un último sentido es un ser inconcluso por su propia historicidad y porque por la evolución del cosmos, el ser humano es un dinamismo transitoriamente congelado<sup>303</sup>, que no se sabe hacia que otro tipo de dinamismo puede evolucionar.

#### 5.7.1.8. La realidad del proyectante.

Laín rechaza, como ya vimos más arriba, que el sujeto de los proyectos sea el alma espiritual o la mente. En su opinión, el ser humano es capaz de proyectar gracias su cuerpo coordinado por el cerebro. La capacidad para proyectar y para ser libres se la debemos a nuestro cerebro. Laín coincide en esto con la inmensa mayoría de pensadores y científicos actuales. Laín se pregunta qué es lo que pasa en el cuerpo viviente del ser humano, especialmente en su cerebro, cuando forja y realiza un proyecto. Su respuesta se basa en la neuropatología y la neurología, se remite en este sentido a J. Peña Casanova y Farré Pons, para exponer sintéticamente los datos más relevantes acerca de las funciones del cerebro para posibilitar que el ser humano sea capaz de proyectos.

En opinión de Laín, no hay una única área responsable de la capacidad para proyectar o, en otras palabras, no hay un único centro cerebral de la libertad. Por otra parte, los datos de la neuropatología y de la neurofisiología apunta a un región especialmente relevante: el **lóbulo frontal**. Los pacientes con lesiones en el lóbulo

---

<sup>303</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 196. “Los entes del cosmos son dinamisismos diversa y transitoriamente congelados”

frontal<sup>304</sup> presentan una sintomatología que les hace incapaces de proyectar y ejercer de manera programada su libertad. Estos pacientes con lesión en el lóbulo frontal presentan falta de coordinación de movimientos, alteraciones en la atención y la memoria a corto plazo, trastornos en la afectividad (frecuentemente se da indiferencia afectiva cercana a la depresión, en menos casos se da desinhibición de los actos instintivos llegando hasta actuaciones cercanas a la euforia), presentan resultados normales en los tests de inteligencia, pero sus resultados son anormales en todo test que implique una actitud frente al futuro o un planeamiento, pues el paciente es incapaz de pensar en el futuro y tomar decisiones adecuadas.

El paciente vive anclado en el presente inmediato y es ciego para el futuro y para crear y realizar cualquier proyecto. Además del indudable papel del lóbulo frontal en la proyección, parece innegable la importancia de la comunicación entre los hemisferios cerebrales, porque cada hemisferio tiene un proyecto de vida diferente, la persona no comisecturizada traza su proyecto de futuro desde la común y armoniosa actividad imaginativa de ambos hemisferios.

#### **5.7.1.9. Neurofisiología del proyecto.**

A diferencia de la prolepsis animal, el ser humano es un ser proyectivo y, como hemos visto, todo proyecto implica imaginación y libertad: enfrentarse al pasado, desde él construir posibilidades futuras, imaginar posibilidades nuevas desde la creación personal. El proyecto es posible no por el alma o la mente, sino que es el cuerpo, gracias

---

<sup>304</sup> Es un síndrome que comienza a ser conocido con el caso de Phineas Gage, comentado en esta tesis. En el presente son pocos los casos en lo que se habla de curación, en ocasiones hay mejorías, pero considerada una lesión grave que afecta a la personalidad y a la libertad. Véase *Disfunción ejecutiva: sintomatología que acompaña a la lesión o disfunción del lóbulo frontal*. Bausela Herreras, Esperanza y Santos Cela, J.L. Publicado en Avances en salud relacional, ISSN-e 1579-3516, Vol. 5, N° 2, 2006.

a la acción del cerebro y ante todo del lóbulo frontal, el que posibilita el proyecto. Laín cita en este sentido a Unamuno: “Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente”.

El ser humano es capaz de imaginar posibilidades y esto es lo que lo abre a la libertad frente a la conducta instintiva del animal, porque le hace tener que pre-ferir, como decía Zubiri. Es capaz de imaginar gracias a la hiperformalización propia de su cerebro que le permite transformar lo que percibe (perceptos<sup>305</sup>) y los signos en símbolos y fictos, abriéndose al campo de las cosas sentido y de las posibilidades. Todo el cerebro interviene en ello, de manera especial los lóbulos frontales. El ser humano es libre porque se pone a si mismo los antecedentes desde los que se construye libremente y es libre a la fuerza (tiene necesariamente que hacerse su justeza al medio, pues no le viene dada como al animal, por decirlo con Zubiri). Ante una situación, la imaginación puede pensar infinitas posibilidades, la libertad frente a la ilimitada capacidad para imaginar es limitada, somos condicionadamente libres, porque tenemos que escoger la posibilidad que consideremos más posibilitante y además no escogemos la mayoría de antecedentes de la situación. La libertad es también progresión, desde la infancia a la madurez, el ser humano ve como crece su ámbito real de libertad.

Los animales no son seres morales, porque se mueven por *ferencias* y tienen las respuestas al medio dadas de antemano, mientras que el ser humano tiene que imaginar posibilidades y escoger unas sobre otras, en este sentido, es **responsable** y es un ser moral. El proyecto como libre operación proyectiva hunde sus raíces en el pasado (“retroalimentación” en experiencias pasadas) y tiende a posibilidades futuras

---

<sup>305</sup> Cuando percibimos un ente individual esto da lugar a un conocimiento de lo real según el “esto”, por ejemplo “esto es tal cosa”, “esto es un perro”, Laín lo denomina *percepto*. Y cuando se trata de conocer no según el “esto” que hemos percibido y nombrado, sino según el “qué” del espécimen individual de una especie estamos refiriéndonos al *concepto*.

(“anteroalimentación”). Por la vinculación del proyecto con el pasado y el futuro, los pacientes con lesiones frontales graves son incapaces de arrepentimiento y padecen lo que Laín llama “agnosia de la posibilidad”, son incapaces de pensar, plantear y proyectarse en el futuro. Evolutivamente la capacidad para el proyecto y la libertad es específica del ser humano y se ha dado gracias a la telencefalización y el desarrollo del lóbulo frontal.

En conclusión, Laín afirma que el cerebro no es un *instrumento* (de otra instancia superior sea el alma o la mente) del modo humano de avanzar hacia el futuro y proyectarse, sino que es el agente, en el sentido en que el ser humano proyecta y realiza su vida *en y con* su cerebro, gracias a la novedad y especificidad de su estructura en la evolución del cosmos. Para Laín somos nuestro cerebro, por eso propone el experimento mental de trasplantar el cerebro de una persona A al de una persona B, en su opinión con el cerebro se llevaría todo lo que como persona había sido la persona A. Laín compara el salto de la estructura de los homínidos a la estructura humana con el salto de las estructuras minerales a las estructuras vivientes.

Con el ser humano surge en nuestro planeta una nueva manera de enfrentarse con el mundo (ya no sólo medio estimulante) y con uno mismo desde una conducta regida por la inteligencia, la imaginación y la libertad. Por otro lado, con el ser humano ha surgido la conciencia de la propia limitación y finitud y con ella la apertura a lo trascendente<sup>306</sup>.

## **5.8. La heterocomprensión y el cerebro femenino.**

---

<sup>306</sup> Laín dedicará el Epílogo de *CAP*, precisamente a esa apertura a lo trascendente que, para nuestro autor, abre el campo de las creencias últimas que en nuestro autor eran cristianas.

Por otra parte, la heterocompresión consiste en una comprensión de la conducta del otro no meramente externalista, como la propuesta por los conductistas, sino una comprensión basada en la transposición del yo al tú, pensar que el otro es como yo y a la vez es el mismo como yo soy yo mismo, pudiendo afirmar de él todas las notas de autopercepción que afirmo de mi mismo. La relación interpersonal se basa en la transposición (“meterse en la piel del otro”), la revivencia y la recreación (coejecutar la vivencia del otro). Laín habla de ello en relación con la expresión “creo en ti”<sup>307</sup>.

Aquí en la heterocompresión, vamos a permitirnos actualizar el planteamiento laíniano desde las aportaciones de la Neurociencia en cuanto a la diferencia entre cerebro femenino y masculino. Parece que el cerebro femenino está configurado para reconocer mejor los rostros y la expresión sentimental de estos. Las mujeres son más rápidas y reconocen un abanico más amplio de expresiones faciales asociadas a distintos estados de ánimo<sup>308</sup>. De entrada, debemos retomar el tema de la neuroplasticidad y vincularlo con la evolución humana. Hay que recordar que las redes neuronales humanas se reconfiguran bidireccionalmente, hay un *feedback* entre las acciones y conductas y esto nos lleva a una configuración distinta entre el cerebro masculino y el femenino. Hemos de pensar que esta interacción no es sólo en el periodo de una vida, sino de toda la historia de la evolución humana, de modo que el hecho de que el varón tenga tareas como cazar y traer comida, llevará a un cerebro mejor en la visión cilíndrica, el ubicación espacial, visión de túnel más precisa, en la identificación de figuras en movimiento, rotación, sus niveles de testosterona serán lo suficientemente

---

<sup>307</sup> **IH.** p. 55.

<sup>308</sup> Remito a este artículo online, que tiene muchas aportaciones acerca de la diferencia cerebral en lo visual y la identificación de emociones entre hombres y mujeres.  
<http://terapiaonline.co/2010/09/09/diferencias-hombre-mujer-las-diferencias-en-la-percepcion-sensorial-y-sus-consecuencias-comportamentales/>. *Diferencias hombre-mujer. Las diferencias en la percepción sensorial y sus consecuencias comportamentales*, Por Allan y Barbara Pease, 2010.

elevados para que su configuración corporal aguante la caza con el esfuerzo físico que conlleva, así como la agresividad necesaria para matar animales. La mujer por su parte, adaptada al espacio cueva-hogar, tendrá una mejor visión periférica, una peor ubicación espacial y habilidades rotativas abstractas de objetos, pero su vez, dado que su función es recolectar alimentos cercanos al hogar y cuidar a los miembros más débiles del grupo, sus propios hijos, ancianos etc, por ello, su visión de identificación de estados de ánimo por rostros será mucho más certera. Puede que alguien a estas alturas piense que no es real ese *feedback* entre lo corporal-cerebral y la conducta. Piensen estos escépticos en el siguiente ejemplo: incluso se ha demostrado que la menstruación femenina, lo más biológico que podemos pensar, depende de los ciclos lunares, no por razones biológicas, sino sociales y evolutivas: las mujeres solían tener la menstruación (que es el estado menos fértil del ciclo) coincidiendo con la luna llena, que es mejor para que los hombres puedan cazar de noche.

Como explican los autores citados, Allan y Barbara Peace, el cerebro femenino identifica los rostros del bebé de manera mucho más certera, esto se demostró en una investigación del año 1978: “En 1978 llevamos a cabo un experimento para un programa de televisión que destacó la capacidad de las mujeres para descifrar las señales corporales que hacían los bebés. En el departamento de maternidad de un hospital, proyectamos una selección de cortos de diez segundos de duración de bebés llorando y les pedimos a las madres que viesen los vídeos sin sonido para que sólo pudiesen examinar la información visual. La mayoría detectaron con rapidez una amplia gama de sensaciones que iban desde el hambre y el dolor por gases y cansancio. Cuando realizamos la misma prueba con los padres, el número de aciertos fue lamentable. Menos del 10% de los padres supieron reconocer más de dos sensaciones e, incluso los que acertaron, parecían decir las respuestas al azar. Muchos padres anunciaban de forma

triunfal, «lo que le pasa al bebé es que quiere ir con su madre». Los hombres tampoco quedaron en buen lugar cuando se trataba de reconocer el llanto de los bebés. Decidimos realizar la prueba también con los abuelos para asegurarnos de que el factor edad no influía en los resultados. Los aciertos de la mayoría de las abuelas se situaban entre el 50 y el 70 por ciento mientras que muchos de los abuelos ni siquiera sabían reconocer a sus nietos”.

Brizendine en su obra *Cerebro femenino*, deja claro estas diferencias en las distintas estructuras cerebrales<sup>309</sup> (Córtex cingulado anterior del lóbulo frontal, Córtex prefrontal, Ínsula, Hipotálamo, Amígdala, Glandula Pituitaria e Hipocampo) así como la importancia de la diferencia hormonal entre ambos cerebros. Son las hormonas en el adolescente lo que nos lleva a feminizar o masculinizar nuestras ya de por sí diferentes estructuras cerebrales. El varón, tendrá una lluvia de testosterona, lo cual provocará una adolescencia<sup>310</sup> difícil, rebelde... pues al aumentar la testosterona, no sólo aumenta el vello facial y corporal, si no también la violencia, la fuerza física, el desarrollo muscular... Con todo, el varón tiene la ventaja de que ese cambio en poco tiempo, tal vez un par de años, se estabiliza y la hormona permanecerá en cantidades constantes en su sangre, en su cerebro.

Mientras que la mujer, por la menstruación, vivirá en un vaivén hormonal mensual, con los cambios de ánimo que esto conlleva. Brizendine, destaca la necesidad comunicativa, el deseo de agradar a los otros (parece que en todas las culturas, las mujeres buscan decorar su cuerpo para atraer al varón y también para sentirse atractiva,

---

<sup>309</sup>Brizendine, Louane; *El cerebro femenino*, RBA, Barcelona, 2014, (2006 1ª de), p. 13.

<sup>310</sup>Brizendine, Louane, *opus cit*, p. 60, capítulo dos: “El cerebro de la adolescente”. En la página 69, afirma “Las aportaciones testiculares de testosterona inundan los cerebros de los chicos. Ya hemos expuesto que la testosterona hace disminuir la conversación y el interés por el trato social, excepto cuando implica deportes o seguimiento sexual”.

es algo cerebral no sólo cultural), el miedo al conflicto y la competitividad sustituido por una mejor cooperación dadas sus habilidades comunicativas, las subidas de progesterona por la menstruación le darán irritabilidad (en el peor de los casos otros síntomas del llamado S.P.M, Síndrome Premenstrual, o también DDPM, Desorden disfórico premenstrual), pero al volver a subir los estrógenos su estado de ánimo se estabiliza, pese a que la menstruación lleva a cierta tristeza y necesidad de subir la serotonina cerebral (de ahí la necesidad de dulce, chocolate etc). Briezene, señala también una mayor tendencia a la Depresión<sup>311</sup>, en la adolescente por la posible obsesión por gustar, por el cuerpo y esas hormonas en cambio constante, que a los 15 años aún no han estabilizado el cerebro femenino.

### **5.8.1. Introducción: ¿Por qué son relevantes las diferencias cerebrales en hombres y mujeres?**

A primera vista, la mayoría de personas, a mi modo de ver, tiende a tener acerca de este tema un prejuicio de especie que le nubla las verdaderas diferencias. Tendemos a pensar que somos psicológica o socialmente muy diferentes, también físicamente, pero tendemos a obviar las diferencias cerebrales. Es comprensible que tengamos la idea de que al pertenecer tanto hombres como mujeres a la misma especie, nuestro cerebro será igual, a lo sumo algo más pequeño como el resto del cuerpo, pero su estructuración y dinámica idéntica. Pues bien, los últimos avances en Neuroimagen desmienten esta idea. Detrás de esas diferencias psicológicas y de habilidades sociales, de roles, de vocación profesional, hay una base cerebral que está condicionando dichas diferencias.

---

<sup>311</sup> En la mujer adulta es obvio que esta mayor tendencia responde a ese baile hormonal, a las nuevas situaciones que demandan socialmente a la mujer trabajar y rendir como un varón y cuidar a los hijos como una mujer que hace sólo un par de generaciones se dedicaba exclusivamente a ello.



Los roles de género exigen que los hombres se adapten mejor a carreras como la Informática, la Tecnología, las Ingenierías, las Ciencias, mientras que a la mujer a lo largo de los años se le ha asignado un rol más pasivo dentro de la sociedad y en la mayoría de culturas más vinculado al cuidado de los otros (pequeños y mayores); dicho rol las hace preferir carreras como Magisterio, Enfermería y Psicología, entre otras. Hombres y mujeres difieren entre sí en su conducta en sus ideas acerca de esas conductas, en su cosmovisión, en su manera de ordenar el mundo, de tratar a los otros, de hablar, de discutir, de socializar. Pero no sólo se trata de cuestiones de género anteriormente mencionadas y que son puro convencionalismo; sino que también hay ciertas diferencias que van más allá del aspecto físico. Se trata de la estructura cerebral.

#### **5.8.2. Cerebro masculino.**

La ciencia ha demostrado que el cerebro masculino difiere del de la mujer, sobre todo en lo referente al tamaño; el cerebro de los hombres es más grande que el de las mujeres. Aunque las razones de este fenómeno aún son desconocidas, se suele atribuir al hecho de que los hombres suelen ser físicamente más grandes que las mujeres. Por lo tanto, es lógico que esta característica también se refleje en el tamaño del cerebro. El cerebro de un hombre pesa 1325 gramos aproximadamente, mientras que el de una mujer pesa 1144 gramos. Es una diferencia muy significativa, este tipo de diferencias evolutivamente se daban cuando se habla de saltos en la hominización de la especie. Puedo llevar al prejuicio sin fundamento de que el varón tiene un Coeficiente Intelectual más alto por ello. Las pruebas científicas lo desmienten. La diferencia cuantitativa en favor del varón es compensada, por decirlo de algún modo, por el cerebro más pequeño, pero también más interconectado, con más materia gris, muy eficiente de la mujer.

Además, en los hombres predomina el uso del hemisferio izquierdo (lo cual no significa que no usen el derecho también). El hemisferio izquierdo se relaciona al pensamiento lógico y racional, mientras que el hemisferio derecho generalmente se asocia a las emociones y a la creatividad. Ese predominio no es compensado por la interconexión entre ambos hemisferios, pues el cuerpo caloso es más débil que el femenino. De ahí esa capacidad mayor para la abstracción y las carreras del ámbito de la Ingeniería, basadas más en las matemáticas o en lenguajes espaciales o informáticos y no en un lenguaje comunicativo verbal. Es un cerebro además más preparado para ubicarse rápido en el espacio, para orientarse y no perderse (tal vez por una razón evolutiva, pues en el hombre primitivo una pérdida en la búsqueda propia de la caza suponía no comer ese día).

En las mujeres, tanto el hemisferio derecho como el izquierdo son iguales en tamaño y función. Esto podría explicar el porqué las mujeres parecen ser más emocionales que los hombres. A pesar de todo, esto no tiene ningún impacto sobre la inteligencia general. Entre hombres y mujeres no se han mostrado diferencias significativas en cuanto a los niveles de IQ (Cociente o Coeficiente Intelectual), excepto por el hecho de que los hombres parecen sobresalir en matemáticas; presumiblemente debido a su mayor razonamiento lógico (por razones antes mencionadas), mientras que las mujeres tienden a destacar más en el aprendizaje de idiomas, debido al uso eficaz de las capacidades cognitivas que proporciona el hemisferio derecho.

### 5.8.3. Cerebro femenino y vocación profesional: Datos estadísticos de carreras escogidas por hombres y mujeres en la Universidad de Valencia.

