



EL DUALISMO SUBYACENTE EN EL HILEMORFISMO. UNA CRÍTICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

THE UNDERLYING DUALISM IN THE HYLOMORPHISM. A CRITIQUE OF PEDRO LAÍN ENTRALGO

*Conrado Giraldo Zuluaga**

RESUMEN

El hilemorfismo como doctrina aristotélico-tomista ha sido asumido a través de los siglos como una superación del dualismo platónico y de los monismos, tanto de carácter materialista como espiritualista, propuestos hasta entonces. Sin embargo, Pedro Laín Entralgo sospecha de esta supuesta superación: ante sus conocimientos el hilemorfismo aristotélico-tomista no deja de ser sino un dualismo un tanto disfrazado. Las teorías antropo-

ABSTRACT

The hylomorphism as aristotelian-thomistic doctrine has been taken over the centuries as an overcoming the Platonic dualism and monism both materialistic character as spiritualist, proposed so far. However, Pedro Laín Entralgo suspected this alleged overcoming: before their knowledge the hylomorphism aristotelian-thomistic is but a somewhat disguised dualism. Anthropo-metaphysics theories Zubiri and Ortega serve you as spoilers for such purposes.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Magíster en Desarrollo y Filósofo de la misma Universidad. Egresado del programa de Música del Instituto de Bellas Artes de Medellín. Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la UPB. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Dirección electrónica: conrado.giraldo@upb.edu.co

Artículo recibido el día 17 agosto y aprobado por el Comité Editorial el día 02 de noviembre de 2009.

metafísicas de Zubiri y Ortega le sirven como sustentación para llevar a cabo tal señalamiento. La concepción del cosmos como dinamismo y la del hombre entendido como su cuerpo hacen afirmar a Laín lo innecesario de un principio espiritual llamado alma. Esto, aunque suene herético, se explica desde la concepción antropológica lainiana que asume al hombre como una estructura dinámica que incorpora en sí los rasgos de un ente excepcional: es consciente de su ser y de que en su finitud aspira a la eternidad pues ha sido creado por un Hacedor que es eterno. En esta creencia deposita su esperanza y esta le hace entenderse como un ser futurizo, cuyos proyectos, espera, no fracasarán.

PALABRAS CLAVE

Sustantividad, Hilemorfismo, dualismo, monismo, "materismo", materialismo.

The conception of the cosmos as dynamism and the man as his body make say Laín unnecessary a spiritual principle called soul. This, although sound heretical, explains from lainian who assumes the man as a dynamic structure featuring itself anthropological conception traits of an exceptional being: is aware of his being and that in its finitude aspires to eternity because it was created by a maker that is eternal. In this belief deposited their hope and this makes it to be understood as a "futurizo" be, whose projects, waiting, not will fail.

KEY WORDS

Sustantivity, Hylomorphism, dualism, monism, "materism", materialism.

Introducción

La idea de sustancia implica suponer un dualismo presente en la concepción de la realidad. Aristóteles con su hilemorfismo y su idea de sustancia continúa, según Laín, el sentido dualista de su maestro Platón, y aún más lo hace Tomás de Aquino. Ante esto echa mano de la propuesta zubiriana de la sustantividad que puede brindar una comprensión más integral del hombre y del cosmos. Además, propone entender la realidad como dinamismo para superar los extremos a que nos llevan tanto el monismo como el dualismo. De esta manera, delatando el dualismo subyacente en el hilemorfismo, sugiere desde Zubiri y Ortega que entendamos nuestra

realidad como algo que no es preponderantemente psíquico ni preponderantemente material, pues ni siquiera hoy sabemos qué sea realmente esto último.

Es así como Laín nos invita a mirar la realidad desde una perspectiva distinta: verla a su manera implica un cambio. Como estructuras biológicas compartimos el hecho de ser materiales: el cuerpo evidencia este hecho; pero no somos sólo eso, en la realidad dinámica que somos ha hecho aparición una “anormalidad” que hace de nosotros algo distinto en el cosmos: un psiquismo, ligado al proceso de cambio del cerebro, órgano este que en última instancia es también material. Pero no se repite aquí el esquema dualista. Se empeña Laín en dejar claro que lo suyo no es el dualismo. Es más, se atreve a ligar la existencia del alma a algo orgánico: el cerebro, que en última instancia también fenece.

Pero más allá de una localización del alma, Laín sabe reconocer el papel y la fuerza de la creencia y la esperanza como herramientas disponibles ante la perplejidad. En él se conjugan la capacidad analítica y la agudeza visual del hombre de ciencia con la disposición y apertura del hombre que espera. Una combinación que suena rara, pero que puede crear una alternativa interesante para el hombre de hoy.

1. La “sustantividad” y el hilemorfismo Aristotélico-tomista

El término “sustancia” proviene del pensamiento antiguo y luego el medieval se apropia de él a su manera. Laín quiere establecer con total claridad la diferencia que existe, desde de su pensamiento, entre la sustancia y la sustantividad. Este será el punto de partida de su análisis con el que pretende descubrir el dualismo que subyace en el hilemorfismo. Para Pedro Laín Entralgo, en su obra *Cuerpo y alma*:

La sustantividad de una cosa es el conjunto unitario, cíclico y clausurado de las notas que específica e individualmente la caracterizan; por tanto, una noción puramente descriptiva, no una construcción mental. O precisando más: es el conjunto de las notas que verdaderamente caracterizan la talidad de la cosa en cuestión, lo que por esencia ella es, no de todas las que en ella puedan ocasionalmente observarse (89-90).

Para Laín no existe realmente sustancia a la manera aristotélica. Considera que es más conveniente hablar de sustantividad, claro está que este no es un concepto suyo. Así lo asevera en la obra ya citada:

Pues bien: rigurosamente fiel a esta exigencia de nuestro tiempo, Zubiri ha propuesto la sustitución de la noción de sustancia por la de sustantividad, y la concepción de ésta como conjunto estructurado y sistemático de notas. En la realidad intramundana -quede intacto el problema de las realidades extramundanas-, la cosa real, galaxia, astro cristal u organismo viviente, es el conjunto unitario, estructurado y sistemático de sus notas; nada menos y nada más. Una cosa es realmente lo que es en virtud de la codeterminación clausurada cíclica y respectiva de las notas en que se nos manifiesta. Lo cual nos obliga a entender la realidad del cosmos en términos de sustantividad y estructura, no de sustancia, y a evitar con especial cuidado todo reduccionismo mecanicista, toda explicación de lo superior por lo inferior; en definitiva, a realizar en nosotros el cambio de mentalidad que exige todo cambio de paradigma (*Id.* 99).

Laín, al referirse a la realidad¹, emplea el concepto zubiriano de sustantividad que no tiene el mismo significado que posee la sustancia aristotélica como *sub stare* o como *quid-*. Dice al respecto² en *Antropología Médica para clínicos*, confirmando y ampliando lo antes citado :

La sustantividad de una cosa (un cristal de calcita, un perro, un hombre) es el sistema clausurado y cíclico de las notas constitucionales propias de ella (propiedades en sentido estricto, partes, facultades, etc.); sistema clausurado, porque las notas constituyen una totalidad unitaria; sistema cíclico, porque la función de cada nota en el sistema depende de su relación con las demás (13).