En España sí que hay un estudio del Ministerio con datos muy generales de 2013/14 (**Datos y Cifras**). En Valencia está el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer que pertenece a la Universidad de Valencia. Existe un Grado en Estudios de Género. Tiene una publicación de 2008 en las IV Jornadas sobre Estudios de la mujer y de género en las Universidades Valencianas, celebradas en la Universidad Miguel Hernández. La Universidad de Alicante también tiene un Centro de Estudios sobre la Mujer. En la Politécnica está el programa “Valentina” que colabora la Universidad Miguel Hernández con estudios y básicamente promocionando por los institutos de secundaria la figura de la ingeniera, porque la presencia de la mujer en las ingenierías está sobre el 28% en la Comunidad Valenciana. No estudian aspecto cerebrales que justifiquen esta situación, sólo consideran relevante lo psicológico, social, cultural etc.

En **Valencia** hay dos estudios relevantes: uno recorre el acceso de las mujeres a la Universidad de 1910 a 1960 (Dolores Sánchez Durá y Vicenta Verdugo Martí) es de 2011 y otro estudio relevante para nuestro tema de aplicación que un estudio, titulado “Mujeres y Hombres en la Universidad de Valencia” por dos autoras del Departamento de Sociología y Antropología Social: Rosario Fernández-Corado González y M<sup>a</sup> Eugenia González Sanjuán. Estudia la estadística de presencia de mujeres en grado, postgrado, P.D.I y P.A.S centrado en 2007-2008.

En este estudio, las autoras hacen un recorrido histórico de las mujeres universitarias, que en el año 1994 son mayoría universitaria. Recorre la historia desde la

primera matrícula en 1912, en los años 20, presencia femenina anecdótica, en los años 30 anecdótica pero el 28% en Filosofía y Letras son mujeres.

- En los años 1945/46 más presencia de la mujer, pero minoritaria, pero en Filosofía y letras ya son el 49,4%.
- En el año 1955/56 las mujeres ya son 18,5 %
- En el año 1965/66 las mujeres son 26%
- En el año 1981/82 las mujeres son 44 %
- En el año **1983/84 las mujeres ya son un 50 %**
- **Desde el año 91 al presente han rondado por arriba siempre el 60%**

**En cuanto a la distribución de los estudios** se centran en el año 2007/8 en los distintos grados y máster, tras estudiar con gráficas todos los grados y máster, concluyen en la página 26 que los grados más **“feminizados”** (+ del 80 % de matrícula) son:

- Dip. Nutrición
- Dip. **Enfermería**
- Dip. Logopedia.
- Dip. Trabajo Social.
- Dip. **Educación Infantil.**
- Dip. Audición y Lenguaje.
- Dip. Educación Especial.
- Lic. **Psicopedagogía.**

Bastante “feminizados” (entre 80 y 60 % son mujeres) entre otras:

- **Lic Psicología**
- Lic. Medicina
- Lic. Farmacia
- Lic. Biología
- Lic. Derecho
- Lic. Periodismo

Los grados “**masculinizados**” (+ 80 %) son:

(no han estudiado la Ingeniería de Caminos y Puertos)

- Lic. Ingeniería Electrónica
- Lic. Ingeniería Telemática
- **Lic. Ingeniería Informática**
- **Dip. Ing. Sistemas Electrónicos**
- Dip. Ing. Telecomunicaciones y Telemática
- Lic. Física
- Lic. Geografía
- **Lic. CC. Actividad Física y Deporte**

Las autoras continúan el estudio sociológico de distribución pero ya en el P.D.I y P.A.S. lo que ya no es relevante para nuestra Parte Aplicada. Estos datos nos hacen corroborar que hay una inclinación femenina hacia carreras más vinculadas al clásico

rol de cuidado atribuido a la mujer, pero que responde también (esa la hipótesis de trabajo) a un cerebro femenino más “hábil” o “capacitado” para sentir atracción hacia esas carreras y también para tener además de actitudes mejores, más aptitudes.

En cuanto a la relación entre cerebro femenino y estudios universitarios hay en España un artículo de 2008 del Profesor Antonio Moreno Rodríguez del IES Ciudad de Arjona (Jaén) y Gema María Fonseca Morales del IES Benjamin Rúa de Móstoles (Madrid). Es un artículo muy corto, que no da ninguna estadística concreta y sigue literalmente el planteamiento del clásico de Louann Brizendine, *El cerebro Femenino*, del año 2006 por RBA. Hay otro estudio en la Web pero no relaciona el tema con el cerebro, sólo cita el estudio REFLEX (Flexible Professional in the Knowledge Society), que recoge datos estadísticos europeos de 14 países incluido España. Hay un 80 % de mujeres en Educación (suele ser Magisterio la carrera que más desequilibra los gráficos), detrás viene el área de la Salud (por Enfermería principalmente) y los más masculinizados son las Ingenierías y la Arquitectura y Matemáticas. El estudio correlaciona las carreras con las egresadas que efectivamente trabajan o de profesoras o en ámbito sanitario. Cita y enlaza con un estudio que se pregunta si esto es así porque las mujeres están más dotadas y menos para ciertas áreas o es algo social y cultural.

El estudio al que remite es de **Giovanni Peri y Massimo Anelli**<sup>312</sup>, es un informe en lo que responde a ello en los capítulos 4 y 5 con una base de datos de 30.000 estudiantes que salen de las 13 escuelas públicas de Bachiller (Liceo Clásico y Liceo Científico) y siguen tanto las carreras por las que optaron como las notas medias obtenidas desde 1985 hasta 2005. Concluyen que no es una cuestión de habilidades,

---

<sup>312</sup> Peri, Giovanni; Anelli, Massimo; "[The Long Run Effects of High-School Class Gender Composition](#)" NBER Working Paper No. 18744 Issued in January 2013.

sino de “gustos” y de que esas profesiones les permiten sentirse mejor con un trabajo (por ejemplo, siendo profesoras o maestras o siendo personal sanitario), pese a saber que el salario es menos que profesiones como ingeniería o relacionadas con las Matemáticas.

No mencionan la base cerebral clara en el cerebro femenino por ese “gusto”. Esa base la explica **Brizendine** en *El Cerebro Femenino*, pero esta Neuropsiquiatra ante todo parte de querer explicar porqué el cerebro femenino tiende a la depresión. Explica que el cerebro femenino y masculino son iguales en habilidades matemáticas, lingüísticas y emocionales etc hasta la adolescencia donde la lluvia de hormonas estrógenos o de testosterona, nos inclina a nosotras hacia conductas más comunicativas y por ello a desarrollar el lenguaje y profesiones del “cuidado” y del contacto con otros y a ellos, les lleva a pasar más horas solos, delante del ordenador y les desarrolla la habilidad propia para estudios y trabajos más solitarios, más abstractos, como la Informática o las Ingenierías. Los cerebros son funcionalmente y anatómicamente distintos por la hormonas que generan, que desarrollaran más ciertas áreas o menos otras en relación con unas habilidades sociales, abstractas, comunicativas, intuitivas etc, mayores o menores según el sexo de ese cerebro.

Hay otro estudio en la Web, titulado “¿Cuáles son las carreras que menos escogen las mexicanas?”<sup>313</sup> Este estudio es relevante, porque relaciona los datos con la neurociencia en cuanto a que “las mujeres poseen mayor fluidez verbal y realizan más rápido tareas con el lenguaje. Por su parte, los hombres son mejores en tareas espaciales, como mover objetos en un espacio tridimensional y tienen mejor precisión

---

<sup>313</sup><http://www.womenalia.com/mx/hoy-en-womenalia/290-actualidad/4205-cuales-son-las-carreras-que-menos-escogen-las-mexicanas>.

en las pruebas motoras”. Este artículo, cita la hipótesis del neurólogo **Francisco Rubia**<sup>314</sup>, que es la lateralización cerebral de los hombres hacia el hemisferio izquierdo más racional, abstracto, mientras no hay lateralización en el cerebro femenino, pues su fuerte cuerpo caloso mantiene más comunicados ambos hemisferios y por ello, su hemisferio derecho (intuitivo, emotivo, comunicativo, artístico, musical etc) es más activo en las funciones globales que en los hombres.

También se apoya en otro estudio relevante de la Universidad de Pennsylvania, de la investigadora Ragini Verma<sup>315</sup>, que concluye que “los cerebros de los hombres están más conectados para las acciones de coordinación, mientras que los de las mujeres, para habilidades sociales y memoria, haciéndolas mejores para el multitasking”. Es decir, la capacidad para hacer varias tareas a la vez o conectar distintos aspectos en una misma tarea. La autora afirma que el cerebro los hombres están más dirigidos hacia operaciones de percepción y coordinación y operaciones lógicas, mientras que el de las mujeres lo está hacia habilidades sociales, memoria y multitarea.

#### **5.8.4. Conclusiones: cómo nos condiciona el cerebro masculino y femenino en nuestra elección profesional.**

Hay *antecedentes* pero no está bien estudiado el tema en la Universidad de Valencia, no hay datos más allá de 2008 ni aparece la **Ingeniería de Caminos y Puertos**. No hay estudios en los ciclos formativos en Valencia (sí lo hay en Aragón, pero es sólo el número de matriculas por sexo en Ciclos Formativos sólo de grado

---

<sup>314</sup> Rubia, Francisco J; *El sexo del cerebro*, Madrid, 2007, Temas de hoy.

<sup>315</sup> Verma, Ragini; *Brain connectivity study reveals striking differences between men and women*, News Release, December 2, 2013.



medio). Los hay en una publicación nacional “**Datos y Cifras**” del Ministerio de Educación cultura y deporte de España para el **curso 2013/2014**, en el que en la página 22, muestra claramente los ciclos en los que las mujeres son minoría (electrónica, electricidad, actividades pesqueras, fabricación mecánica, actividades físico-deportivas... Mientras ellos son minoría en los ciclos de la familia sanitaria, la imagen personal, los Servicios Sociales a la comunidad, familia textil etc. No hay datos universitarios en ese estudio. En **Europa**, tenemos la Agencia Eurostat que en 2011 llega a las siguientes conclusiones:

- El **80%** de los estudiantes de los estados miembros que cursan carreras de **Educación** y Formación son mujeres. En los estudios de **Ingeniería**, el porcentaje cae hasta el **26%**
- En España, por cada 100 hombres que cursan educación universitaria, hay 115 mujeres, seis puntos por debajo de la media de la UE

La vinculación cerebral con la vocación profesional tampoco parece un tema estudiado de manera central, sólo hay algunos estudios como vemos más en Estados Unidos. Los estudios europeos (como el italiano) no parece darle peso a esa diferencia cerebral, se centran más en los roles clásicos. Por todo, ello concluimos que es relevante estudiar la relación entre cerebro masculino y femenino y la predominancia de vocaciones claramente diferenciadas, aún cuando la historia ha avanzado hacia modelos menos sexistas, aún cuando los estudios se realizan en países muy diferentes social y culturalmente como es España, México, los 14 países europeos del REFLEX o Estados Unidos.

Por todo lo expuesto y tras el estudio antropológico lainiano del cerebro y la libertad, afirmamos que en el presente la Neurociencia puede demostrar que hay un cerebro masculino y femenino que nos condiciona a la hora de escoger carrera y no es algo meramente cultural, aunque la cultura también influye. Esta es la hipótesis que defendemos. Pues aún considerando que son tanto o más importantes las razones sociales, culturales, propias del entorno; las que condicionan a la persona a encaminarse por una opción vocacional u otra, el cerebro tiene un papel, como mostramos, muy importante tanto en sentido aptitudinal como actitudinal. Nuestro cerebro está diseñado para ser más hábil en ciertas habilidades intelectivas y disfrutar de unas actividades más que de otras, según sea un cerebro masculino o femenino.

El planteamiento del problema es tras estudiar las matriculas universitarias de Enfermería, Psicología y Magisterio en los últimos 30 años, vemos que eran y son las tres carreras más elegidas por mujeres; y lo mismo sus ciclos respectivos en el presente. ¿Es algo sólo **social**? ¿Es algo explicable por el sexismo y una infancia y una sociedad dinamitada de mensajes que promueven el papel femenino del cuidado? ¿O hay algo más? Esa es nuestra hipótesis de trabajo. Y, ese algo más, es el cerebro. Tras la abrumadora mayoría de mujeres vocacionadas en esas carreras hay un **cerebro femenino**, más empático, más interconectado por el cuerpo calloso y que lo hace menos izquierdo (abstracto, matemático...) que el de los hombres, cerebro mucho más lingüístico y con las neuronas más compactadas que en su correlato masculino y más materia gris global y en esas áreas. Esa compactación y acumulación de neuronas es más llamativa en unas áreas que en otras, como las encargadas de emitir y percibir el lenguaje, el área de Brocca y Wernicke, que hacen a la mujer más hábiles en la comunicación desde el punto de vista cerebral, por el uso bilateral del lenguaje por esos

hemisferios tan conectados, muchos más que en el cerebro masculino. Por otro lado, su peculiar sistema límbico y otras áreas del neocórtex confieren a ese cerebro más intuición afectiva al observar rostros sanos, enfermos, expresiones faciales de ira, afecto etc fundamentales en esas tres carreras. Las mujeres escogen carreras en las que pueden ejercer sus dotes cerebrales para una ética del cuidado. Esta ética del cuidado tiene conexión con la posición de Laín y su concepción de la relación clínica.

La conclusión es clara según los datos que tenemos: ese cerebro más claramente diseñado hacia la ética del cuidado, influye en que efectivamente hoy en Valencia, con mucho menos sexismo que en los años 80... siguen las vocaciones igual de abrumadoramente femeninas en esas carreras en las que son mayoría absoluta. Mientras ellos, con un potente cerebro para áreas matemáticas y abstractas ubicadas en su predominante hemisferio izquierdo y poco conectado con el derecho (cuerpo caloso muy pequeño comparado con el femenino) lo son en Ingenierías, en la Informática, en la Universidad de Valencia y sus respectivos ciclos medios y superiores.

El mundo acaba de publicar (27-07-2015) un artículo titulado: “¿Por qué las chicas no quieren ser ingenieras?”. Este artículo<sup>316</sup> parte ya del prejuicio de que son los motivos culturales los que hacen a las mujeres preferir carreras de humanidades frente a las ingenierías. Como hemos visto esto no es falso, es cierto, que hay razones sociales y culturales que explican esta predominancia, pero hay un planteamiento antropológico más amplio, apoyado en la Neurociencias y en los modelos de evolución cerebral a lo largo de la historia de la humanidad, que nos lleva al planteamiento de esas diferencias

---

<sup>316</sup> “Las carreras que más futuro laboral tienen son las relacionadas con las Ciencias, la Tecnología, la Ingeniería y las Matemáticas. En inglés se engloban bajo el acrónimo STEM y las chicas se resisten a cursarlas. Una enraizada combinación de estereotipos, expectativas de los padres, falta de referentes femeninos, desconfianza hacia las Matemáticas y una utilidad social poco visible llevan a las universitarias a apuntarse mayoritariamente a las disciplinas sanitarias, a las Humanidades o a las Ciencias Sociales y Jurídicas”.

cerebrales como otro factor clave a la hora de explicar las diferencias en las vocaciones actuales, en un mundo con muchos menos prejuicios machistas que en los años ochenta.

Nuestra hipótesis es que cualquier cerebro humano, en esto estamos con la concepción lainiana amplia de la persona, puede desarrollar cualquier carrera y ejercerla, pero tanto en la elección cómo en la manera de ejecutarla, las diferencias no son sólo algo social, psicológico, sino también cerebral<sup>317</sup>. Entre las razones que aduce el artículo para esta preponderancia masculina hay una muy interesante (es cierto que los padres presionan para que las chicas no escojan una carrera demasiado larga y difícil, pero también lo hacen con sus hijos varones, también estamos de acuerdo en la poca utilidad social, en el sentido que es difícil apreciar el papel de la ingeniería en la sociedad, con todo hay ingenierías muy valoradas en su utilidad social como la informática) y es la de las matemáticas: “Y así ocurre, por ejemplo, en Matemáticas. La OCDE asegura que, a los 15 años, «las chicas tienen menos confianza en sí mismas» en esta asignatura. Más de la mitad declara que no son buenas en la materia. Sienten más ansiedad y, como se exigen más, desisten por el miedo a no dar la talla. «Esta aversión por las Matemáticas está sin duda en la raíz de por qué no deciden especializarse en carreras de ingenierías, donde juegan un papel fundamental», dice De la Rica. «Pero posiblemente no es la única razón. Hay quien arguye que este tipo de carreras son vistas como demasiado abstractas para las mujeres, que prefieren estudios con proyecciones más sociales»<sup>318</sup>. Como hemos señalado más arriba, hay una base cerebral tanto en el

---

<sup>317</sup> Además, vamos más allá, en el ejercicio de esas profesiones, la ingeniera dirigirá de diferente manera a su equipo, que el ingeniero. Y, no lo hará sólo por lo que le han enseñado a hacer desde pequeño en una sociedad aún sexista como la nuestra, sino porque su cerebro interactúa ante esa situación de mando de otra manera. Así lo plantea **M. Amparo Ramos López**, que hace una aplicación a los estilos de dirección masculino y femenino en el contexto valenciano. *Mujeres y liderazgo: una nueva forma de dirigir*, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

<sup>318</sup> <http://www.elmundo.es/espana/2015/07/27/55b025f7268e3e3b6e8b459b.html>

cerebro masculino más preparado evolutivamente para tareas abstractas, espaciales y para la matematización, como en el femenino.

La preferencia masculina por las STEM (Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas) de que nos habla el artículo implica también un cerebro más solitario, menos comunicativo, con más capacidad de abstracción; las mujeres necesitan ese espacio de comunicación, de sociabilización por sus aptitudes cerebrales, que le hacen también más atractivo trabajar como maestras, psicólogas o enfermeras, que encerrarse en un despacho a calcular ecuaciones o a investigar aspectos teóricos. En la lluvia hormonal de los 15 años, donde el cerebro se feminiza aún más, es normal el dato estadístico que aporta la investigación, las chicas no suelen tener tan buenos resultados en Matemáticas (no sólo es algo social, sino cerebral) y a menudo les hace descartar las ingenierías<sup>319</sup>. La paridad de género en las carreras, en nuestra opinión, no es sino un objetivo absurdo, pues nuestros cerebros nos habilitan y nos condicionan en nuestras elecciones vocacionales y esto es necesario, pues una vocación debe ser libre, tal como entiendo Laín, la libertad en un sentido amplio. Con esto, no queremos decir que una mujer ingeniera no pueda realizarse como tal en su trabajo, sino más bien todo lo contrario, como indicamos en una nota al pie citando bibliografía, dicha ingeniera dirigirá además a los equipos de trabajo de una manera diferente de su homólogo varón<sup>320</sup>. La realización personal en el trabajo (es un tercio de nuestra vida) es muy importante y por ello, hemos introducido esta breve incursión en el campo relativamente

<sup>319</sup>El artículo cita el plan gubernamental “El Gobierno, sin embargo, no ha puesto en marcha ningún plan específico en toda la legislatura para acabar con la brecha de género en la educación, que se ha agrandado en España, según advierte la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)”. Pero ya en Valencia, llevamos años con el **Proyecto Valentina**, para fomentar en los institutos valencianos la figura de la ingeniera.

<sup>320</sup>Fukuyama, El fin del hombre, Ediciones B, Barcelona, 2002. En la página 25, ya nos habla del **Prozac** como droga de diseño, no para un uso terapéutico lícito en el tratamiento de la depresión, sino para uso “cosmético” en las grandes empresas, donde según el autor, es necesaria una cierta “masculinización” de la mujer directiva y para ello, utiliza Prozac. En el capítulo 3: “La neurofarmacología y el control de la conducta”, desarrolla tanto el tema del Prozac y la **masculinización de la mujer**, como el Ritalín (Metilfenidato) y TDHA.

nuevo de la neurociencia aplicada a las diferencias de género, que hasta ahora eran copadas sólo por perspectivas psicológicas, culturales, sociales etc.

## 6. LA LIBERTAD ÚLTIMA: APERTURA A LO TRASCENDENTE.

En este capítulo vamos a centrarnos en el problema de la **libertad** tal y como se plantea desde el planteamiento de las creencias últimas del ser humano. En **QH**, Laín **se hace la siguiente** pregunta: “¿en qué medida es saber cierto y penúltimo o saber último e incierto el contenido de las ideas antropológicas expuestas en las precedentes páginas?”<sup>321</sup>. Su respuesta es que en su propuesta antropológica se mezclan proposiciones penúltimas como las notas constitutivas del ser humano (conciencia, libertad, capacidad de hacer preguntas etc) con proposiciones últimas y por tanto inciertas como la afirmación del Todo del universo y sus niveles evolutivos, la idea de dinamismo cósmico. Laín enlaza el tema de la libertad y de lo trascendente por un lado como nota constitutiva humana la libertad es un saber penúltimo y cierto, que puede explicarse desde la neurociencia, pero Laín advierte que no admite el fisicalismo, que reduce la dinámica del cerebro a algo equiparable con la ciencia de los ordenadores y la física de sólidos<sup>322</sup>. Pero por otro lado, la libertad nos abre a lo trascendente, porque en su opinión es lo que nos hace a imagen de Dios: “El hombre es imagen y semejanza de Dios porque Dios le hizo libre, porque ejercitando su libertad puede conducirse frente al mundo y frente a los otros hombres según la idea cristiana del amor, y porque su naturaleza lleva consigo -así lo vimos- una aspiración a lo trascendente y a su posible personal trascendencia”<sup>323</sup>

En nuestro mundo occidental hay diversas cosmovisiones basadas en lo filosófico y en lo teológico que plantean este tema desde la idea que el ser humano

---

<sup>321</sup> **IH**, pág.224.

<sup>322</sup> **CAP**, pág. 317.

<sup>323</sup> **IH**, pág. 230.

posee un alma (en algunas concepciones inmortal), cuya característica más peculiar respecto de la de los otros seres<sup>324</sup> es justamente el hecho de ser racional y libre. La ciencia, a juicio de Laín, no nos puede resolver el misterio de si hay dios, si hay vida más allá de la muerte, si hemos llegado a este mundo por azar o por un destino inteligentemente trazado etc. Esas respuestas las dan otras saberes, como la Metafísica y la Religión<sup>325</sup>; por su parte, la Filosofía lo que puede es esclarecer ese límite y plantear el problema no ya de lo racional si no de lo razonable de esas creencias.

Laín propone una Antropología estructurista compatible tanto con el agnosticismo, el ateísmo, como con creencias religiosas como las suyas propias de un católico. En este capítulo, vamos a empezar esclareciendo la posición de Laín acerca del “alma” y para ello, analizaremos sucintamente la primera parte de **CAP**. En la Nota Preliminar<sup>326</sup> de **CAP** insiste en la vinculación de esta obra con las anteriores de la trilogía al afirmar que supone: “un paso más en el empeño de elaborar una teoría de la realidad y la vida del hombre adecuada a las exigencias y las posibilidad de la ciencia y el pensamiento actuales”. La primera parte del libro supone “un preámbulo histórico” acerca del problema del alma, en el que destaca la concepción de Ortega y de Zubiri. La segunda parte del libro supone una propuesta original desde la antropología del propio Laín. En esta investigación destacaremos los momentos fundamentales en la historia del problema del alma trazando una síntesis sin adentrarnos, por razones de espacio, en una profundización detallada.

---

<sup>324</sup> Ya Aristóteles en el siglo IV aC, diferenciaba en su *Metafísica*, seres con alma y serer inertes. Dentro de los seres con alma estarían los que poseen un alma (como principio de animación) vegetal, animal o humana. Esta alma humana es “racional” y libre porque busca la felicidad desde la sociedad y, en el mejor de los casos si es “prudente”, no escoge (pues el humano es un “deseo deliberado”, de ahí la importancia de la libertad en la manera de concebir a la persona Aristóteles) tras deliberar libremente los extremos, sino el término medio, donde se encuentra la virtud.

<sup>325</sup> “Distinguí páginas atrás entre el *saber de evidencia* que da la ciencia y el *saber de creencia* que cuando su contenido es razonable pueden dar la metafísica y la religión. Lo cual me obliga de nuevo a distinguir entre *lo racional* y *lo razonable*”. **ACP**, pág. 222.

<sup>326</sup> Laín, P. *Alma, Cuerpo y Persona*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1995, p. 9. A partir de ahora: **ACP**.



## 6.1. Historia del problema del alma y su relación con la libertad.

La revisión histórica en grandes hitos acerca del problema del alma, desde sus inicios hasta los planteamientos más actuales y profundos, nos llevará también a diferentes modos de entender la libertad a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Sobre todo, son esos últimos planteamientos los que nos interesan en nuestra investigación, pues tanto, la visión de Ortega como la de Zubiri serán los puntos de partida para el planteamiento original de Laín. Por ello, seremos muy breves y sintetizaremos las principales aportaciones de cada autor clásico o moderno, deteniéndonos más en los contemporáneos.

### 6.1.1. El alma en Platón.

El *Fedón* es un lugar privilegiado para estudiar la posición de Platón respecto este problema. Es por todos conocida su concepción del alma como lo divino, inmortal, que nos contacta con las ideas, con lo bello, lo bueno, la verdad, anterior al cuerpo, pues tuvo el alma, a juicio de **Platón**, una preexistencia en el mundo de las ideas (por eso el conocimiento es reminiscencia). Mientras el cuerpo es la prisión (*soma, sema*), lo impuro, lo inferior, lo que ha de obedecer. Es muy importante destacar que, en opinión de Laín, para Platón el alma no es inmaterial ni espiritual, sino que es una materia sutil<sup>327</sup> que puede concentrarse en el cerebro, el corazón o las vísceras. Es relevante el argumento gnoseológico según el cual el alma existe y es inmortal, porque sólo a través de ella conocemos las ideas, luego es necesario que el órgano conocedor en algo se parezca a lo conocido, precisamente por ello el cuerpo no pasa del conocimiento de lo vulgar y lo sensible con lo que es afín. ¿Pero los argumentos platónicos acerca del alma

---

<sup>327</sup> Laín, P. , **ACP**, p.25.

indican que el problema del alma es puramente racional? A juicio de Laín, ya en Platón el problema del alma no era algo sólo racional, de otro modo no se entiende que introdujese mitos (como el del Hades) y ejemplos (como el de Sócrates), por ello concluimos que hay elementos de lo razonable<sup>328</sup>.

De la lectura del *Fedón*, destaca nuestro autor el antisomatismo, que, a su juicio, responde más a una influencia órfica que helénica. Pero la valoración del cuerpo varía en diálogos de senectud como el *Filebo* o el *Timeo*. En ellos hay una revaloración del cuerpo, en el primero desde el placer de contemplar formas bellas (contemplación de un paisaje), mientras que en el segundo el alma toma asiento en el cuerpo de forma tripartita: la racional en la cabeza, la irascible en el corazón y, finalmente, la concupiscible en las vísceras.

Laín destaca cuatro aportaciones para la antropología posterior:

- 1) La distinción funcional y real entre alma y cuerpo como lo más razonable para entender al hombre.
- 2) La Perduración de Alma (inmortalidad).
- 3) Localización corporal de las funciones del alma.
- 4) El rechazo del cuerpo por impuro. Ascetismo como vía para superar el cuerpo.

Platón entiende la **libertad** del hombre como directamente relacionada con la ética y con el dominio sobre nosotros mismos. Aparece también en Platón la idea de que el hombre, en cuanto libre, es creador de su propio destino, y la libertad se funda en una voluntad libre.

---

<sup>328</sup> Laín, P. *Alma*, ACP, p. 26.

### 6.1.2. El alma en Aristóteles.

En su obra *De anima*, Aristóteles da dos definiciones de alma: 1) “Aquello por lo cual vivimos, sentimos y pensamos”; 2) “la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia”. Aclaremos esta segunda definición: “cuerpo físico” es la materia segunda de la realidad hombre, mientras que “vida en potencia” es una propiedad o característica de ese cuerpo físico, pues para que pueda vivir en acto el cuerpo necesita del alma como principio animador. El alma humana no es ente de razón como lo será para los seguidores del pensamiento pitagórico, sino **ente real**. En cuanto a la primera definición, el alma es causa eficiente, formal y final de todo lo que al vivir hace el hombre. Por otro lado, frente a la triple noción de alma platónica, en Aristóteles, el alma es una, aunque dotada de tres facultades (vegetativa, sensitiva y racional). Todo el cuerpo, su estructura, distribución y movimientos tiene por causa final el alma. Con todo, Aristóteles sorprendentemente no sigue la tradición de Alcmeón de Crotona que fija el encéfalo como sede del psiquismo, sino que sigue a Homero defendiendo todavía el cardiocentrismo.

Hay un aspecto fundamental que distingue la posición aristotélica de la medieval, para Aristóteles el alma no es material, pero tampoco es espiritual (entendiendo por ello que puede vivir separada del cuerpo). El hilemorfismo aristotélico se distancia del dualismo antropológico en que si es posible (e incluso deseable en grado sumo) la pervivencia del alma separada del cuerpo. ¿Cuál es la realidad última del alma en cuanto forma sustancial? Esta pregunta está abierta, a juicio de Laín, en el pensamiento de Aristóteles<sup>329</sup>. Hay una noción aristotélica muy central y misteriosa para nuestro tema: el *nous poietikós*, el intelecto activo, incorpóreo, separable del cuerpo,

---

<sup>329</sup> Laín, P. *Alma*, ACP, p. 38.

inmortal. En *De anima*, afirma Aristóteles que es otro tipo de alma, ¿qué significa esto en cuanto al dualismo? Significa una perduración del dualismo platónico, pero según los interpretes del pensamiento aristotélico el *nous poietikós* es el más sutil de los modos de materia. Con todo, qué duda cabe, este es un tema no resuelto y sumamente espinoso en el pensamiento de Aristóteles. Por ejemplo, podemos preguntar si es único para todos los hombres (Averroes) o, más bien, es individual; por otro lado, parece que Laín interpreta que el *nous patetikós* la parte mortal del alma, mientras el *nous poietikós* (que le viene al ser humano desde fuera) es la inmortal. Esto supone la perduración del dualismo platónico: el *nous poietikós* en tanto que incorpóreo e imperecedero es distinto de la materia del cuerpo. Esta oscuridad en cuanto a la entidad y relación entre el *nous poietikós* y el *nous patéticos* perdurará en la Edad Media.

Para Aristóteles, el pensamiento y el deseo son los que principalmente determinan la acción. La elección es un deseo deliberado, para que podamos hablar de que alguien ha elegido hacer algo, tienen que darse dos cosas: la razón que justifica la elección (*logos*) debe ser verdadera; y el deseo debe ser “recto”. Solo entonces la elección es correcta (*spoudaia*). Desde el punto de vista aristotélico, la acción no es cosa de simple conocimiento, sino de un cierto saber “práctico” que incluye la corrección del deseo. La elección es, pues, dice Aristóteles, o pensamiento deseante (*oretikós nous*) o deseo pensante (*orexis dianoetike*). Y este principio (*arkhê*) es el Hombre, cuando es realmente agente.

### 6.1.3. El alma en la Tomás de Aquino.

La cristianización del pensamiento de Aristóteles por Tomás de Aquino introduce una concepción del alma desde su peculiar interpretación de la obra del Estagirita. Entre los puntos fundamentales de su visión del alma destacamos algunos:

- El alma racional es la forma única del cuerpo y asume y realiza las funciones vegetativas y animales.
- El cuerpo es materia informada por alma, si deja de ser informado es cadáver pero no cuerpo.
- El alma no preexiste al cuerpo pero sí lo postexiste.
- Alma y cuerpo son separadas sustancias incompletas, sólo su unión sustancial constituye sustancia completa (por eso la resurrección será de cuerpo y alma recuperando la unión sustancial).

Los problemas que plantea Laín a esta posición de Tomás son diversos. Me permito destacar su crítica a la concepción de la resurrección de la carne que tan detalladamente nos cuenta Tomás en la *Suma contra Gentiles*. Sobre todo la descripción de ese cuerpo glorioso de la resurrección que es inmortal, no come, es eternamente joven etc le parece a Laín algo ingenuo y mitológico, cuanto menos revisable<sup>330</sup>.

---

<sup>330</sup> “¿Puede extrañar que la teología de nuestro siglo haya revisado a fondo la ingenua y osada escatología de Tomás de Aquino? La desmitologización propuesta por Bultmann, ¿no es ineludible en la actualidad, si se quiere que la fe y la esperanza cristianas, por esencia superracionales, sean consideradas razonables por las personas cultas de nuestro siglo?” Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998 (Primera edición 1995), p. 50.

#### **6.1.4. El alma en Descartes.**

La duda metódica conduce a Descartes al descubrimiento de que el ser humano es una cosa que piensa, *res cogitans*. Por otra parte, el ser humano posee un cuerpo material que se rige por leyes físicas como un mecanismo complejo. Ambos están conectados por el cerebro (en concreto, la glándula pineal). *Res cogitans* no es sólo pensamiento, sino también querer e imaginar, tanto es así, que, a juicio de Laín, lo más importante en la concepción del alma de Descartes no es el pensamiento, sino la libertad, la voluntad. La libertad consiste en decidirse y determinarse a la ejecución de una acción inteligente. Por ello, Zubiri llamó “voluntarismo de la razón” al pensamiento de Descartes. El ser humano tiene una voluntad de dominio del mundo que le rodea, conocer los mecanismo para gobernar el mundo. En cuanto a las aportaciones del planteamiento de Descartes, destaca Laín: la importancia del estudio científico del cuerpo humano, que es su caso llegaba a pretender reducir la actividad del cuerpo a leyes matemáticas, por otro lado, el interés neurofisiológico incipiente en su “ingenua y pintoresca” idea de la glándula pineal.

#### **6.1.5. El alma en Leibniz.**

Leibniz tiene una concepción de la materia distinta de la de Descartes. Para Descartes la materia es *res extensa*, pero a juicio de Leibniz, la extensión es sólo una propiedad y no la esencia misma de la materia que es la fuerza (*vis*). Leibniz supuso el resurgir de la teoría de los primeros atomistas presocráticos (Leucipo, Demócrito, Epicuro). Para Leibniz, el átomo es divisible hasta lo infinitamente pequeño, aquí surge el concepto matemático de lo “infinitésimo”, iniciando así el “cálculo infinitesimal”. La

materia es fuerza y es divisible hasta el infinito hasta la sustancia simple o “mónada” que es inmaterial y creada *ab initio* por Dios, única mónada espiritual, distinta del resto que son mónadas corpóreas. En el ser humano como mónada espiritual tiene percepción y apetición, no sólo conscientes, sino también inconscientes. El ser humano es un conjunto de mónadas, entre la mónada rectora y el resto no hay interacción, sino armonía establecida por Dios en la creación del universo. La mónada humana está dotada de libertad, de manera que el cuerpo humano es un ente cósmico a la vez libre y automático armonizado por Dios.

#### **6.1.6. El alma en Kant.**

Kant revolucionó la teoría del conocimiento, realizando algo análogo al “giro copernicano”, pues al igual que éste puso al Sol como centro alrededor del cuál gira la Tierra, Kant revolucionó la concepción tradicional del conocimiento como adecuación de la inteligencia a la realidad de las cosas, al invertir el orden, estableciendo en el centro al sujeto del conocimiento como elemento activo, de este modo el conocimiento pasa a ser la adecuación de lo cognoscible a las exigencias de nuestra inteligencia. El objeto de conocimiento es el que tiene que adecuarse al sujeto que pone las condiciones de conocimiento. Esas condiciones pueden ser o bien de la sensibilidad (espacio, tiempo) o bien del entendimiento (las doce categorías). En cualquier caso, el ser humano conoce lo fenoménico, lo que se aparece dentro de esas formas a priori del conocimiento. Lo *nouménico*, el ser en sí de las cosas queda fuera del conocimiento en el uso teórico de la razón, siendo su estudio destinado a uso práctico de la razón.

Hay tres ideas a las que la razón llega no para conocer lo real, sino en una función reguladora, que intenta ordenar sistemáticamente los objetos llegando a síntesis más completas: la Idea de Mundo (totalidad de lo percibido por los sentidos), la Idea de Alma (totalidad de cuanto me ofrece mi intuición interna, mi psiquismo) y la Idea de Dios, causa primera y última de todo lo real y fundamento de las dos ideas precedentes. No podemos acceder a esas ideas desde las categorías de la sensibilidad ni del entendimiento, no tenemos conocimiento de ellas, pero son pensables como síntesis de los fenómenos. El ser humano para Kant admite una doble perspectiva de consideración: como *homo phaenomenon* (sometido a las leyes de la Naturaleza, como un fenómeno más que permite ser estudiado desde el punto de vista de la ciencia) y como *homo noumenon* (como cosa en sí, se nos hace patente desde la conciencia moral, desde la libertad y el deber como nota constitutiva de la existencia humana).

Para Kant, el problema de la libertad en el contexto de una antinomia: la explicación de los acontecimientos del mundo por medio de sus causas parece requerir, a la vez, la afirmación y la negación de la existencia de la libertad. Tanto la tesis como la antítesis cuentan con su demostración, de modo que esta tercera antinomia daría cuenta del enfrentamiento entre la postura racionalista, que junto a la explicación causal natural afirma la causalidad por libertad, y la postura empirista, que admite sólo la causalidad mecánica. Así, y de acuerdo con este carácter dialéctico–antitético que circunda al problema de la libertad, es que la razón parece estar en conflicto consigo misma. La moralidad nos lleva necesariamente, en Kant, al concepto de libertad. Libertad y ley moral se condicionan una a otra, de modo que la libertad es el primer objeto inteligible, o cosa en sí, que nos manifiesta el análisis de la obligación moral, por su parte, la moralidad es lo primero que nos hace patente la libertad. Luego, la



moralidad está destinada al agente racional. En definitiva, el concepto de libertad en cuanto a su realidad queda demostrado por medio de la ley apodíctica de la razón práctica, cuestión que constituye la piedra angular de todo el edificio del sistema de la razón pura, incluyendo la especulativa

El alma en Kant es lo que hace al ser humano autónomo desde la conciencia moral y el cumplimiento del deber (que consiste en el respeto a la persona). El alma no es una sustancia espiritual, porque no puede ser conocida por las categorías del conocimiento, la metafísica no es ciencia, en esto rompe con los autores que hemos estudiado más arriba. “Yo no soy un compuesto de cuerpo y alma; soy un cuerpo viviente dotado de conciencia psicológica y conciencia moral, realidad a la vez fenoménica y numérica”<sup>331</sup>. Por el alma puedo postular que soy un ser eterno e inmortal. Eterno por el carácter incondicionado de mis actos libres, porque cuando mis decisiones proceden realmente de mi libertad son incondicionadas, no se hallan sometidas a las “formas *a priori* de mi sensibilidad”, luego algo hay en mí superior al espacio y al tiempo, algo eterno. La inmortalidad, por otra parte, es postulada por el ejercicio de la razón práctica, porque la felicidad total exige santidad y ésta no puede ser alcanzada en esta vida. En **conclusión**, para Kant no hay conocimiento del alma, al ser un *noumeno*, pero el alma es racionalmente postulada, siendo el alma aquello por lo que puede tener fundamento la esperanza del ser humano en una vida más allá de la muerte.