¹ En *Antropología de la esperanza* señala cinco notas características de la realidad: la realidad es ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y posible (83 y ss.).

² En su obra *Idea del hombre* señala también al respecto: “La sustantividad debe ser concebida como un conjunto de notas sistemático, clausurado y cíclico” (98).

Esta sustantividad puede ser estudiada talitativa (lo que la cosa es por ser “tal” cosa) o trascendentalmente (lo que la cosa es en tanto que cosa real, como inespecífica realidad). Tras esta caracterización de las estructuras materiales como realidad talitativa alienta el evolucionismo entendido como el proceso genético en cuya virtud se ha ido construyendo el universo entero.

El hilemorfismo aristotélico diferencia claramente entre dos principios constitutivos de la realidad: la materia y la forma; y esta última ha sido identificada con aquello denominado como alma. Desde la lectura de la obra lainiana *Alma, cuerpo y persona* se percibe que en Tomás de Aquino tal concepción se hace más evidente:

La presunta realidad del alma separada es objeto de estudio detenido en la Suma contra Gentiles. Se nos dice de ella que no conoce lo sensible (II, 96), que como no tiene memoria, está entendiendo siempre en acto (II, 97), que puede comunicarse con las otras almas separadas (II, 98) y que, por tanto, puede conocer lo singular (II, 100). Pero se diría que en la mente del teólogo hay cierto malestar cuando tiene que decir algo preciso a la realidad propia del alma separada: su transitoria existencia es inconveniente a su naturaleza (*S. Theol.* I, 89), y aun contraria a ella (*Contra Gent.* II, 70, y *S. Theol.* I, 118, 3); el estado del alma en el cuerpo es más perfecto que fuera de él (*Suppl.* 75, 2). Más llegará a decir: “el alma unida al cuerpo se asemeja a Dios más que la separada del cuerpo” (*Quaest. de pot. Dei* 5, 10ad 5 y 9, 2ad 14). Tesis que revela, sí, una alta estimación del cuerpo humano, pero poco inteligible como doctrina metafísica acerca de la problemática realidad del alma separada y, a mi modo de ver, no muy concorde con la condición de imagen y semejanza de Dios que concede al hombre su alma, en tanto que tal alma (49).

Dice Laín en *Cuerpo y alma*: “Hasta el monismo materialista de los siglos XVIII (La Mettrie, Holbach) y XIX (Büchner, Vogt, Moleschott, Feuerbach, Haeckel) y desde entonces en pugna ideológica con él, la existencia de un alma espiritual como principio y fuente de la vida psíquica del hombre no ha dejado de ser afirmada” (201). Es más, del Renacimiento hasta el momento se pueden observar tres líneas (etapas para Laín) en la manera de concebir la relación entre el cuerpo y el alma: una hilemorfismo aristotélico-tomista, otra que distingue al alma del cuerpo filosófica (Descartes, Malebranche, Leibniz) y naturalistamente (vitalismo de los siglos

XVIII y XIX) y una final que médica y naturalistamente aceptan la idea de un alma inmortal, pero que luego de su investigación obran de tal manera que pareciera algo no visible.

La concepción del alma, como forma sustancial del cuerpo viviente del hombre, ha tenido varios puntos débiles aprovechados por los científicos y filósofos posteriores al Renacimiento, a saber: primero, la exigencia moderna de actividad que se le hace a la materia. La materia deja de ser un principio puramente pasivo. Segundo, lo difícil de concebir de un modo racionalmente aceptable la intervención de la forma sustancial humana en la dinámica real de los procesos materiales del cerebro. Y tercero, el problema teológico y metafísico originado con el “alma separada” como forma sustancial luego de la muerte de un hombre (*Id.* 201-202).

Estas son algunas de las principales razones que llevaron a superar en la Modernidad el hilemorfismo, respetado por tantos siglos. Descartes propondrá la contraposición *res extensa - res cogitans* que se volverá tan usada no sólo en el medio filosófico sino también el médico científico en general.

De todas maneras, Laín no está de acuerdo con que la polémica dada entre el dualismo antropológico cartesiano y el materialismo³ fisiológico del siglo XIX se pueda solucionar con el pansiquismo y la parapsicología propuestas por Koestler.

³ Laín, en su obra *Idea del hombre*, le concede a Robert Boyle, el fundador de la química moderna, el privilegio de haber “inventado” el término *materialist*, del cual proviene el sustantivo abstracto “materialismo”. Además, define al materialismo inicial como “... el intento de explicar los fenómenos materiales mediante la concepción atomístico-mecánica de la materia que, resucitando el pensamiento de Demócrito y Epicureo, poco antes habían expuesto Gassendi y otros, pero que más tarde se aplicó a la concepción antropológica que prescinde del principio no material que está presente en la realidad del hombre” (72).

Con J. L. Pinillos⁴ (desde *Lo físico y lo mental de 1978*) Laín asiente que los actos mentales no son “ilusiones de la subjetividad” sino que realmente existen en la vida del hombre. Además, también con él, rechaza el dualismo en cualquiera de sus formas. Dice enfáticamente Laín, en *Idea del Hombre*, frente al asunto que venimos presentando:

No soy dualista; claramente acabo de decirlo. Mas tampoco soy materialista, ni con quienes entienden el materialismo como asunto previo, ni con los que, prudentemente, lo consideran meta alcanzable en el futuro. Con unos y otros coincido en pensar que para dar razón razonable de la realidad del hombre no es necesario apelar a la existencia de un alma espiritual como principio ínsito en ella; mas no puedo llamarme a mí mismo “materialista”, porque, en su gran mayoría, ni unos ni otros se han planteado con actualidad y rigor lo que realmente es la materia. Ni la idea hilemórfica (la materia como pura potencia) ni la cartesiana (la materia como *res extensa*), ni, pese a su innovadora genialidad, la leibniziana⁵ (la materia como *vis*, fuerza, entendida ésta como en el siglo XVII se la entendía), ni la atómico-molecular (la materia como agregado regular o irregular de corpúsculos extensos, pesados e interactivos), pueden ser hoy admitidas por quienes tienen una idea exigente de lo que realmente es para el hombre la realidad que sus ojos ven y sus manos tocan. En tal caso, ¿Será posible mantener la vigencia del materialismo que de modo diverso proclaman cuantos a sí mismos se consideran materialistas? A mi juicio, no, por una razón potísima: la materia no es lo que todos ellos -o casi todos- piensan y dicen (80).

⁴ Cita Helio Carpintero, en su artículo *La estructura de la intimidad*, ante este asunto a Pinillos: “La mente es una dimensión irrenunciable del comportamiento humano, por virtud de la cual esos organismos personales que somos no nos limitamos a acomodarnos pasivamente al medio ambiente, sino que somos capaces de asimilarlo y de modificarlo...de acuerdo con las prescripciones de cada cultura y de acuerdo también con las propias necesidades y proyectos” (93 - 94).

⁵ Una presentación extensa sobre la concepción leibniziana de la materia la podemos encontrar en la obra de Laín titulada *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (19-27).

2. *El dinamicismo como propuesta intermedia entre dualismo y materialismo*

Laín se refiere al término estructura⁶, en su obra *Antropología Médica para clínicos* (10), como aquella palabra que designa en arquitectura la ordenada composición interna de un cuerpo material sólido⁷. Así, se piensa, por ejemplo, en la estructura arquitectónica de un edificio, o de un cristal cúbico de sal, o en la estructura microscópica de una célula. Además, por extensión, suele aplicarse este término a aquel orden correcto propio de los procesos materiales. Al hablar de proceso se asocia el concepto de temporalidad a la noción de estructura. De hecho ninguna estructura puede escapar al hecho de ser tempóreo. La sucesión de cambios lo evidencian. Además, la temporalidad nos lleva, obligatoriamente, a la conciencia de la finitud.

Debemos anotar, además, que el concepto de temporalidad incluye otros dos que van de la mano: la solidaridad y el dinamismo⁸. Por el mero hecho de ser, ya se está dando solidaridad entre los distintos elementos que componen una determinada estructura. Y esta misma solidaridad es la que ocasiona, en último término, el dinamismo. Para Laín, desde su obra *Cuerpo y alma* (106 -107), las estructuras materiales en tanto dinámicas⁹ y

⁶ Para nadie debe ser desconocido que Laín debe mucho de su fundamentación filosófica a las aportaciones hechas por otro pensador español, Xavier Zubiri, con quien compartirá una entrañable amistad a lo largo de su vida. De esta manera, es claro que el mismo concepto de estructura tiene un antecedente zubiriano. Encontramos ampliamente desarrollado el concepto zubiriano de estructura en la obra *Sobre la Esencia* de 1962.

⁷ De Vesalio valorará Laín, en *Idea del hombre* (10), el hecho de que comience la descripción del hombre desde su posición erecta constituida por una disposición estructural orgánica especial que parte de los huesos, pasa por los ligamentos, y llega a los músculos.

⁸ Dice Laín en *Alma, cuerpo, persona*: “Considerada en su integridad dinámica, la realidad de una cosa es a la vez lo que ocasionalmente está siendo y lo que ella puede dar de sí” (130).

⁹ En *Idea del hombre* (8695) encontramos una clara presentación de la relación existente, según Laín, entre Materia y dinamismo.

evolutivas tienen las siguientes características: puede ser físicas y conceptivas; son conjuntos de notas sistemáticos, clausurados y cíclicos, entendiendo por nota cualquier dato de observación -parte, propiedad, etc.- que permita conocer la peculiaridad de la cosa a que pertenece; con notas que pueden ser adventicias o constitucionales; la estructura se manifiesta en sus propiedades, y éstas pueden ser aditivas (resultantes de sumarse entre sí las de los elementos que la componen) y sistemáticas o propiamente estructurales (dependientes del todo de la estructura y no reducibles a la suma o la combinación de las propias de cada uno de sus elementos); en consecuencia, toda estructura constituye un *novum* cualitativo respecto de cuanto había en el cosmos antes de su aparición, es rigurosamente impredecible, por muy bien que se conozca aquello de que se formó, y en modo alguno puede ser entendida sin tener en cuenta la esencial novedad que aporta al todo del universo. Sin embargo, afirma Laín en *Idea del hombre*: “La realidad física -queda aparte la cuestión de si hay o no hay realidades no físicas, en el sentido que hoy damos a esta palabra- fue la consecuencia de un acto creador de Dios” (128).

Además, las estructuras materiales son esencialmente dinámicas; no es que *tengan* el dinamismo que a cada una de ellas corresponda es que *son* dinamismo; así, el dinamismo propio de cada estructura, átomo, molécula u organismo viviente, debe ser últimamente referido al dinamismo de la materia misma¹⁰. En *Idea del hombre* afirma Laín respecto a la materia: “Lo que solemos llamar *materia*, la realidad que directa o indirectamente afecta a nuestros sentidos, es en sus diversas formas una serie de niveles

¹⁰ Afirmará constantemente Laín, desde Zubiri, que lo corpóreo es psíquico y lo psíquico es corpóreo. Esta idea, escribe Zubiri en *Sobre el hombre*: “... no es materialismo. Primeramente porque el concepto de materia que yo expongo es distinto del concepto de materia que ha dado lugar a lo que se ha llamado materialismo. Y en segundo lugar porque el materialismo consiste en decir que no hay más realidad que la material. Ahora bien: decir que toda realidad mundanal sea solamente material, incluso si se adopta el concepto de materia que aquí he expuesto, es algo absolutamente falso. Por eso, mejor que *materialismo* yo llamaría a esta concepción *materismo*” (180).

evolutivos diversamente estructurados del dinamismo cósmico, dotados de propiedades sistemáticas que difieren de uno a otro” (131). También piensa Laín que el dinamismo de la materia en cuanto tal debe ser entendido teniendo en cuenta los dos siguientes términos de referencia: el principio de complementariedad, que obliga a ver la materia como una realidad últimamente enigmática, puesto que al observarla puede mostrarse como masa elemental (la de las partículas verdaderamente elementales) o como energía radiante (haz de fotones), y el principio de indeterminación, que junto con el anterior impone una visión meramente estadística y puramente matemática -por tanto no sustancial- de lo que la materia esencialmente es. A ese carácter no sustancial de la realidad última de la materia debe unirse, para entender lo que realmente es una estructura material, la necesidad de concebir los entes reales como sustantividades y no como sustancias.

De aquí que Laín concluye que la unidad de las propiedades sistemáticas de una estructura material no debe ser referida a un principio de operaciones sustantivo a sus notas constitucionales sino al simple hecho de la clausura, la ciclicidad y la co-determinación de esas notas. Y añade en *Cuerpo y Alma*: “Desde dentro de sí misma, tal y como hoy se nos muestra, la realidad a que damos el nombre de materia está pidiendo un cambio de mentalidad a quienes correctamente quieren entender la unidad de acción de cada uno de sus niveles estructurales... Sólo mediante él podremos conocer adecuadamente la estructura dinámica del cuerpo¹¹ humano” (107).

Así, nos corresponde colocarnos en una perspectiva distinta ante la idea de la realidad y su conformación dinámica, lo que seguramente logrará

¹¹ Laín, en su libro *El cuerpo humano. Teoría actual*, considera el cuerpo del hombre a la manera zubiriana, es decir como conjunto, así *soma* se entiende como “...el conjunto unitario de las notas en que se hace manifiesta y presente la esencia de algo” (232). Diego Gracia, en su artículo titulado *El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo* (96), insiste diferenciando entre cuerpo como realidad organizada u “organismo” y cuerpo como “soma” en tanto que el mero estar siendo trascendental. Zubiri considera que este último es el verdadero “cuerpo”. Así, en Zubiri el cuerpo es principio de presencia y de actualidad.

modificar en alguna medida lo que hasta el momento tenemos como tal. Dice Laín en su artículo *El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual*:

Desde las primeras consecuencias energético materiales del *big bang*, la realidad del cosmos se ha movido “hacia delante” a favor de un radical y constante dinamismo, que sucesivamente ha ido modulándose para producir cada vez más complejos modos particulares de tal realidad: los dinamismos de la materialización, de la estructuración, de la variación, de la alteración, de la mismidad, de la suidad y de la convivencia; a los cuales corresponden otros tantos niveles estructurales de la materia cósmica. Los dos modos cardinales de manifestarse la causalidad en la dinámica del cosmos, el azar y la necesidad por azar se reunieron entre sí las moléculas que formaron las primeras móneras; por necesidad actuó la mónera como de hecho lo hizo, una vez formada-, una y otra vez se combinaron para la génesis de cada una de las nuevas estructuras; y las dos más esenciales propiedades de los entes cósmicos, el “ser de suyo” y el “dar de sí” (Zubiri), fueron la causa determinante de cada innovación estructural (22).