---

<sup>331</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, Alma y Persona*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998 (Primera edición 1995), p. 85.

### 6.1.7. El materialismo moderno.

El materialismo es la afirmación de que el ser humano es materia. En la historia del pensamiento occidental se remonta en sus orígenes a Leucipo, Demócrito y Epicuro. De este modo, para el atomismo griego, la *psykhé*, no sería sino el particular modo de ser y moverse los átomos que forman el cuerpo del hombre. Dentro del materialismo moderno destaca ante todo la figura de La Mettrie, en la Francia de la segunda mitad del XVIII, expuso sus ideas materialistas en su libro *L'homme machine*. Rechazando los razonamientos *a priori* escolásticos para demostrar la existencia del alma, utilizará sólo la inducción. Se apoya en el mecanicismo cartesiano, pero reduce todo el ser humano a pura *res extensa* y mecanicismo. Por otro lado, acepta la idea de Leibniz de que la materia es activa (y no pasividad pura como querían aristotélicos y tomistas), pero en su opinión “Leibniz espiritualiza la materia en lugar de materializar el alma”. Su materialismo le lleva a reducir lo psicológico a lo corporal, por ejemplo la relación entre fisonomía y el carácter, o entre lo físico y el alma (pone ejemplos como un alma genial que enferma y se embota, patologías como la histeria dependientes del cuerpo etc).

Filosóficamente es un seguidor del empirismo de Locke, no hay ideas sin imágenes y sensaciones y la ética es materialista al depender del placer y el dolor. No cae en el egoísmo extremo, sino que admite cierto grado de altruismo, porque piensa que existe una ley natural que es no hacer al otro lo que no te gustaría que te hiciesen a ti mismo. El ser humano no es sino un mecanismo un tanto más complejo que el de algunos animales superiores, pero a la postre mecanismo y la conciencia moral no implica ni mucho menos un alma separada del cuerpo.

El alma para el materialismo de La Mettrie no es más que “un principio de movimiento, cuyo resorte principal es el cerebro, el cual tiene una influencia visible sobre todas las demás partes”<sup>332</sup>. El pensamiento es una propiedad de la materia como otras (extensión, impenetrabilidad). Al materialismo mecanicista de La Mettrie seguirá el materialismo fisiológico de Vogt, Moleschott y Büchner, que puede resumirse con una frase que ha hecho fortuna del primero de los autores citados: “El cerebro segrega el pensamiento igual que el hígado la bilis y el riñón la orina”. El alma, el pensamiento, no es algo inmaterial, sino una “secreción” del cerebro que consiste en el aspecto subjetivo. Esta mentalidad materialista se prolonga desde el XIX hasta nuestros días ejemplos: Spencer, Marx, Nietzsche, Freud, Kornberg.

La Mettrie afirma que la **libertad** es una ilusión (*l'homme est une machine qu'un fatalisme absolu gouverne impérieusement*). A su vez, los remordimientos mismos de conciencia son meras preocupaciones de la educación (*les remords sont des préjugés de l'éducation*); que no hay distinción real entre el vicio y la virtud, y que los que llamamos malvados, con tal que consigan deshacerse de las preocupaciones y ahogar los remordimientos (*étouffer les remords*) que de éstas proceden, serán dichosos y felices. En su propuesta hedonista epicureista, la búsqueda del placer es hacia donde debe orientar el ser humano su libertad.

#### **6.1.8. El alma en Bergson.**

Frente al materialismo, la filosofía de Bergson ha sido llamada “**espiritualismo**”, pero el nombre no ha de llevarnos a confusión, pues nada tiene que ver con la concepción del alma aristotélica ni con la cartesiana. El pensamiento de

---

<sup>332</sup> Pedro Laín Entralgo recoge esta cita de La Mettrie en *Cuerpo, Alma y Persona*, p. 94.

Bergson es peculiar, porque va a ser el primer filósofo (junto con W. James) en dar un giro en el planteamiento clásico, que viene desde Aristóteles pasa por Descartes y permanece también en Kant, para el que primero está el saber y luego el hacer. Para Aristóteles, la *sophía* estaba por encima de la *téchne*; para Descartes todo partía del mismo punto el saber a sí mismo como ser pensante; para Kant lo primero era preguntarse qué puedo conocer. Bergson parte de los datos inmediatos a la conciencia y descubre que lo primero es “vivir”, hacer, porque incluso la ciencia surge porque la inteligencia tiene que resolver de la mejor manera la necesidad de vivir y habérselas con el mundo (por decirlo en una terminología zubiriana). La filosofía para Bergson no es el “girar” de la mente entorno a la cosa (Aristóteles) ni de las cosas en torno a la mente (Kant), sino que debemos ir al “hecho bruto”, “estar mentalmente dentro de” la cosa. La vía de la filosofía no es la inducción, sino la intuición, como aprehensión inmediata del contenido de la percepción de la cosa en su *duración* (*durée*).

Laín sintetiza la cosmología metafísica de Bergson en tres conceptos fundamentales: intuición, *durée*, *élan*. En la intuición se le presente al sujeto como dato inmediato a la conciencia de sí mismo como duración y libertad con que modula esa duración, a la vez se da la intuición de la *durée* de las cosas, pero en el fondo de los distintos modos con que esos entes duran (materia inerte, planta, animal, ser humano), intuyo también un radical *élan* vital cósmico. La *élan* vital tienen tres niveles: lo propio de la vida vegetal es el *fijeza e insensibilidad*, lo propio de la animal es el *instinto*, mientras que lo propio de la humana es la inteligencia cuyo destino es la búsqueda (bien vía ciencia, construyendo objetos, bien vía intuición de las cosas mismas).

Para ir cerrando este apartado, nos centraremos ahora en qué es el ser humano para Bergson y sus diferencias con los dualismos aristotélico, cartesiano o kantiano. Para Bergson, la vida humana es un nivel –por el momento, último- en la evolución innovadora del *élan vital*, que consiste en una vida dotada de corporeidad, libertad, inteligencia práctica e intuitiva. De manera que el dualismo ya no es entre alma y cuerpo como en el hilemorfismo aristotélico, ni entre *res cogitans* y *res extensa* al modo cartesiano, ni entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, sino que el dualismo se establece entre el hombre que produce ciencia y el hombre que ejecuta la intuición. ¿Bergson niega la existencia del alma?

Bergson, en *Matière et mémoire*, distingue en la memoria entre *rappel* (recuerdo de una experiencia pasada) y *durée*, que es la memoria pura del espíritu (*esprit*). Igualmente en el pensar distingue entre el pensamiento científico y el pensamiento filosófico. Bergson defiende la existencia del espíritu, pero no como una sustancia espiritual que piensa, sino como el modo en que el *élan vital* llega a ser inteligencia e intuición y se vive a sí mismo como flujo de conciencia y como su “yo” personal. Incluso Bergson defiende la inmortalidad del espíritu como posibilidad razonable dado que, en su opinión, la vida mental desborda a la cerebral. Ante esta planteamiento, Laín lanza el interrogante fundamental para nuestra situación en el presente: ¿puede sostenerse esta postura en la actualidad?, ¿estaría un neurofisiólogo de acuerdo con que la vida mental desborda la actividad cerebral?

#### **6.1.9. El alma en Ortega.**

Ortega es sin duda un filósofo de obra muy rica y extensa y no cabe de duda de que el concepto de alma en su filosofía centrada en la vida humana tiene gran

relevancia. Recordemos, a modo de introducción, que Ortega tuvo dos influencias filosóficas fundamentales: el neokantismo de Marburgo y la fenomenología de Husserl. Estos son hitos en la evolución de Ortega hacia su propio pensamiento, de la Fenomenología extraerá desde su desarrollo personal una filosofía vitalista centrada en el concepto de la vida como realidad radical<sup>333</sup>. Frente a las filosofías precedentes, Ortega cree encontrar un lugar todavía más fundamental que el de sus precedentes: la vida humana como realidad radical. Todo, incluso lo más trascendente que podemos pensar (Dios, el yo pienso cartesiano) radica en la misma que vive ejecutando la acción de pensar. Lo más radical es la vida humana porque en ella está el yo y la circunstancia, el yo que existo coesencialmente unido al mundo. La idea de vida en Ortega es muy rica e incluye diversas líneas de actividad vital: la razón vital e histórica (creencias, ideas, en el momento histórico en que se vive), la proyección en el futuro desde el pasado, la creación de uno mismo en ese futuro proyectado, la convivencia con los demás, el ensimismamiento o intimidad con uno mismo, el juicio moral acerca de cómo realizo mi libertad, si me acerco al proyecto que tengo de mí mismo y la responsabilidad de mis elecciones. Pero ¿qué papel juega el alma en esta visión ortegueana de la vida?

Ortega distingue tres modos principales de realizarse la vida en su ensayo *Vitalidad, alma y espíritu* (1924):

1. **Vitalidad:** incluye los instintos de defensa-ofensa, poderío, juego, placer-dolor y sentimiento del cuerpo propio. Para Ortega, no tiene sentido de entrada diferencia entre alma y cuerpo, porque no están claros los límites de donde acaba el cuerpo y donde

---

<sup>333</sup> Laín nos indica que, como lucidamente mostró Diego Gracia, de la Fenomenología han salido tres grandes orientaciones para nuestro siglo: Ortega (la vida como realidad radical), Heidegger (analizar y comprender la pregunta por el sentido del ser) y la de Zubiri (la impresión primordial de realidad). Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 116.

empieza el alma. Ortega tiene un pensamiento más integrador: no hay nada en el psiquismo que no sea también cuerpo y nada en el cuerpo que no sea también psiquismo. Ortega sigue la tradición mediterránea y valora mucho el cuerpo. Hay un concepto *especialmente* relevante para nuestro autor que es el de ***intracuerpo***, que es el sentimiento del cuerpo propio que acompaña a todas nuestras experiencias. Nosotros podemos conocer cualquier acto nuestro, por ejemplo, nos dice Laín, “andar” como algo externo, desde fuera vemos que las piernas se mueven, pero también a la vez lo sentimos como algo nuestro (el esfuerzo que hago yo y siento como mío de mover las piernas, las sensaciones musculares)<sup>334</sup>.

2. **Espíritu:** no es una sustancia espiritual al modo tomista o cartesiano, el espíritu, para Ortega, es el conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente autor y protagonista. Es el peculiar modo de realizarse mi vida. A diferencia de los otros modos de realizarse la vida (la vitalidad que vimos más arriba y el alma que veremos más abajo), los actos “espirituales” (decisión libre, llegada a la evidencia) son instantáneos, no duran.

3. **Alma:** su nota propia es la perduración en el tiempo. Es la región de los sentimientos, emociones, deseos, impulsos y apetitos. Es todo lo que envuelve al espíritu, como dice Ortega, “el espíritu –lo que rigurosamente llamamos yo- no es el alma; pudiera decirse que él está sumido y como náufrago en ésta, la cual le envuelve y le alimenta”<sup>335</sup>. Para aclarar el significado del espíritu y del alma en Ortega, Laín nos explica la diferencia entre el *yo del espíritu* y el *yo del alma*. El yo del espíritu es puntual, mientras el yo del

---

<sup>334</sup> En otros momentos, Laín citará a un neurofisiólogo muy relevante en la actualidad que es Oliver Sacks que ha descrito numerosas situaciones de patología en ese *intracuerpo*, desde el caso clásico del miembro fantasma, que es algo así como el intento por completar nuestra imagen del *intracuerpo* tras el trauma de una amputación hasta casos como el que cuenta en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* titulado *la dama desencarnada* que perdió totalmente el *intracuerpo* y vivía su cuerpo como si no fuera suyo.

<sup>335</sup> Citado por Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 120.

alma es espacioso y puede incluso albergar sentimientos distintos simultáneamente. Otra diferencia es que el yo del espíritu – pensamiento puro y voluntad pura- es idéntico en todos los seres humanos, mientras que el yo del alma es rigurosamente individual (mi tristeza es mía y sólo mía).

Ortega propuso una caracterología según la proporción en que se realiza la vida corporal, anímica y espiritual, dependiendo del lado dominante en cada persona o incluso según las distintas épocas históricas o los distintos pueblos. A modo de conclusión, desarrollemos un poco la concepción de Ortega del alma. Lo primero es diferenciar su concepción de las anteriores. A diferencia de Kant, el alma no es una realidad *nouménica*, no es algo que no puede conocer la razón pura ni algo que puede postular la razón práctica. Tampoco tiene nada que ver con la concepción del alma de Aristóteles, Descartes, Leibniz o Bergson. El alma y el espíritu, para Ortega, son conceptos descriptivos, fenómenos que cada cual puede hallar en sí mismo y no tiene nada que ver con hipotéticas entidades metafísicas cuya existencia desde la razón demostramos o postulamos.

Así pues el alma no es una realidad sustancial. En opinión de Ortega, pese a ser contrario a la diferencia cuerpo-alma, si establece diferencia entre lo somático y lo psíquico. Ortega no esta de acuerdo ni con la concepción materialista ni con la concepción espiritualista. La primera, la materialista, al fin y al cabo, en su opinión, termina divinizando a la materia y explicando todo desde ella, pero sin saber muy bien qué es la materia. La segunda, la espiritualista (idealista, hegeliana) pierde el sentido del cuerpo, tornándose el espíritu una materia demasiado etérea. La realidad radical,



para Ortega, es la vida humana y se manifiesta ante nosotros como vitalidad corpórea, espíritu y alma tal como señalamos más arriba.

## **6.2. El alma en Zubiri<sup>336</sup> y el concepto de Persona en Laín.**

### **6.2.1. Zubiri: ni alma ni espíritu, psique.**

A juicio de Laín, tanto Ortega como Zubiri, fueron más allá de la fenomenología y elaboraron una metafísica, el primero la asienta en el concepto de la vida como realidad radical, mientras que el segundo se basa en el concepto de “impresión primordial de realidad”. En Opinión de Laín, el sistema zubiriano responde a tres empeños: una teoría de la inteligencia (*Inteligencia sentiente*), un estudio de lo que la inteligencia nos dice de la estructura constitutiva de la realidad (*Sobre la esencia*) y una visión del cosmos en tanto que estructura dinámica (*Estructura dinámica de la realidad*). Hay una evolución muy clara del concepto de lo espiritual en lo humano en Zubiri, a la par que evoluciona su antropología y su metafísica, abandona nociones más abstractas para ir hacia una posición más centrada en la inteligencia en los años ochenta. El ser humano, para Zubiri, es un ser viviente sometido a las leyes del cosmos y se realiza a sí mismo como inteligencia sentiente (inteligencia que siente), voluntad tendente (voluntad sujeta a tendencias pero no determinada por ellas, es el carácter inconcluso del ser humano frente al animal) y sentimiento afectante (conjunto de sentimientos que le afectan). Todo ello se manifiesta en el acto que le constituye esencialmente como ser humano: la impresión primordial de realidad.

---

<sup>336</sup> En el primer capítulo de la presente Tesis hablamos brevemente de la concepción de Zubiri del alma, ahora lo desarrollaremos más ampliamente.

Zubiri no quiso emplear la palabra “alma” (que hace referencia a una muy discutible y problemática entidad dentro del cuerpo) ni la palabra “espíritu” (término vago). Para evitar estas reminiscencias e imprecisiones terminológicas recurrirá al concepto de *psique*. El concepto de ser humano en Zubiri es un concepto que va cambiando conforme evoluciona el pensamiento del autor. Laín intentará responder a la pregunta por la psique en el pensamiento del que él considera “último zubiri”, que aparece en *Sobre el hombre*.

En el capítulo primero analizamos en profundidad los conceptos zubirianos y su influencia en el pensamiento de Laín, por ello recordaré sólo someramente los conceptos fundamentales que nos explica en este punto Laín para introducir el pensamiento zubiriano. El concepto de **sustantividad**, que frente a la idea aristotélica de la sustancia, consiste en el conjunto unitario, clausurado y cíclico de notas que constituyen y caracterizan una cosa. La **estructura** hace referencia a la relación de las notas entre sí y con el conjunto al que pertenecen, porque el todo no es la adición de las partes, sino su carácter estructural. De manera que se dan propiedades aditivas y propiedades estructurales, de las primeras es ejemplo el peso (suma del peso de cada molécula que compone la sustantividad) y de las segundas, la energía potencial de un cuerpo sólido. El **dinamismo** es lo propio tanto del cosmos en su conjunto, como de cada uno de los entes físicos. El mundo es dinamismo (no sólo lo tiene o está en dinamismo), de modo que las cosas son reales por ser *de suyo* y a la vez estar dando de sí, produciendo desde ellas algo distinto de ellas. Una cosa es lo que esta siendo ya y lo que puede dar de sí. La **evolución** consiste precisamente en el desarrollo de ese dinamismo del universo en distintos niveles estructurales: el dinamismo de la “variación”, el dinamismo de la “mismidad” y el dinamismo de la “suidad”. Éste último

es el que posibilita la existencia del ser humano como ser suyo, dueño de sí mismo. Pero esto abre el interrogante acerca de cómo aparece evolutivamente el ser humano, cuál es su realidad propia y si es posible y en qué sentido podemos hablar de “alma”.

La aparición del ser humano en el cosmos se debe a la evolución desde los homínidos (australopithecus) hasta el género Homo (*Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*, *Homo sapiens sapiens*). Para Zubiri, todos son una misma especie, tipos ascendentes de la condición humana desde el *Homo habilis* al *Homo sapiens sapiens*, diferenciados por el grado de desarrollo de la inteligencia sentiente (como la diferencia entre el niño y el adulto). La diferencia importante, la radical innovación, fue el paso del australopiteco al *Homo habilis*, aquí hay un salto, en opinión de Zubiri, cualitativo, desde la inteligencia animal a la inteligencia humana. A ese paso lo llama Zubiri el paso de la formalización (del animal con su medio) a la **hiperformalización** (del ser humano con su mundo). Hay una evolución en la formalización de lo percibido, que llega hasta la hiperformalización, que consiste en “hacerse cargo de la situación”, para escoger entre las diversas posibilidades de acción. Esto supone un salto cualitativo desde el vivir rodeado de estímulos propios del animal a vivir abierto a realidades. Por ello, define Zubiri al ser humano como animal de realidades. Hay en este tema un espinoso problema de difícil solución que, a juicio de Laín todavía sigue abierto y requiere seguir pensando, y es el problema de cómo la materia da de sí algo tan peculiar como el ser humano en el que la materia no sólo siente sino que entiende y es consciente de sí misma, se apropia de sí misma.

Zubiri inicialmente, por los años 60, Zubiri hablaba de **causa exigitiva**, que consiste en la necesidad para subsistir que tenía el animal hiperformalizado de hacerse

cargo de la realidad, por la complejidad de su cerebro. Sin embargo, en un texto compuesto pocos meses antes de morir (*La génesis de la realidad humana*, recogido en *Sobre el hombre*), prescinde del concepto de causa exigitiva y se refiere sólo al concepto de *elevación* y de *brotar desde*. Lo material al dar de sí y llegar al ser humano como ser “suyo”, poseedor de sí mismo, que se hace cargo de la realidad, ha dado de sí algo desde lo material pero más que material, en la opinión de Zubiri.