Ahora bien, ¿qué significa para Laín dinamismo? Para él, desde *Cuerpo y alma*, consiste en dar de sí¹²: “En todos sus modos y niveles, la esencia del dinamismo cósmico consiste en dar lugar -en dar lugar dando de sí; puesto que en el dar de sí tiene su esencia el dinamismo- a la existencia de algo que antes no existía” (108). Y esto le sucede a todas y a cada una de las estructuras del cosmos, que por lo demás se encuentran articuladas con las otras existentes. Citémoslo nuevamente desde *Cuerpo y alma*:

Activa en sí misma, constitutivamente dinámica, cada una de las estructuras del cosmos se articula con todas las restantes siendo *de* y *en* el dinamismo unitario y básico del universo entero. Razón por la cual toda sustantividad particular tiene que ser deficientemente sustantiva. Sólo la totalidad del cosmos es plenariamente sustantiva, y ésta sería la manera válida y actual de entender la vieja idea de la *natura naturans*, la visión de la naturaleza total y universal como principio originante de todas las *naturae naturatae* que son los entes específicos e individuales integrantes de la total y universal naturaleza (109).

¹² Dice Laín recordando a Zubiri en *Idea del hombre*: “Ahora bien, ¿en qué consiste realmente la actividad del dar de sí? La respuesta de Zubiri es terminante e inequívoca: en su dar de sí, la realidad del cosmos es dinamismo. Por ser real y solo por ser real, la realidad *es en sí y por sí misma dinamismo*... el mundo *es* dinamismo” (94).

Tradicionalmente se ha entendido por materia aquella realidad que puede afectar perceptiblemente nuestros sentidos. Por conjetura racional se afirma la realidad de los entes inmateriales. Por esto es recursiva y extraña esa manera de entender analógicamente el concepto de materia de Laín presente también en la obra antes citada:

... desde el origen mismo de la realidad material, el término “materia” debe ser entendido de un modo muy ampliamente analógico. Como hay una “analogía del ente”, de lo que es, porque el término “ser” puede aplicarse tanto a los diversos entes reales como a los llamados “entes de razón”, debe haber también una “analogía de la materia”, porque en no poco difieren entre sí la realidad material del quark, la del protón, la del átomo y la molécula y la del cristal y la célula, y porque es mucho lo que entre sí separa a la realidad material observable en la molécula, el cristal y la célula, de la inimaginable y fugacísima realidad material correspondiente a densidades de 10^{50} gramos por centímetro cúbico y temperaturas de 10^{20} grados Kelvin (*Id.* 114).

Es más, asegura Laín, desde *Idea del hombre* (89-90), que ni las partículas verdaderamente elementales (el electrón, el neutrino, el quark y otras sin heterogeneidad interna comprobada) ni las llamadas también elementales pero finalmente compuestas por las anteriores (el protón, el neutrón, el mesón y demás internamente heterogéneas) pueden ser percibidas por los sentidos. Pero conforman eso que el cosmos es: dinamismo. Al respecto señala en *Cuerpo y alma*:

Con la aparición de las partículas subatómicas, sean elementales, como el quark y el electrón, o ya estructuradas, como el protón y el neutrón, surge en el universo el dinamismo del cosmos más antigua y más científicamente estudiado en la historia del pensamiento cosmológico, ése que Zubiri llama *dinamismo de la variación* y tiene su más radical expresión en el movimiento local (120).

Laín se apropia del materismo (que no materialismo) zubiriano para su comprensión de la realidad. Nos lo sintetiza en su obra *El cuerpo Humano. Teoría actual* en siete enunciados, a través de ellos el materismo afirma:

1. Que en la realidad del cosmos no hay sino materia. 2. Que en la materia hay varios niveles de sistematización, cada uno de los cuales es irreductible a los anteriores y no puede ser explicado recurriendo exclusivamente a las propiedades de éstos. 3. Que el materialismo tradicional, últimamente basado en la explicación fisicoquímica de la vida, no puede ser científicamente admitido. 4. Que el organismo humano es esencialmente superior al organismo animal, aunque no por ello haya que admitir el dualismo cuerpo-alma, espíritu-materia o persona-naturaleza en ninguna de sus tópicas formulaciones. 5. Que así como el psiquismo animal es la expresión psíquica de una estructura material animalmente organizada, el psiquismo humano es la expresión psíquica de una materia somáticamente organizada. 6. Que, por consiguiente, el psiquismo del hombre es la expresión preponderantemente psíquica -psíquica al modo humano- de la materia somática o personal, como las actividades vegetativas son la expresión preponderantemente orgánica de ella. 7. Que, en definitiva, nuestro psiquismo no es otra cosa que un modo metódicamente discernible -y lícitamente discernido, si el discernimiento no pasa de ser metódico- de la actividad de nuestro cuerpo (320).

Laín piensa, en *Idea del hombre* (103), que la evolución del universo debe entenderse como la historia natural de los distintos modos y niveles estructurales en que el radical dinamismo del cosmos se ha ido actualizando y manifestando; en otras palabras, es el proceso en el que se va dando con creciente grado de complejidad la estructuración del dinamismo. Pero en esta realidad dinámica hay un hecho excepcional que cambia la perspectiva de la materia: ya no será lo mismo luego de la aparición de la vida. Por esto señala categóricamente en *Alma, cuerpo y persona*: “Dinamicismo como *tertium quid* entre el dualismo y el materialismo; eso aspira a ser mi concepción del hombre. Sabiendo muy bien, eso sí, que otras más razonables pueden ser y serán propuestas. Dígalas quien las alcance” (235). Podemos concluir este apartado afirmando desde *Idea del hombre* (138-139), que Laín es claro: para él

no existe espíritu en la realidad del cosmos, que en el fondo es *dinamismo*. Espíritu puro es sólo Dios.

3. El sentido del cuerpo y del alma

Laín quiere ir aún más a profundidad que su maestro Zubiri en el análisis del hombre: observando la estrecha relación existente entre la estructura y el dinamismo; descubre, desde Zubiri mismo, la inextricable relación que se da en la realidad del hombre entre lo psíquico y lo orgánico. Comenta Diego Gracia en el prólogo de *Cuerpo y alma*: “Por eso no puede afirmarse que el hombre sea una sustancia compuesta de cuerpo y alma, sino una sustantividad o estructura psico-orgánica” (24). Dice también allí Diego Gracia: “Por otra parte, eso psíquico que se define como esencialmente irreductible a la materia, no puede ser una sustancia o un elemento capaz de unirse al o separarse del cuerpo. La realidad sustantiva es solo una, y lo psíquico no puede ser real más que en el interior de la sustantividad” (*Id.* 25).

De aquí que sea necesario analizar varios presupuestos lainianos para lograr establecer con claridad las relaciones que pueden darse entre lo psíquico y lo orgánico de la estructura humana. El primero señala que los elementos estructurales de la realidad humana forman un sistema psico - orgánico constituido, a su vez, por subsistemas, uno primario (orgánico y psíquico) y otro secundario (de unidades operativas), que de ninguna manera desvirtúan la unidad real que constituyen. El segundo presupuesto nos recuerda que el principio de solidaridad espacial y dinámica de los elementos que integran los sistemas nos llevan a unir en la descripción de la realidad tanto elementos de carácter orgánico como psíquicos. El tercero señala que, aunque pareciera que se hiciera una distinción radical entre la estructura del hombre y su dinámica, no se excluye ni se desconoce la unidad real de ambas. Solamente mencionemos los sistemas que, según Laín, hacen parte de esta llamada

“estructura” del hombre: 1. el sistema de las estructuras operativas, 2. el sistema de las estructuras impulsivas, 3. el sistema de las estructuras signitivas, 4. el sistema de las estructuras cognitivas, 5. el sistema de las estructuras expresivas. 6. el sistema de las estructuras pretensivas y 7. el sistema de las estructuras posesivas¹³.

Laín quiere sintetizar la concepción del cuerpo humano elaborada en el siglo XX a partir de varios rasgos característicos¹⁴: El siglo XX ha ampliado el saber recibido (piénsese solo en el descubrimiento de la doble hélice del ADN y en los cruciales hallazgos paleontológicos restos óseos del pitecántropo de Java, Neandertal y Heidelberg-) recapitulando los modelos somatológicos que el pasado le legó (puede verse en las anatomías de Braus y la de Benninghof)¹⁵. También, este siglo ha permitido superar la dicotomía entre la forma y la función; además, ha realizado una hominización de los saberes somatológicos y ha hecho una “sacralización secularizada”¹⁶ del cuerpo.

Aunque nos pueda parecer algo contradictorio Laín también ve al hombre como una masa material, escribe en *El cuerpo humano. Teoría actual*:

En tanto que masa material, el cuerpo del hombre es un conjunto de células, líquidos intercelulares, tejidos y órganos, dotado de invariancia específica y unidad funcional (A. Pi y Suñer), consecuencia, una, de la especificidad bioquímica del genoma humano y de la invariabilidad de éste de generación en generación, y resultante, la otra, de la actividad biofísica y bioquímica y la ordenada interrelación de las moléculas que la componen (108).

¹³ En la obra *e Antropología Médica para clínicos* (14-70) podemos hallar un desarrollo extenso de tal enumeración de sistemas pertenecientes al hombre siendo considerado como estructura.

¹⁴ En la misma obra *Antropología Médica para clínicos* (127-129) encontramos ampliación de estos rasgos característicos.

¹⁵ Estos desarrollos pueden ser vistos de manera extensa en la primera parte de la obra *El cuerpo humano. Teoría actual* (2569).

Sin embargo, caben en él todas las posibilidades, esto porque es un ente que está existiendo y porque es, excepcionalmente, un ser consciente. Pero sabemos que no sólo somos cuerpo. Esta conciencia nos evidencia que la estructura orgánica, la masa material que conforma nuestro cuerpo, ha logrado un desarrollo inusitado: un psiquismo; y será el cerebro el lugar y órgano que ocupará el centro de atención de Laín como sitio desde el que se evidenciarán las peculiaridades de eso que con el paso del tiempo se ha venido denominando psiquismo.

La introspección (la observación intuitiva de lo que acontece en el interior de uno mismo, en palabras de Laín) -y la observación comprensiva- que desde su obra *Cuerpo y alma* define como "...conocimiento metódico de lo que las acciones visibles y externas de un hombre nos dicen acerca de lo que ese hombre invisible e íntimamente es y hace" (179)- han sido los dos métodos propuestos por los psicólogos para responder a la pregunta por cómo percibir lo psíquico en las distintas acciones del hombre.

Laín pregunta si el psiquismo humano¹⁷ debe ser considerado como un ente extracorpóreo real (llamado alma, mente o psique) o como una peculiar expresión de lo que el cerebro humano por sí mismo hace¹⁸. Frente al chimpancé aventajado de Köhler¹⁹, afirma que sólo en la estructura y en el

¹⁶ Expresión lainiana que se refiere a la manera como el hombre del siglo XX (y podríamos decir del XXI) estima y cuida el cuerpo a través del deporte como hábito social, el cuidado de la salud física, la estética corporal, el desarrollo de la tanatología científica, la ecología y su relación con el hombre, las medicinas y las prácticas orientales vaciadas de su sentido religioso.

¹⁷ Dice Laín en *El cuerpo humano. Teoría actual*: "...el psiquismo es el conjunto de las acciones del cerebro sólo directamente observables mediante la introspección, y atribuibles a la persona de su autor, en el caso de que éste no sea uno mismo, solo mediante la comprensión de la conducta" (325).

¹⁸ Para explicar la conciencia en el hombre, Laín recurre a una exposición muy interesante en torno al cerebro en su obra *Alma, cuerpo, persona* (235-243) en el apartado titulado "Penetración científica en el enigma de la conciencia".

¹⁹ Escribe Laín en *Idea del hombre*: "¿Cómo no mencionar de nuevo la sorprendente invención de *Sultán*, el célebre chimpancé de los experimentos de Köhler, cuando movido por el hambre, y para capturar un plátano alejado de él, fabricó un objeto prensil empalmado dos cañas?" (21).

dinamismo de su cerebro tiene realidad y fundamento su psiquismo animal. Al respecto del cerebro humano y su psiquismo señala en su artículo *El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual* que:

La génesis del psiquismo constituye la función suprema del cerebro, desde que éste aparece en el curso de la filogénesis. ¿Por qué, pues, el cerebro del *Homo habilis* produjo actos psíquicos esencialmente superiores a los producidos por el australopiteco? Más aún: ¿por qué la especie *Homo habilis* fue capaz de engendrar evolutivamente especies -*Homo erectus*, *Homo sapiens*, *homo sapiens sapiens*- dotadas de cerebros cada vez más inteligentes, hasta llegar a los actuales? Sólo una respuesta veo: porque esas sucesivas especies del género *Homo* no hicieron otra cosa que ampliar innovadora y fabulosamente lo que en las propiedades estructurales del cerebro del *Homo habilis* era más radical y genéricamente humano: el libre albedrío, el pensamiento simbólico y abstractivo y la capacidad para alcanzar mediante mutaciones intragenéricas un progresivo aumento en sus posibilidades psíquicas (25).

Ha sido a partir del proceso evolutivo como fue apareciendo el psiquismo de manera más compleja en una estructura orgánica aún más avanzada. Así a diferencia del animal el hombre habla, pregunta, crea símbolos, elige, vive en la realidad, se ensimisma crea y se adapta en casi cualquier medio -siempre y cuando no lo destruya-. Hace Laín una descripción esquemática del psiquismo humano. Para esto parte de la intimidad como hecho primario del tal psiquismo. Así, creer, esperar y amar serían para él las tres maneras más palmarias de darnos cuenta que la experiencia del mundo y de sí mismos es algo real. Dice respecto a la intimidad y la realidad en *Antropología médica para clínicos*: “La creencia, el amor y la esperanza, vías regias para la recta y satisfactoria conexión entre mi realidad íntima y la realidad en general. Tales son los elementos principales de la anatomía de la intimidad. Gracias a ellos puedo hacer efectivamente míos mis actos psíquicos y sus respectivos resultados” (152).