**Laín** recoge dos sentencias de Zubiri en este sentido: “la hominización es una estricta posibilidad de la materia” y “las potencialidades de elevación son potencialidades de *hacerle hacer* a la materia lo que por sí misma no podría hacer. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia. Decíamos antes que la materia siente. Ahora no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma, sino por elevación. Por elevación, entiende. La materia elevada –esto es, el hombre- entiende”<sup>337</sup>. A juicio de Laín, esta pregunta acerca del salto al ser humano es una asignatura pendiente en el pensamiento de Zubiri e incluso en el presente necesita de nuevas ideas.

Por otro lado, la **hominización** de la materia puede pensarse no sólo desde la perspectiva de la especie (la **filogénesis**), sino también desde cada individuo particular (**ontogénesis**). ¿Es realmente una persona el cigoto humano? La respuesta de Zubiri es que lo que se concibe en la concepción es un hombre, porque la unidad de materia y psique en la sustantividad humana es una unidad física, intrínseca y constitutiva. Pero el mismo Zubiri, apunta al margen del texto en su puño y letra la pregunta “la célula germinal, ¿es un hombre?”. Para Laín, Zubiri no resuelve esta duda acerca de si la suidad (condición de ser “de suyo” y “suyo”) ya esté en la célula germinal. A juicio de

---

<sup>337</sup> Citado por Laín Entralgo, Pedro, en *Cuerpo, alma y persona*, p. 135.

Zubiri, queda claro que el embrión no tiene personalidad (condición de ser personal que se manifiesta empíricamente), pero sí tiene personeidad (realidad metafísica de la persona). Para Laín, esa duda acerca de si la célula germinal es hombre le habría llevado a precisar en términos de realidad descriptible su concepto de personeidad.

¿Cómo el cigoto es hombre? Para Zubiri, la psique surge en cuanto se produce la célula germinal, pero en los últimos meses de su vida, manuscrió al margen del texto: “Pero ¿cuándo?” El problema de la hominización del cigoto, a juicio de Laín, no está “zubirianamente” resuelto. No está resuelto ni el cómo ni el cuándo. Zubiri vuelve a recurrir a los conceptos de “brotar desde” y de “elevación” aplicados a la embriogénesis, pero deja interrogantes abiertos de difícil resolución. Laín hablará de “suficiencia constitucional” y de “potencia condicionada”, en el sentido de que se necesitan ciertas condiciones e interacción con el medio materno en que se desarrolla. Diego Gracia afirma que “la suficiencia constitucional se adquiere en un momento del desarrollo embrionario, que bien puede situarse, de acuerdo con los recientes datos de la literatura (científica), en torno a las ocho semanas. A partir de ese momento el feto tendrá personeidad, será persona”<sup>338</sup>. En otras palabras, adquiere la substantividad.

Resume Laín la antropología zubiriana en los siguientes puntos:

1. **Conceptuación filosófica de la materia:** la materia es un modo de la realidad cuyas notas son cualidades sensibles observables directamente o mediante instrumentos. Zubiri distingue diversos modos de presentársenos la materia, que Laín amplía desde el desarrollo actual de la física: la partícula elemental (el quark y el electrón), el cuerpo inanimado (desde el protón a la macromolécula), la materia viva precelular, el cuerpo

---

<sup>338</sup> Gracia Guillem, Diego. “Problemas filosóficos en genética y embriología”, en Abel, Fr. Y Cañon, C (ed) *La mediación de la filosofía en la constitución de la Bioética*, Madrid, UPC, 1993, p. 250.

animado u organismo y el cuerpo humano, específicamente diferente al cuerpo animal por ser esencia abierta<sup>339</sup> y animal de realidades.

**2. Sustantividad y estructura del cuerpo humano:** en la sustantividad del ser humano distingue Zubiri dos subsistemas de notas, las corporales y las psíquicas, pero mutuamente referidas entre sí (el cuerpo es “cuerpo de” la psique y la psique es “psique de” el cuerpo). Todo lo corporal es también psíquico y todo lo psíquico es también corporal, pero esto no quiere decir que, en tanto que subsistema de la total sustantividad del cuerpo, la psique pueda ser reducida al cuerpo.

**3. El paso del organismo animal al organismo humano:** Zubiri renuncia a la “causa exigitiva”, porque ni el cuerpo exige la psique ni viceversa, sino que la hominización de la materia (tanto filogenéticamente como ontogenéticamente hablando) se da por el “brotar desde” y la “elevación”. La hominidad “brota desde” la célula germinal (ontogénesis) y desde el genoma del homínido mutante (filogénesis), pero no les llega desde fuera (como por ejemplo el *nous poietikós* de Aristóteles) y con ello la evolución se hace “elevación”. Las estructuras mismas de la célula germinal en el caso de la ontogénesis (o del genoma mutante en la filogénesis) hacen *desde sí mismas* la psique, pero no lo hacen ni lo pueden hacer por sí mismas, sino que “algo hace que hagan”, no algo exterior sino algo intrínseco: la *natura naturans* que es el Todo del Universo, como sustantividad unitaria y plena.

---

<sup>339</sup> “Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una esencia abierta. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas”. Zubiri, Xavier; *Estructura dinámica de la realidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 206.

4. **El último Zubiri.** Laín se remite al testimonio de I. Ellacuría en la presentación a *Sobre el hombre*, en la que nos habla del cambio en su modo de concebir la muerte, que al principio la pensaba como la separación del alma del cuerpo, pero terminó pensando que la psique es mortal y que con la muerte acaba el ser humano del todo. Por otro lado, como creyente cristiano sostiene que el ser humano puede resucitar si recibe esa gracia de Dios.

Para cerrar este apartado, recogemos sintéticamente lo que para Laín sería la concepción de Zubiri del alma. Lo primero a destacar es que se aparta del hilemorfismo y del cartesianismo. Por ello, evita el vocablo “alma” (como sustancia interior al cuerpo) y prefiere hablar de “psique”. Por otro lado, concepción de la psique como subsistema de la total estructura del cuerpo humano, irreductible al cuerpo, entendido este como conjunto de notas fisicoquímicas. Laín aquí se plantea si desde la concepción del soma (la actualización en el mundo de todo cuanto el hombre ha sido y está siendo) habría que matizar esa irreductibilidad.

Otra pregunta que queda abierta desde Zubiri es si la muerte es la muerte de todo el ser humano: qué es la psique (si no es sustancia espiritual) y cómo desde esa idea de muerte puede concebirse la vida perdurable que promete el cristianismo. Otra idea importante en Zubiri es la de *Cosmos*, que sería la causa efectora de la hominización de la materia tanto filogenéticamente como ontogenéticamente, pero ¿qué es el *Cosmos*? Zubiri niega el materialismo y propone una concepción de la materia desde el dinamismo cósmico y la llama “materismo”, pero, para Laín siguen abiertos dos interrogantes: ¿En qué consiste esa realidad a un tiempo “material” y “no material” del *Cosmos*? Y ¿cómo entender esa “elevación” que culmina en el ser humano dentro de la

evolución? Como puede observarse, Zubiri para Laín es una fuente constante de preguntas que él hereda e intenta responder. Zubiri es la influencia más importante para Laín.

### **6.2.2. La posición de Laín: del cuerpo a la persona.**

La pretensión de Laín en la segunda parte de su libro *Cuerpo, alma y persona* es elaborar su propia concepción acerca del problema del alma y por tanto acerca de qué es el ser humano. En primer lugar, nos presenta las ocho posiciones que, en su opinión, ha ofrecido el mundo occidental al problema del alma, a la vez nos indica cuál es su opinión personal acerca de cada una de ellas y cuáles rechaza y cuáles apoya en virtud de razones. Las cinco primeras posiciones son rechazadas (hilemorfismo, cartesianismo, mentalismo, materialismo, creencias en la subsistencia del alma allende la muerte). Las tres últimas posiciones son tomadas por Laín como su punto de partida para elaborar su propia posición: el legado de Ortega, el legado de Zubiri y las aportaciones científicas de la neurofisiología, la etología y la paleontología.

#### **6.2.2.1. Posiciones rechazadas por Laín.**

Las posiciones acerca del problema del alma que rechaza Laín son las siguientes: el hilemorfismo, el cartesianismo, el mentalismo, el materialismo y las creencias en la subsistencia del alma allende la muerte (parapsicología, espiritistas, creyentes en la reencarnación). Podemos hacer un listado algo más extenso. Laín analiza las distintas teorías que han tenido vigencia en el mundo occidental acerca de la idea del hombre, alcanzan el número de ocho concepciones<sup>340</sup>: la del hilemorfismo aristotélico-tomista, la del dualismo cartesiano, la del monismo materialista, la de la subsistencia del alma y su perduración después de la muerte, la de la existencia de actos mentales esenciales y

---

<sup>340</sup> *Opus cit.* pp. 145-152.



descriptivamente distinto de los actos corporales, la de entender el alma como un modo particular de la actividad humana y de ésta como la ejecución de la realidad radical, la del alma como subsistema psíquico de la sustantividad del hombre y coesencialmente unido al sistema corporal y, finalmente, la de su negación sustancial, entendiendo los actos psíquicos sólo como el resultado de la actividad neurofisiológica del cerebro.

a) **Rechazo del hilemorfismo:** no es un rechazo al primitivo hilemorfismo aristotélico, sino a su cristianización vigente todavía hoy en la enseñanza católica de la teología y la filosofía. En opinión de Laín, su psicología el conocimiento que defiende que el paso de las especies sensibles o impresiones materiales de la percepción del mundo se convierten por acción de la inteligencia en especies inteligibles (ideas o conceptos universales), caería de este modo, dado que no lo puede hacer ni por si misma la materia ni por si mismo el espíritu, en un dualismo apelando a Dios para dar razón de esa conversión de la especie sensible en inteligible. Demasiado teísmo.

También en el tema de la aparición de la especie humana sobre el planeta han interpretando evolucionistamente el *Génesis* caemos de nuevo en un excesivo teísmo, porque deberíamos recurrir a la infusión de un alma espiritual e humana en el genoma de cada uno de los homínidos mutantes.

Análogo razonamiento puede aplicarse al problema de la ontogénesis humana en la que el alma espiritual actúa de modo informante en el desarrollo del cigoto, ya sea por acción directa del alma espiritual sobre la bioquímica de la embriogénesis, ya sea por intervención sobrenatural y misteriosa de Dios. En ambas concepciones lo espiritual actuaría sobre lo material de un modo muy cercano al ocasionismo de Malebranche.

Por otro lado, la solución al problema de la muerte consiste, en opinión de Laín, en una artificiosa hipótesis, según la cual tras la muerte el alma separada esperaría a la resurrección de la carne en la que de nuevo se recobraría la unidad sustancial cuerpo-alma. Todas estas ideas para Laín no parecen resistir un examen intelectualmente riguroso. A modo de conclusión, podemos decir que Laín no es hilemorfista, porque considera que tanto la explicación de la filogénesis, como de la ontogénesis, así como la de la muerte no son intelectualmente consistentes, incluso son demasiado teístas y son explicaciones basadas en creencias.

b) **El rechazo del neocartesianismo:** esta posición en la actualidad presenta dos ramas muy potentes, por un lado la medicina psicosomática, que se centra en la interrelación de la psique con lo corporal y orgánico, explicando desde esa interrelación tanto la vida normal como la patológica. Por otro lado, tenemos como eminente defensor del neocartesianismo desde la neurofisiología a Sir John Eccles. El ser humano sería para él (siguiendo a Descartes) la integración unitaria entre el alma y el cuerpo. Heredaría el problema fundamental cartesiano de la interrelación entre ambos y propone como solución que el alma interactúa con el cuerpo a través del cerebro valiéndose de unas unidades espirituales llamadas “psiconas” que se relacionan con las “dendronas” (unidad morfológica y funcional del córtex. Todo ello lo justifica desde una concepción bioquímica y cuántica de lo que sucede en las sinapsis interneuronales del córtex<sup>341</sup>.

c) **El rechazo del mentalismo:** en este punto, Laín coincide en algunos aspectos con el mentalismo, pero discrepa en otros fundamentales. Laín está de acuerdo en que hay actos mentales (intelección, volición, autoconciencia, amor, etc.) y hay actos corporales

---

<sup>341</sup> Laín remite a su libro anterior *Cuerpo y Alma* que analizamos en el capítulo anterior de la presente Tesis, recordemos que el ataque de Laín se centraba sobre todo en esa misteriosa entidad que la psiconas. Véase la página 167 de la presente Tesis.

(digestión, respiración, etc.), pero en su opinión todos los actos humanos son a la vez mentales y corporales, aunque algunos tengan preponderancia mental o corporal<sup>342</sup>. Por otro lado, el mentalismo habla de actos mentales, pero se deja en el tintero el problema filosófico de precisar que es la mente. Ese es el gran reparo que plantea Laín a los mentalistas, no afrontar el problema de la consistencia física y metafísica de la mente humana, pues los actos humanos, orgánicos o mentales, proceden de un principio común que sólo puede actuar con preponderancia mental y orgánica.

#### 6.2.2.2 El punto de partida de Laín: filosofía y ciencia.

Laín para construir su propia concepción del alma y del ser humano va a utilizar unos cimientos sólidos en los que edificar su posición. Estos cimientos consisten en recoger desde una lectura personal el legado de Ortega, de Zubiri y las aportaciones científicas de la neurofisiología, la etología y la paleontología. Desde este punto de partida quiere trazar Laín una teoría de la realidad humana capaz de superar tanto el dualismo antropológico, sea hilemorfista o cartesiano, como las formas hoy vigentes del monismo materialista.

a) El legado de Ortega: de este autor toma el concepto de *intracuerpo*, la conceptualización de la vida como realidad radical y por tanto punto de partido de la reflexión filosófica, la diferenciación entre actos vitales, anímicos y mentales en la actividad psicoorgánica del ser humano y, ante todo, el problema de qué es esa realidad radical (la vida) dado que no es espíritu y no es materia.

---

<sup>342</sup> Laín pone dos ejemplos que me parecen muy interesantes para entender esa interrelación, el primero es la escultura de *Le penseur* de Rodin en la que la posición corporal acompaña ese pensar, el segundo es el hecho de que el buen humor ayuda a la digestión. Véase Laín Entralgo, Pedro, **ACP**, p. 152.

b) El legado de **Zubiri**: lo que Laín pretende es intentar responder a esos interrogantes abiertos por el pensamiento zubiriano y radicalizar su pensamiento partiendo desde los conceptos metafísicos y cosmológicos (realidad, sustantividad, estructura, esencia abierta, dinamismo, *Cosmos como natura naturans*) a los que, a juicio de Laín, también hubiera llegado Zubiri no sólo desde la vía de la intelección, sino también desde la voluntad tendente entendido como ejecución del libre albedrío desde y con las tendencias inherentes a la realidad humana,

c) La aportación de tres **ciencias** recientes: **neurofisiología, etología y paleontología**. La peculiaridad del planteamiento de Laín, como tantas veces hemos señalado, es que integra planteamientos filosóficos con planteamientos científicos. En este caso, se acerca a la neurofisiología para mostrar su contribución importantísima al estudio científico y filosófico de la realidad humana. Por otro lado, la etología, le permite establecer un conocimiento apropiado de la base animal del ser humano de sus diferencias con los animales. Finalmente la paleontología, en su opinión, ofrece material para resolver problemas básicos en el conocimiento científico y filosófico si hay “naturaleza humana” y en que consiste.

### **6.2.2.3. La realidad constitutiva del ser humano.**

Antes de estudiar la realidad constitutiva del ser humano, Laín dedica un capítulo a estudiar la realidad empírica de éste. Por razones de espacio y por evitar repeticiones no comentaré este capítulo pues ya ha sido ampliamente expuesto, como nos advierte Laín, en otros lugares (*El cuerpo humano. Teoría actual y Cuerpo y alma. CHTA*) que hemos analizado más arriba. El conocimiento empírico del ser humano nos

lleva al cerebro como órgano rector, este es un dato de explicación fundamental que debe tener en cuenta toda investigación acerca de *lo que es* (más allá del *cómo es*) el ser humano. En este sentido, la **libertad** del ser humano depende de ese órgano rector que es el cerebro humano.

Para Zubiri, el ser humano es a un tiempo agente, actor y autor de su conducta. A juicio de Laín, que el cerebro sea agente y que sea lo que permite al ser humano ser actor parece claro, el problema está en saber si el cerebro es a la vez autor de la conducta humana, el órgano que la inventa y la decide. Para el hilemorfismo y para el cartesianismo, el cerebro no es el autor, no es el que inventa la conducta humana. Laín va a intentar proponer una manera de entender la realidad humana y el cerebro más idónea que el dualismo hilemórfico y cartesiano. También lleva consigo esta nueva concepción una noción de libertad conectada con notas como la futurición. Éste es el desafío al que se enfrenta Laín. Para responder a esta pregunta va a desarrollar cuatro puntos: 1. La estructura de la realidad humana. 2. Su génesis<sup>343</sup>. 3. Materia, cuerpo, cerebro y vida humana. 4. Metafísica de la realidad del hombre.

#### **6.2.2.3.1. Estructura de la realidad humana.**

Laín admite sin reservas la concepción zubiriana de sustantividad entendida como conjunto unitario, clausurado y cíclico de las notas que específicamente e individualmente se nos presenta como estructura dinámica. La sustantividad humana está constituida por dos subsistemas, el corporal y el psíquico, coesencialmente unidos entre sí. A esto añade Laín dos precisiones: la primera que todos los actos son manifestaciones de un mismo ente real, la estructura dinámica del ser humano, pero

---

<sup>343</sup> No trataremos este punto aquí, porque ya lo hemos desarrollado en otros capítulos de la Tesis.

observables desde dos métodos distintos (en este sentido la distinción es metodológica): los propios de las ciencias de la naturaleza y los propios de la psicología comprensiva.

Los actos humanos pertenecen a las propiedades sistémicas y estructurales de su sustantividad sean esos actos preponderantemente corporales o preponderantemente psíquicos, por ello, deben entenderse como resultado de la actividad del todo de su estructura.

#### **6.2.2.3.2. Materia, cuerpo, cerebro y vida humana.**

En cuanto a la materia, vuelve a insistir Laín en aspectos que ya señalamos más arriba al comentar **CA**, por ejemplo insiste en el carácter esencial de la materia es dinamismo (ni *res extensa* Descartes, ni *vis primitiva* como quería Leibniz). La materia es dinamismo que se va estructurando en diversos modos y formas cada vez más complejos. La materia es una totalidad (*holon*) enigmático para la inteligencia que va desde el protón hasta el cuerpo humano.

Por otro lado, destaca el concepto de cuerpo humano: es por el momento la estructura más compleja del cosmos. En cuanto a su origen, se debe a la evolución del cosmos, que en un trocito de su materia, nuestro planeta, han surgido las estructuras que llamamos “seres vivos”. El cuerpo humano sería por el momento el nivel estructural más complejo dentro de los niveles estructurales que ha ido dando de sí en su dinamismo el cosmos. La antropología de Laín se centra precisamente en el cuerpo humano, porque no quiere caer en dualismos antropológicos, porque en su opinión, al final siempre tienen que superar un escollo<sup>344</sup> insalvable, pues para los dualistas en

---

<sup>344</sup> Laín Entralgo, *Cuerpo, alma y persona*, p. 195.

algún lugar del cosmos (ser humano) se unen entre sí la materia y el espíritu, de modo que caemos en el eterno problema de la comunicación entre estos dos ordenas, lo cual nos obliga a apelar a una potencia superior a esos dos modos de lo real.