Considera Laín que frente al alma se presentan hoy, en general, las siguientes actitudes: una aceptación del hilemorfismo aristotélico-tomista (teología y filosofía cristianas), una actualización del dualismo cartesiano (John Eccles), el monismo materialista (Feigl, Watson, Skinner, Lloyd Morgan, Alexander,

Bunge, Armstrong, Mackay, Turing, en sus respectivas variantes), la creencia en su perduración luego de la muerte (Richet, Toynbee, Koestler), la sustitución de “alma” por la palabra “mente” (sin definir bien esta última), el alma pensada como modo particular de la actividad humana que a su vez es la ejecución de la realidad radical (sin decir cuál sea la consistencia metafísica de esa radical realidad Ortega -), llamada metódicamente “psique” la piensan como el subsistema psíquico de la sustantividad del hombre, coesencialmente unido al subsistema corporal, es fruto de una “elevación” en la evolución del cosmos (Zubiri) y un total rechazo de la existencia del alma como realidad sustancial, proponiendo que todo acto psíquico es resultado de la actividad neurofisiológica del cerebro (neurofisiólogos, psicólogos y etólogos contemporáneos de Laín).

Laín no se considera hilemorfista (en el sentido cristiano medieval) porque a pesar de la intención de presentarse esta como una unión sustancial, el hilemorfismo cristiano se ve obligado a admitir un último dualismo antropológico: a nivel del conocimiento, se nota una acción de la materia sobre el espíritu y del espíritu sobre la materia, con lo cual se evidencia el dualismo. Señala él en *El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual*: “En suma: la antropología hilemórfica y la cartesiana son dos formas distintas del dualismo antropológico originariamente proclamado en el *Fedón* platónico” (13).

A nivel filogenético, el hilemorfismo cristiano explica el surgimiento del hombre en el planeta como la infusión de un alma espiritual humana en el genoma de cada uno de los homínidos mutantes como resultado del proceso evolutivo. Y algo parecido sucede con la ontogénesis humana: sólo cuando el embrión humano estuviera apto, podría recibir el alma espiritual infundida por Dios. Desde Aristóteles, el fruto de una concepción pasaba de vegetal a animal para ser finalmente hombre. El descubrimiento de la condición celular del proceso de la fecundación tiró al suelo tal concepción aristotélica y modificó la perspectiva de la ontogénesis humana. Otro dato que no le agrada a Laín del hilemorfismo cristiano, pues lo torna dualismo, es la

concepción de la muerte como separación del alma espiritual y el cuerpo corruptible, generándose así un “alma separada” que ha de esperar hasta la resurrección. Reaparece aquí, aunque no lo quisiera el hilemorfismo cristiano, el dualismo que Laín no acepta.

Parte entonces Laín, para la elaboración de su idea del alma, de la conjugación de los pareceres que sobre ella tienen Ortega, el último Zubiri y las ideas centrales de los últimos aportes de la neurofisiología, la etología comparada y la paleontología. De Ortega valora su descubrimiento del intracuerpo como momento estructural de la vida humana, la idea de la vida como realidad radical, sobre todo. De Zubiri, sus ideas sobre la realidad, la sustantividad, la estructura, la esencia abierta, el dinamismo, su concepción del cosmos como sustantividad global y *naturans naturans*. De las tres ciencias antropológicas recientes (la neurofisiología, la etología comparada y la paleontología) señala como importante que son la manera más efectiva hasta ahora de lograr un conocimiento científico y filosófico de la realidad del hombre.

Para Laín que el hombre sea una realidad empírica le garantiza una parte importante de su argumentación en torno a la comprensión del hombre como una unidad, no como una dualidad. Esta es la talidad, a la que hacíamos referencia en el primer apartado. Otro componente de su argumentación es la necesaria explicación de un conocimiento metafísico (en el modo zubiriano del término) de esa realidad: ¿qué es realmente el hombre? Desde la visión ofrecida por Zubiri, Laín considera que la estructura de la realidad humana incluye al tiempo actos corporales y actos psíquicos²⁰, distinción que tiene que ser sólo metódica, pues lo que hay es una unidad real del cuerpo y la psique. Escribe Laín en *Alma, cuerpo, persona*:

²⁰ Afirma Laín en *Idea del hombre*: “Cualquiera que sea su forma, la actividad del hombre es siempre actualización unitaria y concreta del todo de su estructura; pero el estudio metódico de los distintos modos de esa actividad obliga a distinguir en su estructura dos subsistemas, uno *preponderantemente orgánico*... y otro *preponderantemente psíquico*” (141-142). Pero, insiste, los dos son parte integral y simultánea de la unitaria sustantividad humana.

Preponderantemente corporales o preponderantemente psíquicos, los actos del hombre pertenecen a las propiedades sistemáticas o estructurales de su sustantividad; deben ser entendidos, por tanto, como resultado de la actividad del todo de su estructura; en modo alguno podrían serlo combinando entre sí las notas de ella o viéndolos como simple desarrollo de estructuras más sencillas (175).

Propone el símil del sonido de la flauta que coopera en la unidad estructural del sonido total de la orquesta que interpreta una obra, para explicar aún más lo anterior. Además, no podemos olvidar que recurre a la concepción creacionista para explicar la génesis de la realidad humana; tampoco podemos dejar de lado que su concepción de la materia va más allá de la tradicional (que apuntaba a decir que era el conjunto de átomos y moléculas interactuantes) y que la señala como dinamismo (fruto de la teoría cuántica y la astrofísica actual).

De tal manera que se va construyendo así una concepción del hombre que alude a una entidad que es un todo. Dice Laín en la obra antes citada: “Todas las propiedades específicamente humanas que el análisis de la conducta del hombre y la intelección comprensiva de ella nos han permitido descubrir, tienen como agente específico el todo del cuerpo humano. Y tienen en él su actor, adviértalo o no el sujeto, todas aquellas actividades con que el hombre realiza su vida en el mundo y ante el mundo” (*Id.* 190).

Comprendiendo la metafísica a la manera de Ortega y de Zubiri²¹, Laín descubre que si bien podemos inteligir una estructura como un “todo” de notas desde lo científico aún queda por decir la plena significación de lo que ella es. Es decir, en palabras de Laín desde *Alma, cuerpo, persona*:

²¹ Ellos consideran necesaria realizar una clara diferenciación entre metafísica y la ontología. La primera estudia la realidad en cuanto tal y la segunda, la mostración de la realidad como ser por obra de la inteligencia humana.