El **cerebro**, para nuestro autor, es fundamental al ser el centro rector de la conducta humana al estar situado entre la impresión del mundo sobre el cuerpo (recibimos toda la información del mundo exterior y la procesamos en el cerebro) y la acción sobre el mundo (el cerebro responde y hace actuar al cuerpo en el mundo). De esto modo, el cerebro es el agente y el actor de la vida humana. Pero el cerebro está integrado en una globalidad mayor. En este sentido, nos habla Laín de dos modos de holismo: el *hólon* global del cuerpo (el cuerpo actúa como un todo) y el particular *hólon* del cerebro (sus múltiples actividades han de entenderse desde esa totalidad cerebral no meramente desde localismos cerebrales).

La vida humana, que es materia, que es cuerpo humano, que es cerebro, lleva en sí dos dimensiones interrelacionadas: lo que se es (intimidad, **libertad**, moralidad, apropiación, etc.) y lo que se hace (conducta, biografía, etc.). En este apartado, Laín está interesado por lo que se es, pero no por dar una mera definición, sino por la intelección de su realidad. Dicha intelección intenta responder a interrogantes profundos como: ¿es posible concebir el cuerpo humano como agente, actor y autor de su conducta?, ¿cabe entender en términos de sustantividad y estructura lo que como persona es el hombre? Estos interrogantes son los que intenta esta obra responder Laín para aventurar su posición acerca del problema del ser humano. Para ello, se centrará en el estudio de cuatro elementos constitutivos del ser humano: la intimidad, la conciencia, la inteligencia y la futurición. En nuestra investigación centrada en el problema de la

**libertad**, debemos atenernos a todo este recorrido antropológico pues la libertad está vinculada sobre todo a la futurición, pero relacionada íntimamente con el resto de los aspectos.

#### 6.2.2.3.4. Conclusiones: metafísica de la realidad del hombre.

A mi modo de ver, Laín trata de integrar el pensamiento de Ortega y de Zubiri abriendo una nueva vía para la antropología. Ante la pregunta por el ser humano se dan dos respuestas al parecer excluyentes y que no admiten un tercero (*tertium non datur*): el ser humano o es sólo materia, o es además espíritu creado. Laín pretende lograr un *tertium superans*, un tercero que supere a los dos anteriores. Para ello, se vale de la integración de la posición de Ortega y de Zubiri. A juicio de Laín, ambas son conciliables. La “realidad radical” (vida) de Ortega es la del sujeto cognoscente, volente y sentiente de Zubiri y, a su vez, este sujeto ha de concebirse como la forma humana del dinamismo global del cosmos tal y como señala Laín. De este modo, hay una continuidad en el pensamiento acerca del ser humano en Ortega, Zubiri y Laín. Por ello, dice Laín que dedicó *Cuerpo, alma y persona* “a los pensadores jóvenes de España”, al entender que había abierto una vía al pensamiento que podía ser continuada.

Laín considera que en la *antropogénesis* no es necesario recurrir, como quiere Zubiri, al concepto de elevación como “hacerle hacer a la materia lo que por sí misma no podría hacer” ni podemos decir que “la materia hace inteligir materialmente”. Para nuestro autor, la materia siente, entiende y quiere humanamente por sí misma, sin necesidad de un principio real superior a ella. Por ello, Laín postula un **monismo**



**dinamicista**<sup>345</sup> (con una noción peculiar de materia como vimos en *Cuerpo y alma*) distinto del monismo materialista y de cualquier tipo de dualismo.

### 6.3. ¿Podemos hablar de Naturaleza humana según Laín?

Hemos recogido más arriba una serie de rasgos que caracterizan al ser humano según nuestro autor. ¿Configuran estos rasgos una idea de la naturaleza humana? ¿Defiende Laín la posibilidad y la consistencia del concepto de naturaleza humana? ¿Como queda la **libertad** en la concepción lainiana del ser humano? Para responder a este pregunta vas a analizar detalladamente un artículo de Jesús Conill sobre Don Pedro Laín<sup>346</sup>.

Laín piensa desde una ubicación especial, que **Jesús Conill** califica con tres nombres propios: Unamuno-Ortega-Zubiri. Para Conill, el pensamiento debe ubicarse para poder entenderse, todo pensamiento tiene un horizonte de pensamiento y ese desde determina la forma de entender y plantear las cuestiones. La pregunta que se plantea Conill es “¿desde qué modo de entender la Historia va a pensar Laín la vida?” La respuesta es desde Zubiri y Ortega. Laín pensó que ambos eran perfectamente reconciliable, aunque distintos<sup>347</sup>. Para Conill, tanto Zubiri como Ortega constituyen la superación de la metafísica de la fenomenología en el sentido de Husserl y se sitúan también más allá de la ontología fundamental de Heidegger, porque se apoyan ambas en una nueva noción de realidad. También para ambos, la Historia constituye un problema auténticamente metafísico, perteneciente al orden de lo real. Frente a Heidegger,

---

<sup>345</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, p. 199.

<sup>346</sup> Gracia Guillem, Diego (ed), *Ciencia y vida*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003. “Pensar la vida desde la Historia”, Jesús Conill Sancho, p. 107-134.

<sup>347</sup> Laín Entralgo, Pedro; **CAP**, 1995.

siguiendo el planteamiento de Diego Gracia<sup>348</sup>, que se mueve en el ámbito modal, una razón histórica como *razón del acontecer* ha de moverse en el orden de la *realidad*. Ortega y Zubiri sitúan el acontecer histórico en el orden real y no meramente modal.

### **6.3.1. Un concepto de naturaleza humano no reduccionista e interdisciplinar.**

Laín se definió a si mismo como historiador de la Medicina y ocupó esa Cátedra en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Sus estudios de Historia de la medicina van a implicar una visión de la historia de la realidad humana muy peculiares. La Ciencia no es ahistórica, tanto la Ciencia como la vida humana tienen carácter histórico. Lo que busca Laín con su enfoque en la Historia de la Medicina es la comprensión, porque para pensar la vida humana hacer falta comprender. Por ejemplo, en 1941 escribe *Medicina e historia*, intentando comprender el modo en que son históricos el saber y el quehacer médicos. Supera el positivismo y el cientificismo sin caer en el historicismo, porque recurre a las reflexiones de Ortega y de Zubiri sobre el ser histórico, pensado desde un horizonte antropológico, que prima en Laín.

Laín piensa la realidad humana sin caer en el reduccionismo biológico ni en el historiológico, porque para Laín como filósofo de la vida ve en el dinamismo humano algo peculiar respecto a los otros dinamismos naturales: el hombre va haciéndose, de ahí la necesidad de considerarlo en la comprensión articulando lo biológico y lo histórico. Laín tiene una concepción de la historicidad de la naturaleza humana, de modo que la vida humana es vida histórica. Jesús Conill apoya estas ideas en el texto recopilatorio de

---

<sup>348</sup> Gracia Guillem, Diego; *La historia como problema metafísico*, *Realitas* III-IV, 1979.

la antropología de Laín<sup>349</sup> del año 1996: *Ser y Conducta del hombre*, capítulo XVI ¿Cabe hablar de la naturaleza humana? Me permitiré aquí exponer brevemente las tesis antropológicas fundamentales que expone Laín en dicho texto para así contextualizar la cita de Conill. En el resumen-presentación inicial del texto, como es propio de Laín en esta obra (presenta el capítulo y las fuentes de las que toma antológicamente los textos que presenta en el recopilatorio), ya nos indica las tesis que pretende superar en su planteamiento, pues el autor en cuanto al tema de la naturaleza humana no quiere caer ni en el extremo puramente “biológico” del evolucionismo propio del reduccionismo biológico, ni en el extremo “historicista” propio del reduccionismo historiográfico.

Por su parte, el *reduccionismo biológico*, partiendo de la concepción evolucionista defenderá una mera diferencia gradual y no esencial entre la naturaleza del ser humano y la del ser animal desde la que procede evolutivamente. Por otro lado, el *reduccionismo historiográfico* defenderá que lo propio del ser humano no es tener naturaleza, sino hacer y tener historia. Como ambos le parecen a Laín reduccionismos, intentará superarlos en una nueva concepción, para ello nos remite a su texto del año 1986, *Ciencia, técnica y medicina*. En su exposición nos plantea un caso problemático para la reflexión, nos hace pensar en un paleontólogo imaginario que descubre unos huesos y unas piedras talladas y se plantea el problema de si esos restos son de algún simio antroipoide o más bien del *Homo habilis*. En el fondo la pregunta de Laín es más mal intencionada de lo que pueda parecer a primera vista, porque se está planteando cómo podemos atribuir significado humano a unos restos, es decir, qué rasgos o notas esenciales de lo humano encontramos en esos restos para afirmar su pertenencia al reino animal o al reino humano.

---

<sup>349</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Ser y Conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996.

### 6.3.2. El problema de la naturaleza humana y su conexión con la libertad.

Al plantear el problema de las notas de lo constitutivamente humano Laín nos plantea cuatro puntos de apoyo o “reglas” como lo llama nuestro autor:

1. La naturaleza humana es personal e históricamente cambiante, en el sentido de que la historia le pertenece esencialmente. Lo que se diga constitutivamente del ser humano no puede olvidar los aspectos histórico-culturales propios de éste.
2. La verdad empírica y descriptiva de que la naturaleza humana es cualitativamente distinta de la naturaleza animal y es fruto de la evolución (verdad científica o interpretativa). La manera de conciliar ambas verdades es compleja, porque, a juicio de Laín, nos remite al terreno de las creencias o hipótesis: ya sea la del creacionista que nos remite a la hipótesis razonable de la creación del organismo y psique humana por acto de creación de una instancia superior que dio paso del antropoide prehomínido al verdadero *Homo*; ya sean las evolucionistas mutacionistas que remiten ese momento a la mutación puramente biológica y azarosa.
3. La naturaleza humana, una vez constituida, cambia biológico e históricamente.
4. El problema de si la especie humana desaparecerá o no es algo más que científico, también de ciencia ficción y dependiente de las creencias.

Así que volviendo a nuestro intento de la mano de Laín de darle una respuesta al antropólogo que encuentra esos restos, tenemos la tarea de precisar filosófica y científicamente las notas esenciales del *Homo habilis* hasta nosotros y buscar la nota esencial que nos hace seres históricos necesariamente. Para ello, Laín con su mentalidad médica, vuelve a pensar en el caso concreto del antropólogo ante los restos y se plantea

que si esos restos son humanos tiene que demostrar o bien una intencionalidad estética o una intencionalidad utilitaria, o bien la necesidad de que muestren esos restos ciertas habilidades que necesariamente nos hagan pensar que hubo una transmisión de un ser humano a otro de esa habilidad que se muestra en el resto tallado.

De modo que ya tenemos las tres notas clave para estudiar esos restos y su pertenencia a lo humano: voluntad del arte, voluntad de perfeccionamiento (mejorar su utilidad) y voluntad de transmisión. Por otro lado, buscamos el carácter esencial que debe necesariamente de servirnos para fundamentar esas tres notas y, si se me permite observarlo dado que nuestro tema de Tesis es la libertad, lo común a las tres que es el hecho de ser “voluntad de”, es decir fruto de un ser libre. Para ello Laín, rechaza el carácter simbólico del ser humano como nota fundamental y de este modo refuta a Cassirer (un filósofo), Langer (antropóloga cultural) y a Primbam (neurofisiólogo), porque si esos restos buscan perfeccionamiento utilitario no presuponen carácter simbólico alguno como una palabra.

En opinión de Laín, la simbolización no es la nota esencial del genero *Homo*, sino que, a su juicio, es más fundamental otra nota: la de animal de realidades, que nos presento **Zubiri** en sus investigaciones antropológicas y zoológicas. El ser humano esencialmente y constitutivamente antes de ser animal simbólico es necesariamente un *animal de realidades*, porque sólo con la aprehensión inteligente no ya de estímulos al modo animal, sino de realidades “de suyo” permite al ser humano enfrentarse ya no al medio sino al mundo con esa triple voluntad: artístico, utilitaria y cultural (utilizo el término cultural en el sentido de “voluntad de transmisión”). A su vez y por ende en ese carácter de animal de realidades se fundamenta también la libertad que se refleja en la

triple voluntad citada y el carácter simbólico del ser humano. La cosa-realidad es anterior necesariamente a la cosa-sentido, porque sólo si percibo algo como realidad de suyo puedo plantearme su carácter de símbolo para el ser humano y su carga de posibles significados, que me permiten desde la **libertad** el realizar una u otra posibilidades dentro de las múltiples posibilidades que me pueda imaginariamente plantear ante una situación que me plantea actuar no sólo instintivamente sino libremente. En este sentido, me interesa personalmente recuperar este texto y utilizarlo como he hecho para hallar las raíces antropológicas de la **libertad** en el “animal de realidades” que es la nota constitutiva del género *Homo* según Laín.

De este modo Laín llega en el texto citado a dos conclusiones. La primera, que la naturaleza humana consiste en el hecho de ser el ser humano un animal de realidades. Antes de ser *animal symbolicum* es *animal reificans*. La segunda, que el ser humano ante la realidad o el carácter “de suyo” de las cosas, adopta necesariamente una nueva actitud como ente **libre** que ha de proyectarse y ejecutar modificaciones perfectivas que luego transmitirá de generación en generación. El ser humano ejercita su inteligencia específicamente humana, distinta de la animal, desde la libertad y el amor. Desde la libertad, porque se enfrenta a un mundo ante el que tiene necesariamente que responder desde sí mismo, sin estar programado instintivamente en sus respuestas. Por otra lado, desde el amor en el sentido de amor a otros seres a los que se les transmite este saber desde un sentimiento de pertenencia. De modo y en conclusión, el “nervio de la naturaleza humana” es esa inteligencia libre y amorosa, que se enfrenta al mundo desde el perfeccionamiento, imaginando posibilidades y transmitiéndolas.

Todo ser viviente, desde la bacteria al chimpancé, vive en constante deficiencia: de alimento, de pareja, de prole. En el caso humano, más que deficiencia encontramos a un ente *indigente y menesteroso*, porque ante el mundo percibido como conjunto de cosas-realidad, se ve obligado a responder desde su inteligencia y su libertad, como señalamos más arriba, de modo que se modifica a sí mismo y a su mundo, desde crear una rueda, producir fuego hasta conseguir una punta de flecha. El ser humano es un ser inteligente y libre movido por ciertos menesteres propios de su **indigencia**, que tiene cuatro modos fundamentales: la indigencia de mundo cósmico (que origina las técnicas), la indigencia de mundo humano (que origina la convivencia y los cambios históricos), la indigencia de saber (que origina la historia del pensamiento) y, finalmente, la indigencia de fundamento último (que origina las religiones y su historia). La conclusión que extrae Laín de todo ello, es que el ser humano tiene una naturaleza constante pese a su constante y necesaria mudanza, que consiste en ser un animal de realidades, cuyas notas descriptivas son la indigencia y la voluntad de técnica, de arte, de saber y de donación. El ser humano en su naturaleza fundamental se nos presenta como un ser de realidades, que responde desde su libertad ante los desafíos que le presente el mundo movido por el peculiar modo de ser del ser humano como menesteroso.

Para analizar el tema de la historicidad de la naturaleza, Conill, se apoya en el texto de Laín<sup>350</sup>, en *Ser y Conducta del Hombre* páginas 341-350, Capítulo XIX “La historicidad de la naturaleza humana”. En este texto, Laín estudia la invención del hacha de sílex, concluyendo que el *homo habilis* que la inventó tenía en su mente ya capacidad proyectiva que se mostraba en esa “acción de proyectar y construir artefactos”<sup>351</sup>. En este sentido, es ya un animal creador (*animal creans*), distinto del animal

---

<sup>350</sup> Laín Entralgo, Pedro; SCH.

<sup>351</sup> SCH, p. 344.

praeproiectivum, que es Sultán, el avispa chimpancé de Köhler que logró empalmar dos cañas para alcanzar un plátano. Laín nos hace pensar en la importancia de la transmisión de este saber técnico de fabricación de hachas de sílex, es la socialización del invento algo específicamente humano, que nos convierte en *animal donans* y nos conecta con la idea de amor.

En este texto, hay un momento importante en el que Laín se plantea el problema de la “utilización de lo inventado”<sup>352</sup>, que aplicado al hacha de sílex plantea dos posibilidades de uso: o bien para la caza, o bien para la guerra. La utilización del hacha de sílex en uno u otro sentido, lleva a Laín a desentrañar el carácter de libertad propio del ser humano en su “esencial condición moral”<sup>353</sup>, pues, a su modo de ver, esa moralidad conduce al ser humano a acciones con propósito de beneficencia (acciones morales) y a acciones con propósito de maleficencia (acciones inmorales). Laín defiende una concepción de la naturaleza humana que conjuga naturaleza humana e historia y se distancia de otros pensadores que al radicalizar la conciencia histórica arrojaron por la borda la idea de “naturaleza humana”. Laín cita en este sentido a Nietzsche, a Dilthey y a Ortega, frente a ellos defiende su opinión de que el ser humano tiene una naturaleza histórica<sup>354</sup>.

**Conill** remite por otro lado a la interpretación hermenéutica y personalista de Freud, que tiene Laín en sus *Estudios de Historia de la medicina y antropología médica*. Junto con los aspectos instintivos, Laín rescata la importancia de lo biográfico e histórico, pues el instinto en el hombre viene determinado por una situación histórica y personal.

---

<sup>352</sup> SCH, p. 348.

<sup>353</sup> SCH, p. 348.

<sup>354</sup> “Esta es mi fórmula: el hombre tiene una naturaleza esencialmente histórica, es por naturaleza animal histórico”, *Op.cit.* p. 350.



A juicio de Conill, además Laín con la figura de la *metáfora* (proceso de conversión de la vivencia en expresión) y en los temas de acción y habla ya en 1943 está introduciendo la Fenomenología y la Hermenéutica e incluso podemos verlo como precedente de la Pragmática universal del lenguaje y la Hermenéutica lingüística y la acción comunicativa<sup>355</sup>.

### 6.3.3. La introducción del sujeto en la Medicina.

Para Conill, una de las aportaciones más importante de Laín ha sido la introducción del sujeto en la Medicina<sup>356</sup>, pues por influencias del positivismo y el cientificismo, el enfermo se había objetivado en meros datos, como mero objeto, dejando de lado al sujeto viviente y personal. A este sujeto viviente y personal es al que intenta recuperar Laín en su nuevo planteamiento de la Historia clínica. A juicio de Laín, la primera etapa en la conquista de la condición personal del enfermo se la debemos a Freud, que le dio importancia a la anamnesia por la que el sujeto de convierte en interprete de sí mismo y la importancia de los instinto vitales o pulsiones. Freud recupera así la figura del sujeto para la medicina, frente al modelo despersonalizado naturalista y cientificista. Laín, apoyándose en Zubiri, propone una noción de sujeto con dos modos: la subjetividad sustante (*hypokeímenon*), por la que sujeto recibe pasivamente una serie de propiedades y la supraestante<sup>357</sup> (*hyperkeímenon*), por la que el sujeto se apropia desde la libertad de su realidad moral de distintas posibilidades que va encarnando. Esto se aplica a la enfermedad que se

---

<sup>355</sup> Conill Sancho, Jesús; “Pensar la vida desde la historia” en *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Diego Gracia (Ed)Fundación BBVA, Madrid, 2004.

<sup>356</sup> Para ello es muy importante la influencia de la “escuela antropológica de Heidelberg” y sobre todo de Víctor von Weizsäcker. *Op. Cit.* p.116.

<sup>357</sup> Para una exposición sencilla de ello, cfr. de Jorge M. Ayala, “El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *The Xavier Zubiri Rewier*, Volumen 1, 1998, pp. 49-56.

presenta como una condición abierta al significado que le da el ser humano en su vida: reto, azar, castigo, prueba.

#### **6.4. La apertura del ser humano a lo trascendente.**

Es un punto común en todas las obras del último período antropológico de Laín, terminar con un apartado, a un epílogo en que aparece este tema. Es de suma importancia para nuestro autor, dejar abierta su antropología a cualquier tipo de creencia última.

##### **6.4.1. El tema de lo trascendente en la Antropología integradora de Laín.**

Hay continuidad en los planteamientos de Laín en las tres obras en las que toca de lleno este problema siempre al final de sus obras; tanto en **CA**, como en **CAP**, como finalmente en **IH**. En la primera (**CA**) centra el tema de la muerte como momento final de la persona, primero en sentido biológico, identificando muerte con inactividad del cerebro<sup>358</sup>. Luego plantea que para el ser humano es y será siempre importante pensar en su muerte y en qué supone para cada cual. Laín plantea hacer su propio análisis y conciliar sus ideas y creencias acerca de la muerte, primero rechazando aniquilacionismo y luego proponiendo la creencia que profesa del resurreccionismo. Para Laín, es sólo una creencia, es decir, un saber penúltimo, incierto acerca de algo misterioso a lo que él responde aceptando una concepción religiosa (ya hablamos más arriba de su *conversio fidei* temprana. A las tesis aniquilacionistas de autores como Koestler o de los materialistas decimonónicos (Feurbach, Vogt, Moleschott, Haeckel) o del siglo XX como Feigl (fiscalismo) se opone Laín, pero, a mi parecer, con menos

---

<sup>358</sup> **CA**, pág. 353.

argumentos que en obras posteriores. Simplemente comenta que todos ellos dejan de dar explicación al hecho histórico del culto a los muertos y al ansia de inmortalidad individual que parece que nos caracteriza desde tiempos remotos prehistóricos. Pero no les plantea una objeción en su planteamiento.

Por su parte, en **CAP** aunque no encontramos tampoco una refutación formal del aniquilacionismo, principalmente porque desde el planteamiento de Laín en lo último es imposible usar la razón al modo como hacemos por ejemplo en la Física o la Química o cualquier saber penúltimo, pues no tienen nada que ver los razonamientos metafísicos y religiosos. Pero sí encontramos unas razones profundas para poner en duda que el aniquilacionismo sea, como tácitamente pretenden sus defensores, un punto cero casi como si fuera algo evidente o científico o meramente racional y no una creencia más, tan razonable como la mitología griega.

Por otra parte, Laín indica algo muy interesante acerca del aniquilacionismo y es que desde esta posición el defensor se enfrenta a dos desafíos complicados como que es ese no-ser al que vamos y cómo plantea el destino del cosmos hacia la nada. El aniquilacionista debe plantearse que es un “ser para la nada” (eso es una terminología existencialista) y elegir una actitud ante ello, sea esta de un vitalismo extremo, o la negación de los valores más nihilista, o un creacionismo egoísta de estos o bien, o alguna posición moral altruista con sentido mundano, porque niega cualquier premio o castigo *postmortem*. Además, añade Laín, es desgraciadamente muy frecuente como actitud postmoderna un aniquilacionismo, a menudo tácito, por el mero hecho de no aceptar el misterio, ni nada que no sea racional, que se equipara a científicamente o tecnológicamente probado. El postmoderno, afirma Laín, rechaza ese lado no racional, sino razonable en el que el humano no es que elija moverse, es que siempre está. Laín

sigue a Ortega en el tema de las creencias como algo ineludible. Por ello, concluye, que por el hecho de que el misterio sea algo incierto no equivale a que sea algo absurdo<sup>359</sup>, como implícitamente parece admitir el aniquilacionista postmoderno, tan cómodo en su mundo materialista y consumista fruto de la ciencia. Por su parte, en **IH**, identifica más el aniquilacionismo con un sentido más marxista e histórico, centrado en la “negación atea del sentido trascendente del mundo” equiparando esta postura con el *nec spe nec metu* del estoicismo, pero no profundiza tanto como en la obra de **CAP**, como hemos visto.

En **CA** nombra la posibilidad de la reencarnación, pero no lo desarrolla, ni tampoco en las otras obras en las que ni lo menciona, pues se centra en el resurreccionismo. En **CAP** es la única en la que dedica algunas páginas a lo que llama posición de *problematicidad*, que es la respuesta razonable desde la filosofía a la pregunta por lo eterno e inmortal en el ser humano. Se centra muy sucintamente en Kant, Scheller y Jaspers.

Respecto a su propuesta resurreccionista sigue la misma estructura en las tres obras y defiende esta creencia basándose en la antropología de San Pablo y la interpretación de Laín del Viejo y Nuevo testamento, rechazando siempre desde su antropología estructurista (para la que muere la persona toda, no hay ningún espíritu, ni alma ni entidad extracorporal que perviva) lo que denomina “hilemorfismo medieval”<sup>360</sup>. La posición de Santo Tomás, donde Laín la analiza con mayor detenimiento es en **CA**<sup>361</sup>. También en esta obra cita ya a Ellacuría en su visión de evolución encuanto al pensamiento de Zubiri acerca del alma, al principio de daba más

---

<sup>359</sup> Véase, **CAP**, pág. 311.

<sup>360</sup> **CAP**, página 314, donde expone la curiosa (y difícil de mantener) creencia cristiana en la resurrección no sólo del alma, sino del cuerpo humano.

<sup>361</sup> **CA**, páginas 366-369.

sustancialidad e independencia, para a partir del año 73 con *El hombre y su cuerpo* hablar de *psique* y pensar que la psique es mortal, pese a mantener como Laín, la creencia en la inmortalidad del alma por intervención misteriosa divina<sup>362</sup>. Laín cierra su reflexión acerca del tema de lo trascendente en su última obra antropológica de este periodo **IH** (en su última página) conectando el tema de la libertad y el proyecto con el incierto futuro de la especie humana como algo último (o no) dentro del dinamismo cósmico, así como la posibilidad desde la **libertad**, entendida desde la ética, tanto como fuente de posibilidades morales como la convivencia o la justicia, frente a otras posibilidades como la guerra, la muerte y la opresión. Al final, para Laín, el futuro depende de la libertad del día a día de los humanos, que como afirma, somos en el presente “exploradores” del universo desde la ciencia y la técnica. Ese futuro que cifra Laín en la libertad humana, sería claramente en el opta por ser explorador éticamente responsable y no un mero *explotador* que devora todos los recursos del planeta imposibilitando la supervivencia.

#### **6.4.2. La teología de K. Rahner.**

El hombre es una **estructura cósmica** que presenta la peculiaridad de ser suyo y de enfrentar la realidad como algo real, cargado de posibilidades que el ser humano con su imaginación proyecta y realiza por y desde su libertad. Por ello, el hombre es una estructura cósmica proyectiva. En esta obra, además de usar, como explicamos más arriba, la intelección como innovación metodológica tomada de la trilogía zubirina, tenemos otra innovación que es el estudio de la **astrofísica** para revisar el dinamicismo, así como la apertura de lo humano a lo **trascendental**, el ámbito de las creencias

---

<sup>362</sup> En **CAP**, página 315 defiende su creencia en la resurrección misteriosa del ser humano en su totalidad corporal por acto divino. Además afirma que así esta posición sí que responde *ontológica y psicológicamente* al anhelo de una vida *transmortal*.

“últimas”, desde la teología de **Karl Rahner**. Laín se centra en una “teología de la hominización”, según la cual, el ser humano puede dar explicaciones desde las causas segundas (esto lo hacen las ciencias empíricas y sociales) o bien, buscar el sentido desde lo trascendental o las causas primeras. Sin esta distinción, según Rahner, se cae en extremos científicistas, dogmáticos, religiosos, entre otros tipos de radicalismo. La evolución se puede explicar desde las causas segundas, desde la ciencia, hasta la aparición de lo humano, que supone algo no material.

Es otra vez, el planteamiento zubiriano de *elevación* en el que la materia da de sí algo distinto, elevado, el psiquismo humano. Para Rahner y para Laín, esto es posible porque la materia ya tiene en sí misma la potencialidad de lo espiritual, ya que en tanto que creada por Dios, la materia es algo más que materia, es espíritu que va desplegándose en los distintos dinamismos evolutivos y en el psiquismo humano es donde expresa su lado más espiritual o divino (justo al ser seres libres e inteligentes, nuestras acciones son morales y esto nos abre a un ámbito nuevo dentro de la naturaleza). Diego Gracia, explica que esta es la gran diferencia metafísica en el planteamiento de Laín respecto a Zubiri y, lo es en parte, por la influencia de un teólogo como es Rahner. Con todo, estamos con Diego Gracia, en que ambas propuestas metafísicas al final se parecen demasiado a Aristóteles. Zubiri precisa de la *elevación*, que implica que algo desde fuera hace que la materia haga o de de sí algo diferente; mientras, para Laín “es la propia materia la que tiene la capacidad de dar por sí y desde sí la inteligencia, que por tanto, es una nota estructural de la propia materia”<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> Gracia, Diego; *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín*, Triacastela, Madrid, 2010, página 685. Es recomendable para entender este espinoso tema metafísico leer las páginas 682-687)

### 6.4.3. Lo último y lo penúltimo.

Las preguntas pueden ser penúltimas (cuando podemos seguir interrogando) o últimas (aquellas que para nuestra mente no tienen una respuesta idónea o racional). Lo penúltimo nos da certidumbre, mientras que las preguntas últimas nos introducen en el campo de la incertidumbre. A juicio de Laín, el saber científico y en algunos casos el saber filosófico nos conducen a certidumbres evidentes, pero sólo penúltimas, en cuanto a que no son expresivas de lo que son en última instancia las cosas.

Debemos tener en cuenta que incluso el saber científico a menudo no es evidente ni llega a la certidumbre, en este sentido me permito citar la idea de Kuhn de las “revoluciones científicas”. Con todo, compartimos la posición de Laín acerca de la ciencia como saber penúltimo que llega a ciertas certidumbres. Para Laín, el saber penúltimo que lleva certidumbre es un saber racional, mientras que el saber último que sólo lleva a lo incierto es el ámbito de lo razonable, en el que el ser humano puede tener unas creencias más o menos plausibles, más o menos convincentes, pero no evidentes, ni demostrables.

En conclusión, podemos decir que la propuesta antropológica lainiana *es un conjunto coherente de proposiciones ciertas y penúltimas* (que no nos dicen qué es la estructura humana, sino cómo es y qué hace por ser cómo es, mediante la articulación entre filosofía y ciencia, por ejemplo, la consideración de la conciencia del hombre como persona y el hecho de preguntar como notas constitutivas de la estructura dinámica del ser humano) *y tesis últimas e inciertas, pero razonable y razonadas* (aquí entran con distinto grado de razonabilidad distintas concepciones metafísicas: la concepción dinamicista del Todo del universo y sus niveles evolutivos, uno de ellos por

ahora el último es el humano). Por ello puede tener aceptación y adaptación a las creencias últimas vigentes en Occidente sean éstas cristianas o ateas.

Para cerrar esta Tesis, insistiremos en la novedad del planteamiento antropológico lainiano respecto al zubiriano, al prescindir de la *elevación*, al evitar la necesaria remisión al concepto de creación y al admitir sólo la evolución, pero en un sentido de dinamismo *estructurista*, como un tipo diferente de dinamismo emergentista. Cerramos esta Tesis con una cita de nuestro maestro Jesús Conill<sup>364</sup>, que aclara estos complejos conceptos metafísicos en los que se basa la propuesta antropológica integradora de Laín Entralgo: “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 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 humano e intenta precisar su posición explicando las notas más esenciales de la actividad del hombre en términos de estructura”.

---

<sup>364</sup>Conill Sancho, Jesús; Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo, (aceptado Septiembre 2010) publicado por Thémata. Revista de Filosofía, Nº 46 (2012 - Segundo semestre), página 1 de la edición digital: [http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art\\_1.pdf](http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_1.pdf)



## CONCLUSIONES

La Antropología integradora de Pedro Laín Entralgo plantea una concepción de la libertad de una manera directa en sus textos. La libertad es entendida en su Antropología desde distintos marcos de pensamiento y desde una perspectiva interdisciplinar. Por un lado, tiene presente la visión de la libertad en sus bases cerebrales<sup>365</sup>, pero sin caer en una visión reduccionista. Por otro lado, la libertad se enlaza con la futurición, con el hecho de que el ser humano es proyecto<sup>366</sup>. Evolutivamente la capacidad para el proyecto y la libertad es específica del ser humano y se ha dado gracias a la telencefalización y el desarrollo del lóbulo frontal.

Por otra parte, no debemos olvidar que la metafísica de Zubiri es referencia fundamental en todos los planteamientos lainianos acerca del ser humano, pero que, por otra parte, Zubiri es para Laín una fuente de nuevas preguntas. En este sentido, se trata de avanzar<sup>367</sup> desde ellas dando continuidad a un pensamiento abierto a la complejidad de lo real y la necesaria interdisciplinariedad y continuidad. En conexión con la concepción de psique en Zubiri debemos analizar ahora el papel del cerebro en conexión con la psique<sup>368</sup>. Para ello, Laín nos remite al Capítulo noveno de *Sobre el hombre* de Zubiri, en el que en su opinión Zubiri revisa su hilemorfismo juvenil sin superar el dualismo psique-cuerpo, pues mantendrá la irreductibilidad entre ambos, pese a su necesaria unidad. El cerebro humano ha llevado por su *hiperformalización* del campo perceptivo a una experiencia nueva que consiste en que el ser humano tiene que “hacerse cargo de su situación”, enfrentar a la realidad eligiendo entre posibilidades y decidiendo cuál de ellas encarnará. En una palabra, por el cerebro el ser humano tiene que inteligir y querer, pero ¿quién intelige y quiere?

---

<sup>365</sup> Trata el tema de la “Neurofisiología de la libertad” en *CA*, páginas 300-307.

<sup>366</sup> Véase *CA*, pág. 172.

<sup>367</sup> “Basado en su metafísica –tan profunda, tan ajustada a lo que para la mente humana es la realidad, tan convincente y fecunda, si uno se toma la molestia de leerla con seriedad-, Zubiri creó una cosmología y una antropología científica y filosóficamente superiores a las de Bergson y Teilhard de Chardin, y explícitamente deseó que desde ellas se avanzase. Dentro y fuera de España, eso intentamos hacer unas cuantas personas, y en esa dirección trata de moverse la segunda parte de este libro” Laín Entralgo, Pedro, *Cuerpo, alma y persona*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed. 1995).

<sup>368</sup> Cfr. Laín Entralgo, Pedro, *Alma, cuerpo y persona (ACP)*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1998 (1ª ed. 1995), p. 263-264.

A juicio de Zubiri, es la psique que actúa en coordinación con el cerebro pero éste es algo distinto de aquella. Por otra parte, como dijimos más arriba citando a I. Ellacuría el “último Zubiri” reconoció en conversaciones privadas que la psique es mortal. Laín señala que hay que entender que estas afirmaciones llegaron “a medida que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia”<sup>369</sup>. El desarrollo de estos planteamientos dan lugar a las tesis antropológicas lainianas, que no son sino una continuación natural de los pensamientos zubirianos expuestos en *Estructura dinámica de la realidad*. En este sentido, Laín tomará esa idea de mortalidad de la psique para concluir su necesaria materialidad y explicar en qué sentido el ser humano es cuerpo estructurado dinámicamente desde unas notas más preponderantemente psíquicas (pero con asiento neurofisiológico<sup>370</sup>) y otras más preponderantemente orgánicas (con asiento fisiológico).

La concepción del ser humano zubiriana ha marcado a Laín. Me refiero a su concepción del hombre como agente, actor y autor de su conducta. El agente de la conducta del hombre, en esta tesitura, sería el cerebro, en este sentido toda descripción de la conducta del hombre, todo intento de decir cómo es remite al cerebro y su neurofisiología. También es el cerebro en este sentido el que nos posibilita ser actores de nuestra propia vida, poder actuar. Pero, esta es la pregunta crucial, “¿puede decirse que el cerebro es el autor de la conducta humana, el órgano que la inventa, la decide y en la medida de lo posible la hace?”<sup>371</sup>.

Vimos como en Zubiri ante este problema percibíamos una evolución desde su hilemorfismo juvenil hasta posiciones al final de su vida que consideraban la psique mortal. Con todo, en Zubiri la psique y el cuerpo son irreductibles, aunque, a juicio de Laín, faltaría explicar en qué consiste metafísicamente ese ser del alma. En su opinión<sup>372</sup>, la sustantividad humana es una estructura dinámica unitaria en la que la psique sólo puede ser diferenciada en el orden “metódico” de análisis sin tener un referente “últimamente real”, porque el único ente real es la estructura dinámica del hombre que es una y es corporal, de manera que todos los actos del hombre son corporales, ya sean estos preponderantemente psíquicos (como pensar) o

<sup>369</sup> ACP, p. 264.

<sup>370</sup> En este sentido deben leerse, a mi juicio, las páginas ulteriores en las que Laín apoya su tesis con la Neurobiología de Frank Benson (*Neurology of Thinking* de 1994).

<sup>371</sup> ACP, p. 173.

<sup>372</sup> ACP, p. 174-175.

preponderantemente orgánicos (como la digestión). Esta va a ser la tesis antropológica fundamental de Pedro Laín Entralgo, porque considera que este es el camino para avanzar en la senda iniciada por Zubiri. Zubiri es claro antecedente tanto en el contenido como en el título de esta obra *Estructura dinámica del cuerpo humano* que no pretende ser sino una continuación o aplicación<sup>373</sup> antropológica de la obra zubiriana *Estructura dinámica de la realidad*. En vista de tan clara presentación en palabras del mismo Laín acerca de su entronque con la filosofía zubiriana rastreamos esa influencia en algunos conceptos.

Los modos en que el ser humano (creer, esperar, amar), a juicio de Laín, se posiciona ante la realidad lo proyectan hacia el futuro en una dinámica de trascendencia, que es necesariamente inquietud, en que el sosiego es escaso y transitorio. La inquietud viene de que el ser humano tiene que hacer su justeza, por decirlo en terminología de Zubiri, tiene que imaginar y elegir entre las posibilidades la que realmente prefiere en base a unas razones, teniendo que dar argumento a su realidad temporal. Es aquí donde se enlaza el problema de la inquietud con el de la **libertad**, el ser humano es inquietud precisamente por tener que habérselas con la realidad desde la libertad. “La unidad radical entre la vida y su argumento es la inquietud”, afirma Zubiri<sup>374</sup>. Laín tomará este planteamiento de la inquietud de su maestro: “La existencia humana es por necesidad un conjunto y cambiante proceso de autoedificación y autoposición en la inquietud; la cual, hágase o no consciente, constantemente existe en la entraña misma de la vida del hombre”<sup>375</sup>. Esa tarea es siempre inacabado, por eso no se puede salir de la inquietud.