“La realidad última de un todo estructural, en el caso, claro está, de las estructuras físicas o no convencionales, es constitutivamente enigmática, *enigma*” (197). Pero no en el sentido religioso del término sino en el filosófico que comparten Marcel, Blondel y Unamuno. De aquí que Laín (*Id.* 199), en su concepción de esta estructura dinámica que es el hombre, proponga un monismo dinamicista:

Entendida como dinamismo estructurado en un determinado nivel de la evolución del cosmos, el humano, y como causa segunda de las propiedades estructurales inherentes a él, dentro del global dinamismo cósmico, la materia siente, entiende y quiere humanamente por sí misma, sin necesidad de un principio real superior a ella. Postulo así un monismo dinamicista, radicalmente distinto del monismo materialista de los siglos XVIII, XIX y buena parte del nuestro, y, por supuesto, de cualquiera de las formas del dualismo antropológico.

Laín hará suya la intuición unamuniana que señala que es el cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. Y ya sabemos que también es un seguidor fiel de Zubiri; por esto, citando la misma obra anterior, está convencido que la realidad de la que él habla: “Es la de aquello de que mi impresión primordial procede y a que mi acto intelectual, volitivo o afectivo me refiere; por tanto, mi propia realidad, cuando a ella aludo con el pronombre personal yo, con el dativo o acusativo de ese mismo pronombre, me, y con el adjetivo o pronombre mí, o la realidad del mundo, cuando lo percibo y lo pienso o cuando sobre él actúo” (*Id.* 202). De esta impresión primordial, del estudio de tal estructura, surge la metafísica zubiriana.

De tal modo, la existencia de cada hombre tiene sentido para él mismo; con la conciencia humana se ha llegado a una de las más altas expresiones de la actividad consciente de la evolución en la biosfera terrestre. Señala Laín: “Como propiedad sistemática de un dinamismo estructurado, el propio hombre, la conciencia humana es un enigma asintóticamente cognoscible” (*Id.* 231). Aunque para él la actividad del cerebro no es

causa instrumental de un alma capaz de autoconciencia, la actividad consciente del mismo sí puede identificarse con el cerebro. Y esta conciencia, en el hombre, es de carácter personal. De aquí que para Laín (*Id.* 242) la actividad consciente del cerebro humano sea la conciencia personal del hombre, el hecho de que el hombre se percate de la realidad y las posibilidades del mundo y de la realidad y las posibilidades de sí mismo. Así, el cerebro, nos pone en situación de inteligir y querer, pero por sí mismo no intelige ni quiere.

De todas maneras, considera insuficiente la manera como hemos entendido la realidad sólo desde la materialidad y la espiritualidad, eso deja entrever a través de esta cita de *El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual*:

Sólo dos modos metafísicamente radicales de la realidad ha descubierto hasta ahora la mente occidental: la materia (la realidad de los entes que directamente o por signos fiables se ofrecen a nuestros sentidos) y el espíritu (primariamente definible por modo negativo: la realidad de los entes no materiales que la inteligencia se siente obligada a admitir; de manera eminente, la suprema realidad de Dios). En tal caso, ¿de qué modo es real, como sujeto agente de sus propiedades estructurales, la unidad del conjunto que constituyen las partes de una estructura? ¿Es materia o es espíritu? A mi modo de ver, ni una cosa ni otra. Mientras la mente humana no invente otros conceptos para acceder a lo real, la realidad propia de lo que concede unidad esencial y operativa a una estructura física no dejará de ser enigmática. Pienso, pues, que toda estructura física es la manifestación de un *enigma*. Enigma: la realidad de aquello que personal, situacional o humanamente no es posible comprender (20).

Es claro, entonces, que Laín rompe con la tradición: no está de acuerdo con la idea de un alma como ente separado, pero tampoco la concibe como algo claro y preciso. Se atreve incluso a ligarlo al cerebro. Si hubiese un alma este podría ser ubicado en el cerebro, o podría ser incluso el mismo cerebro. El hombre como estructura dinámica que es, cree Laín, ha alcanzado “algo” que no poseen las demás estructuras orgánicas. Desde la concepción materista y metafísica que posee Laín nos quiere insistir que no está de acuerdo con un agregado distinto a lo que ya es el hombre mismo.

Conclusiones

Laín no puede aceptar el dualismo presente en el supuesto hilemorfismo aristotélico-tomista. Para él es claro que ni Jesús ni Pablo afirman que al morir el hombre se separe el alma inmortal del cuerpo mortal. Laín afirma en *Cuerpo y alma* que en Pablo los términos “carne”, “alma” y “espíritu” no designan principios constitutivos, “sino modos morales del comportamiento” (366). Los que se entregan a las pasiones viven según la “carne”, “alma” es la actividad vital y psíquica del hombre y “espíritu” es el modo de vivir de aquellos que viven según Cristo. Pero, si la Biblia no hablaba de alma y cuerpo como principios constitutivos del hombre y no presenta ningún dualismo, ¿cómo se generó tal dualismo en Occidente? Responde Laín:

Sólo al difundirse el mensaje evangélico en el mundo helenístico, y a la vez que afirmaban el valor del cuerpo, tan menospreciado por el platonismo de los gnósticos, los pensadores cristianos comenzaron a valerse del término *psykhé*, en el sentido que poco a poco iba a tener: un componente real, con el cuerpo, de la total realidad del hombre. Mas no parece que esa inicial afirmación del alma humana tuviese un carácter formalmente doctrinal (*Id.* 366).

El pensamiento antropológico griego (sobre todo desde Platón) llevó para algunos a tal distinción. Otros, entre ellos el cardenal J. Ratzinger, creen que las ideas de la antigua Iglesia en torno a la supervivencia del hombre entre la muerte y la resurrección se basó en la creencia judaica de la existencia del hombre en el *sheol*. Laín no pretende solucionar el asunto, sólo plantea que “la génesis de la idea cristiana del alma tuvo como motivo principal una grave preocupación teológica: el logro de un saber capaz de armonizar razonablemente dos elementos fundamentales de la fe cristiana, la resurrección de los muertos y el advenimiento de la parusía y del juicio universal que la parusía traerá consigo” (*Id.* 367).

Laín quiere señalar el papel desempeñado por Tomás de Aquino en este proceso de explicación de un hombre compuesto. Asume Tomás que el alma humana es una forma sustancial de la realidad corpórea del hombre.

Dice explícitamente Laín que este es el resultado de la cristianización del pensamiento metafísico de Aristóteles. Así, en Tomás, el alma racional es *forma*, en el sentido aristotélico del término, por su propia esencia. Es la *única* forma que hay en la realidad del hombre. El *cuerpo* es la materia informada por el alma y no preexiste a ella. El *alma* tampoco preexiste al cuerpo, pero puede existir allende la muerte. Ambas existen en tanto sustancialmente unidas, sin el cuerpo no hay persona humana. Ante esto dice Laín: “La espléndida construcción antropológica de Tomás de Aquino, originaria y formalmente cristiana, se aparta esencialmente del pensamiento aristotélico, aunque, por supuesto, ampliamente lo utilice” (*Id.* 368).