---

<sup>373</sup> A Laín le gusta emplear el término radicalización de la antropología zubiriana, lo comentaremos en su momento oportuno en esta investigación.

<sup>374</sup> Zubiri, Xavier; *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1996, p. 627.

<sup>375</sup> Laín Entralgo, Pedro; *Creer, esperar y amar*, Galaxía Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 247.

En conclusión podemos afirmar que para Laín Entralgo su fenomenología de la esperanza humana parte de la espera como ingrediente fundamental de la vida humana, al enlazarse con la necesidad vital desiderativa, proyectiva y conquistadora del futuro. En este sentido la esperanza se vincula con el problema de la libertad entendida ante todo, en una línea de raíz zubiriana, como proyecto. Laín define la esperanza como un hábito por el que el ser humano confía en la realización de sus posibilidades de ser insertas en su naturaleza.

Laín Entralgo establece que las dos notas iniciales de la relación médica son que es interhumana y de ayuda. La diferencia entre la relación cuasi-diádica médica y los otros tipos de relación cuasi-diádica es que en la relación médica hay ayuda sin donación, mientras en el segundo caso, ya sea en el consejo o en la educación, hay donación. En estas relaciones un miembro entrega algo a otro, algún bien espiritual: conocimientos, perdón... Esto no sucede en Medicina, el médico no entrega la salud, aunque la relación médico-paciente sea un *medio* para alcanzarla (la actuación médica). La clave aquí más que del lado de la donación, cae del lado de la **ayuda**, esta es la nota definitoria de la relación médico-paciente. La libertad en la relación médico y enfermo la hemos tratado en el capítulo 3.

Lo primero que plantea Laín es la mera **descripción** de la realidad del hombre en base a la observación, esto le lleva a afirmar que el hombre es un ser morfológicamente bipedestante, fisiológicamente esto le lleva al uso de la mano (posibilidad de técnica) y la mirada a lo lejos (ante peligros), genéticamente fruto del proceso de ontogenia (desarrollo embriológico) y de filogenia (evolución de las especies), etológicamente o desde lo conductual el ser humano además de las notas

animales posee: el habla, la pregunta, la simbolización, la elección y proyección, la vivencia en la realidad, el ensimismamiento, la creación y el panecologismo (capacidad para habitar cualquier habitat).

Laín habla de cinco **notas** diferenciales de la conducta humana: el libre albedrío, la simbolización, la visión de las cosas como realidades, inconclusión, ensimismamiento. El cuerpo que actúa ante mí posee libre albedrío, se cree libre y su conducta refleja esa creencia fundamental (dejando de lado cuestiones profundas que negarían esa libertad por vana apariencia cuando en profundidad habría determinismo) afirmamos la libertad de este cuerpo que no puede atribuir a ningún otro animal. El hombre nombra a la realidad, la simboliza para entenderse comunicativamente con otro. Con todo, el símbolo no tiene una relación unilateral con lo real, el símbolo es ambiguo.

El **método** de Laín en gran medida fenomenológico: primero **descriptivo**, donde se tiene en cuenta los hallazgos de la ciencia, y luego **comprensivo**, donde se establece la finalidad propia del ser humano y su sentido específico. Ambos momentos, el descriptivo y el comprensivo, se requieren mutuamente para la completa inteligibilidad de lo que es el ser humano es su totalidad. El método que propone Laín tiene dos grandes pasos sucesivos: el problema del *cómo es el hombre* (perspectiva científica) y el problema de *qué es el hombre* (perspectiva filosófica). Su propuesta antropológica es fruto de la armonización de ambas perspectivas. La perspectiva científica es a su vez triple, pues va de la descripción a la comprensión pasando por la explicación. La perspectiva filosófica es fundamentalmente fenomenológica al seguir el camino zuberiano pretendiendo ir más allá del discurso que se monta sobre la realidad humana,

para ir *a la cosa misma* en su aparecer originario: indagación talitativa y trascendental. Hemos entresacado diversas concepciones de **libertad** en el capítulo 4 de la presente tesis partiendo de la metodología lainiana desde la descripción, la explicación y la comprensión.

Pedro Laín Entralgo antes de adentrarse en la pregunta acerca de si el cerebro humano es actor y autor de la conducta, se detiene a considerar el origen del psiquismo humano. Aquí Laín repite su tesis defendida en *Cuerpo humano. Teoría actual* según la cual el *homo habilis* proviene del *australopithecus* que mutó por el cambio de las condiciones existenciales (del bosque a la sabana). Esta transformación dio una novedad esencial, la del género humano, sólo comparable a la importancia de la formación de los primeros organismos. En este punto, coincidimos con la interpretación de Diego Gracia de que tanto Zubiri como Laín, ambos pretenden dejar intacta la idea de que lo humano es algo distinto y nuevo respecto de lo animal. La diferencia es que Zubiri se queda con el concepto de *elevación* (la materia da de sí algo diferente, elevado, el psiquismo), mientras que Laín piensa que dar de sí la inteligencia es ya una nota estructural de la propia materia como estructura, pues ha sido ha sido. La materia ya tendría esa potencialidad y por ello, la tesis de Laín, a juicio de Diego Gracia, es un *monismo emergentista*, muy cercano al de Zubiri, pero diferentes ambos del clásico de Bunge. Laín no necesita de un dinamismo de elevación que pueda justificar un dios creador. No hay un dios racional necesario para Laín, sólo lo es desde la “creencia”, desde lo “último”, para lo demás, todo es materia, cuerpo y dinamismo y muere con la muerte del humano. La materia en su dinamismo evolutivo da lugar al ser humano, una de las notas peculiares de ese ser es la **libertad**.

En conclusión, Laín afirma que el cerebro no es un *instrumento* (de otra instancia superior sea el alma o la mente) del modo humano de avanzar hacia el futuro y proyectarse, sino que es el agente, en el sentido en que el ser humano proyecta y realiza su vida *en y con* su cerebro, gracias a la novedad y especificidad de su estructura en la evolución del cosmos. Para Laín somos nuestro cerebro, por eso propone el experimento mental de trasplantar el cerebro de una persona A al de una persona B, en su opinión con el cerebro se llevaría todo lo que como persona había sido la persona A. Laín compara el salto de la estructura de los homínidos a la estructura humana con el salto de las estructuras minerales a las estructuras vivientes.

Laín propone una Antropología estructurista compatible tanto con el agnosticismo, el ateísmo, como con creencias religiosas como las suyas propias de un católico. El **cerebro**, para nuestro autor, es fundamental al ser el centro rector de la conducta humana al estar situado entre la impresión del mundo sobre el cuerpo (recibimos toda la información del mundo exterior y la procesamos en el cerebro) y la acción sobre el mundo (el cerebro responde y hace actuar al cuerpo en el mundo). De esto modo, el cerebro es el agente y el actor de la vida humana.

En conclusión, podemos decir que la propuesta antropológica lainiana *es un conjunto coherente de proposiciones ciertas y penúltimas* (que no nos dicen qué es la estructura humana, sino cómo es y qué hace por ser cómo es, mediante la articulación entre filosofía y ciencia, por ejemplo, la consideración de la conciencia del hombre como persona y el hecho de preguntar como notas constitutivas de la estructura dinámica del ser humano) *y tesis últimas e inciertas, pero razonable y razonadas* (aquí entran con distinto grado de razonabilidad distintas concepciones metafísicas: la

concepción dinamicista del Todo del universo y sus niveles evolutivos, uno de ellos por ahora el último es el humano). Por ello puede tener aceptación y adaptación a las creencias últimas vigentes en Occidente sean éstas cristianas o ateas.

La libertad es un tema central en la Antropología integradora de Pedro Laín Entralgo. Plantea una noción que tiene en cuenta la interdisciplinariedad. Ubica la libertad en el cuerpo, desde una neurofisiología de la libertad, que no postula la existencia del alma, la libertad no puede darse sin el cerebro humano. Laín está muy influido por Zubiri en su concepción de la libertad entendida como proyecto desde la inconclusión del ser humano y como preferencia, diferente de las meras ferencias animales. Destaca también su tratamiento del tema de la libertad en el teatro, mediante personajes y sus vidas ficcionadas por Laín, acerca temas antropológicos a un público amplio de lectores. Laín no cae en un planteamiento bioético de la libertad como autonomía, como señalamos, esa concepción está demasiado juridificada, despersonalizada en documentos como el Consentimiento Informado. Por otra parte, la libertad la entiende nuestro autor en el marco del dinamismo de la suidad y de la convivencia, pues sólo con otros podemos realizarnos como personas plenas y libres. Podemos rastrear la noción de libertad desde un punto de vista metodológico desde la descripción, explicación y comprensión. Por todo ello, concluimos que la libertad es un eje temático a veces implícito, en otras ocasiones explícito, en el planteamiento antropológico del último periodo de Laín.



# BIBLIOGRAFÍA

## OBRAS DE PEDRO LAIN ENTRALGO (1908-2001)

- A qué llamamos España.* Madrid: Espasa-Calpe, D.L. 1971. 157 p. Austral. Ensayos y filosofía; 1452
- Alma, cuerpo, persona.* 1ª ed. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1995.
- Alma, cuerpo, persona.* 2ª ed. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1998. (Galaxia Gutenberg), ISBN 84-226-5381-8 (Círculo de lectores)
- Antropología de la esperanza.* Madrid: Guadarrama, 1978. 303 p. Punto Omega: colección universitaria de bolsillo. Antropología y filosofía;
- La aventura de leer.* 2ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1964. 224 p. Colección Austral; 1279
- Ciencia, técnica y medicina.* Madrid: Alianza, D.L. 1986. 382 p. Alianza Universidad; 456.
- Creer, esperar, amar.* Barcelona: Circulo de Lectores, Galaxia Gutemberg, 1993. 294 p. ISBN 84-8109-003-4 (Galaxia Gutenberg), (Círculo de lectores)
- El cuerpo humano : Oriente y Grecia antigua.* Madrid: Espasa-Calpe, 1987. 208 p. Espasa Universidad;
- El cuerpo humano: teoría actual.* 2ª ed. Madrid: Espasa Calpe, D.L. 1991. 351 p. Espasa Universidad;
- Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano.* Madrid: Espasa-Calpe, D.L. 1991. Espasa Universidad.
- Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano .Pr. Diego Gracia .Madrid: Espasa Calpe, D.L.1992. Colección Austral; 295. Contemporáneos.*
- La curación por la palabra en la antigüedad clásica.* [1ª ed.]. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Descargo de conciencia (1930-1960).* 2ª ed. Barcelona: Barral, 1976. 512 p. Breve Biblioteca de Respuesta; 49. ISBN 84-211-0338-5
- España como problema.* 3ª ed. Madrid: Aguilar, D.L. 1962. Ensayistas Hispánicos
- La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano.* Madrid: Alianza, 1984. XI, Alianza Universidad;
- Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann.* 1ª ed. Barcelona: Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg, 1993.
- Hacia la recta final: revisión de una vida intelectual.* 2ª ed. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1998.
- La historia clínica: historia y teoría del relato patográfico.* 3ª ed. Madrid: Triacastela, 1998. Colección Humanidades médicas.
- Historia de la medicina.* [1ª ed., reimp.]. Barcelona: Salvat, 1982. XXXI.
- Historia Universal de la Medicina* Barcelona: Salvat, 1973. 6 v. ISBN 84-345-1074-X
- Idea del hombre.* Barcelona: Galaxia Gutemberg, Círculo de Lectores, 1996
- La medicina actual.* Madrid: Dossat, 1981. 259 p. Dossat bolsillo.
- Medicina e historia.* Madrid: Ediciones Escorial, 1941. 363 p.
- La medicina hipocrática.* [1ª ed.]. Madrid: Alianza Editorial, 1987. 456 p. Alianza Universidad.
- Ocio y trabajo.* Madrid: Revista de Occidente, D.L. 1960. 325 p.

*El problema de la universidad: reflexiones de urgencia*. Madrid: Cuadernos para El Diálogo, 1968. 154 p. Colección "Cuestiones Españolas";

*El problema de ser cristiano*. Barcelona: Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, D.L. 1997.

*Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Nobel, D.L. 1999. 240 p. Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 1999. ISBN 84-89770-49-2

*La relación médico-enfermo: historia y teoría*. Madrid: Revista de Occidente, D.L. 1964.

*Sobre la amistad*. Barcelona: Círculo de Lectores, D.L. 1994.

*Sobre la universidad hispánica*. Madrid: Cultura Hispánica, 1953. 53 p. Santo y Señá.

*Tan sólo hombres*. Pr. Ricardo Doménech. Madrid: Espasa Calpe, D.L. 1991 .302 p. Colección Austral. Contiene: *Las voces y las máscaras; Judit 44; A la luz de Marte; El empecinado*.

*Teatro del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. 347 p. Colección Austral. Serie verde; 82.

*Teatro y vida: doce calas teatrales en la vida del siglo XX*. 1ª ed. Barcelona: Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 1995. 189 p. ISBN 84-226-5833-X (Círculo de Lectores). ISBN 84-8109-061-1(Galaxia Gutenberg)

*Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. 690 p. Alianza Universidad; 352.

ORRINGER, N. R. *La aventura de curar: la antropología médica de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1997. 357 p. ISBN 84-226-6293-0 (Círculo de lectores), ISBN 84-8109-128-6 (Galaxia Gutenberg)

#### **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:**

AAVV., *La empresa de vivir: estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Nueva Galaxia Gutenberg, 2003.

ALBARRACÍN, A., *Pedro Laín, historia de una utopía*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

AMORÓS ANDRÉS, "Teatro y vida", *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 200

ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. *Ética*, Madrid, Alianza Universidad, (1ª ed 1979), 2004, p.47-57.

AYALA, JORGE M, "El monismo *integrable* de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo", *The Xavier Zubiri Rewier*, Volumen 1, 1998

BAUSELA HERRERAS, ESPERANZA Y SANTOS CELA, J.L; *Disfunción ejecutiva: sintomatología que acompaña a la lesión o disfunción del lóbulo frontal*. Publicado en *Avances en salud relacional*, ISSN-e 1579-3516, Vol. 5, N° 2, 2006.

BENSON, F, *Neurology of Thinking* Oxford University Press, 1994.

- BORGES, JORGE LUÍS, *El aleph*, Madrid, Alianza editorial, 1998.
- BRINZENDINE, LOUANE; *El cerebro femenino*, RBA, Barcelona, 2014, (2006 1ª de)
- BUNGE, MARIO; *Mente y Sociedad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- CELA, ESPERANZA Y SANTOS, *Disfunción ejecutiva: sintomatología que acompaña a la lesión o disfunción del lóbulo frontal*. Bausela Herreras. Publicado en *Avances en salud relacional*, ISSN-e 1579-3516, Vol. 5, Nº 2, 2006.
- CHANGEUX, J-P (1983), *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard.
- CHANGEUX, J-P, RICOEUR, P. (2001) *La naturaleza y la norma*, México, FCE.
- CONILL SANCHO, J, *Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo*, (aceptado Septiembre 2010) publicado por *Thémata*. Revista de Filosofía, Nº 46 (2012 - Segundo semestre).
- CONILL, J, *Ciencia y vida: Homenaje a Pedro Laín Entralgo*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003, p. 120.
- CORTINA ORTS, ADELA, *Neuroética y Neuropolítica, Sugerencias para la educación moral*, Técnos, 3ª edición, Madrid, 2012
- DRANE, J.F. “Las múltiples caras de la competencia. A mayor riesgo criterios más estrictos”, en Couceiro A. (ed.) *Bioética para clínicos*. Editorial Triacastella, Madrid, 1999, p. 166.
- FROMM, ERICH, Madrid, 1993 (1947) *Ética y Psicoanálisis*, FCE, Capítulo 2: La ética humanista: la ciencia aplicada del arte de vivir.
- FUKUYAMA, F (2002), *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Ediciones B.
- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, n. 49, Madrid, 1995.
- FUKUYAMA, F, *El fin del hombre*, Ediciones B, Barcelona, 2002.
- GARDNER, H. *Frames of Mind. The Theory of multiple Intelligences* (1983)
- GRACIA, D, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastella, Madrid, 2010.
- GRACIA GILLÉN, D; *Antropología de la amistad*, Revista de Occidente, n. 116, Noviembre de 1972, Madrid
- GRACIA GUILLÉN, DIEGO. “Problemas filosóficos en genética y embriología”, en Abel, Fr. Y Cañon, C (ed) *La mediación de la filosofía en la constitución de la Bioética*, Madrid, UPC, 1993

GRACIA GUILLÉN, DIEGO; *La historia como problema metafísico*, Realitas III-IV, 1979.

HABERMAS, J. (2002) *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós

HERNÁNDEZ RUBIO, R *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Parte III, dedicada al concepto de *respectividad*, 1995, Universidad del País Vasco, Facultad de Filosofía y CCAS de la Educación, Departamento de Filosofía (dirigida por Xavier Palacios Quinteros). Edición tomada de <http://www.euskalnet.net/adaher>.

LOIZAGA LATORRE, Guillermo, *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente*. Pontificia Universitas Gregoriana, San Sebastián, 1986.

MARINOF, L (2002), *Más Platón y menos Prozac*, Madrid, Punto de Lectura.

MARTÍNEZ-SELVA, J.M, SÁNCHEZ-NAVARRO, J.P, BECHARA, A, ROMÁN, F, *Mecanismos cerebrales de la toma de decisiones* , publicado en la Revista de Neurología 2006; 42 (7): 411-418.

MATHIEU, RICARD; LUTZ ,ANTOINE; DAVIDSON, RICHARD J.: “En el cerebro del meditador”, *Investigación y Ciencia*, nº 460, Enero, 2015

ORRINGER, N. R., *La aventura de curar: la antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.

ORRINGER, N. R., "Pedro Laín Entralgo: educador, humanista, hombre", *Turia*, 53, (2000) pp. 146-163.

ORRINGER, NELSON R. “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ , 1987 (1ª ed 1981) *El tema de nuestro tiempo*, Madrid , Alianza

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Vitalidad, alma y espíritu, Obras completas, VII, El espectador V*, 1926.

PERI, GIOVANNI; ANELLI, MASSIMO; "[The Long Run Effects of High-School Class Gender Composition](#)" NBER Working Paper No. 18744 Issued in January 2013.

RAMOS LÓPEZ, Mª Amparo, *Mujeres y liderazgo: una nueva forma de dirigir*, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

RIVERA CRUCHANGA, JORGE EDUARDO; *Heidegger y Zubiri*, 2001, edición Universitaria.

SIMÓN, PABLO, *El consentimiento informado*, Triacastela, Madrid, 2000

SOLER PUIGORIOL, P., *El hombre, Ser indigente: el pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Guadarrama, 1966.

VERMA, RAGINI; *Brain connectivity study reveals striking differences between men and women*, News Release, December 2, 2013.

ZUBIRI, X

*Estructura Dinámica de la realidad (EDR)*, Madrid, 1989.

*Naturaleza, Historia y Dios (NHD)*, 9 ed. (Madrid, 1987).

*Sobre la esencia (SE)*, Madrid, 1962

*Sobre el hombre (SH)*, Madrid, 1984

*Respectividad de lo real (RR)*, en Varios, *Realitas III-IV* (Madrid, 1979)

*El hombre y Dios (HD)*. Alianza , Madrid. 1984.

*Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.

*Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.

*Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.