Desde el concilio de Vienne (1311) esta concepción antropológica-metafísica fue canonizada hasta los últimos decenios del siglo XX, según Laín. El lío es que, como hemos visto, a él el hilemorfismo le suena a dualismo. Por esto quiere proponer una nueva perspectiva de la unidad del hombre. Nos recuerda que el cardenal Ratzinger nota que desde la edición de 1970 del Misal Romano se ha suprimido la palabra *alma*. Además nos indica que las palabras alma y espíritu no aparecen en el *Catecismo Holandés*, ni en lo que aporta al respecto J. B. Metz en la Obra *Conceptos Fundamentales de Teología*. Laín hace quedar bien claro que en el Zubiri último hay una evidente intención de superar el notorio dualismo de su explicación de la relación establecida entre cuerpo y alma y que lleva hasta sus últimas consecuencias su idea de unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico; así cita a I. Ellacuría en *Cuerpo y alma*:

Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su unidad y su codeterminación mutua, de modo que no puede darse lo uno sin lo otro... Zubiri acabó pensando y afirmando que la psicología es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús... A medida que su pensamiento se fue consolidando..., Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre (370).

Laín cree saber por qué se ha dado este cambio en la percepción del hombre. Primero, que la influencia de la ciencia y la filosofía del siglo XX han hecho que sea necesaria una revisión de la concepción antropológica que se acostumbraba hasta ahora; y segundo, que urge la elaboración de una nueva doctrina. Laín aporta al asunto, entonces, desde los siguientes planteamientos:

- La idea cristiana de la creación del mundo y del hombre es perfectamente compatible con la antropogénesis: “Dios pudo disponer que las causas segundas del mundo creado diesen por sí mismas lugar a las sucesivas configuraciones de la realidad cósmica, comprendida la humana” (*Id.* 371).
- Según Laín, es inaceptable e inconcebible, desde la ciencia y la filosofía, la tesis del alma separada; y desde la metafísica ¿cuál sería su realidad? Dice interpelándonos: “¿Por qué no entender de un modo más radical y menos artificioso la necesaria apelación a la omnipotencia divina y al misterio, y a la vez concebir como posible y aun como probable, dentro de la fe cristiana, otra idea de la muerte y la resurrección, la idea de la muerte total y la resurrección inmediata?” (*Id.* 372).
- Laín cree tener la concepción de la realidad del hombre más adecuada al pensamiento actual:

A mi modo de ver, la concepción de la realidad entera del hombre entero, no solo la de su cuerpo, como una estructura dinámica de elementos materiales esencialmente nueva respecto de todas las que en la evolución del cosmos la precedieron, y en consecuencia dotada de propiedades sistemáticas irreductibles a la mera combinación de las correspondientes a los varios elementos que la integran y bajo forma de subtenión dinámica en ella perduran, esa concepción, repito, no solo es la más adecuada al pensamiento actual, también es, hoy por hoy, la más razonable, la más satisfactoria para la razón (*Ibid.*).

Agrega, además, que el cuerpo es el ser del hombre, por tanto el actor y el autor de todo lo que en el mundo y dentro de sí es y hace el hombre.

- Esta concepción estructurista de la entera realidad del hombre conduce a la idea de la “muerte total”, es decir, cuando el hombre muere, muere todo el hombre. Ahora bien, esta muerte tiene una esperanza:

Pero, tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo. Más allá de la materialidad, de la espaciosidad y la temporeidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiese sido. En esta vida perdurable tiene su objeto más propio la esperanza del cristiano. Por lo cual, después de haber dicho ese radical *omnis moriar*, moriré todo yo, el cristiano dice de sí mismo y piensa que pueden decir todos los hombres: *omnis resurgam*, todo yo resucitaré (*Id.* 373).

- Es necesaria una revisión de la palabra “alma”, Laín la define así: “Metafísica y físicamente considerada el alma del hombre es para mí la unidad de acción de la estructura específica del ser humano”. Cree, por tanto, que se debe sustituir el concepto aristotélico de “forma sustancial” por el concepto zubiriano de sustantividad o por el de estructura. Ahonda aún más su definición:

Alma humana es, si se desea conservar tan venerable nombre, el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar; y si cristiana y teologalmente se quiere entender todo ese conjunto de acciones con mi más aquiescente voluntad haré mía esta sentencia de Ratzinger: “Alma es la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno” (*Id.* 374).

Laín está convencido de su posición: no cree legítimas ni satisfactorias las posiciones del dualismo y del monismo y no desea renunciar, por ningún motivo, a su propuesta de la “muerte total”: Le afirmaba en el diálogo personal Laín a su amigo Agustín Albarracín, en un artículo de este último titulado *Pedro Laín, historia de una utopía*: “El destino de nuestro cuerpo es la muerte: el cuerpo muere, y con él toda la realidad terrenal del hombre” (137). Recuerda que la imaginación ha sido un recurso muchas veces empleado para hablar de la resurrección, aunque la gran mayoría de casos

simplemente conmueven. Asiente sí a lo que su fe le dicta en su obra *El cuerpo humano. Teoría actual*:

¿En qué consistirá ese proceso resurreccional? ¿Cómo será la vida del hombre así resucitado? No pocos cristianos, algunos geniales, como Tomás de Aquino, Luis de León y Luis de Granada, se han lanzado a la ingenua tarea de imaginar lo que serán y harán los “cuerpos gloriosos” de que habla el cristianismo. Naturalmente, pura imaginación, aunque en ocasiones sea bello y hasta conmovedor su resultado. La *resurrectio mortuorum* y la *vita ventura saeculi* de que habla el Credo cristiano son dos misterios absolutamente inescrutables, y es vano, en consecuencia, el ejercicio de especular o fantasear acerca de ellos. O se aceptan, o se rechazan. Yo, cristiano cuya fe, y más en estas materias, tan a menudo *convenit cum dubitante, suspicante et opinante*, según la sutil sentencia aquiniana, debo limitarme al asentimiento. Y, naturalmente, dejo por entero a los teólogos la discusión de este modo de entender la muerte y la resurrección. Solo un requisito me atrevería a imponerles: que no hablen de la vida y de la muerte del cuerpo humano sin saber lo que la ciencia actual dice de él (333).

A pesar de que en Laín combaten constantemente la convicción del creyente y la duda del científico su posición frente al asunto es clara, se lo confiesa a su amigo Agustín Albarracín en el artículo ya citado:

Al morir, repetiré, todo el hombre muere, Pero creo que tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo. Más allá de la materialidad, de la espaciosidad y de la temporalidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiese sido. En esa vida perdurable tiene su objeto más propio la esperanza del cristiano (139).

Una fórmula muchas veces empleada por Laín nos sirve para finalizar: el saber cierto es un saber penúltimo, en tanto que el saber último siempre es un saber incierto²². 

²² Laín dedica la última parte de su libro *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (219-234) a explicar esta diferenciación.

Bibliografía

- Albarracín Teulón, Agustín. *Pedro Laín, historia de una utopía*. Madrid: Espasa-Calpe, 1994.
- Carpintero C., Helio. “La estructura de la intimidad”. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. 143/562 563 (oct. nov. 1992): 133 153.
- Gracia Guillén, Diego. “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. 143/562 563 (oct. nov. 1992): 89 107.
- Laín Entralgo, Pedro. *Alma, cuerpo y persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 1994.
- . *Antropología de la esperanza*. Madrid: Guadarrama, 1978.
- . *Antropología Médica para clínicos*. Barcelona: Salvat, 1986.
- . *Cuerpo y Alma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- . *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- . *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg Círculo de lectores, 1995.
- . “El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual”. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. 147/580 (Abril. 1994): 11 29.
- . *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Nobel, 1999.