
JUAN FERNANDO SELLÉS

Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista.
Revisión de la antropología del primer Laín Entralgo
From Soul-Body Dualism to Material Monism.
A Review of the Anthropology of a First Laín Entralgo
[453-479]

En este trabajo se estudia la concepción del primer Laín Entralgo sobre la persona humana, a la que describe como 'sustantividad' compuesta de alma y cuerpo, de lo mental y lo biológico. Este primer periodo concluye en 1989 con el libro *El cuerpo humano. Teoría actual*, obra a partir de la cual defenderá, hasta el final de su producción, un monismo corporalista.

In this paper we study the Laín Entralgo's conception about the human person, which he describes as 'sustantivity' composed of soul and body, mental and biological being. This first period ends in 1989 with the book The Human Body. Current theory, work from which he will defend, until the end of its production, a kind of monism of materialistic style.

PALABRAS CLAVE: Laín Entralgo, alma, cuerpo, persona.

KEY WORDS: *Laín Entralgo, soul, body, person.*

Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. Revisión de la antropología del primer Laín Entralgo

Juan Fernando Sellés

I. Presentación

Pedro Laín Entralgo (1908-2001), además de estudiar química, medicina y cirugía, historia de la medicina, y de ser médico psiquiatra, fue un copioso escritor español; gran humanista, filósofo e incluso compositor de teatro. Miembro de tres Reales Academias Españolas (Medicina, Lengua e Historia), fue un personaje culto por lo que al conocimiento de la historia del pensamiento se refiere. Dijo tener a Ortega como a su maestro, aunque en su concepción de la persona le influyeron asimismo Unamuno¹, Zubiri² y Marías³. También conoció las obras de Dilthey y Heidegger, pero más que de éstos acusó el influjo de Scheler. Otras de sus lecturas filosóficas fueron las obras de Sartre, Marcel y Merleau-Ponty, e indirectamente, las de Husserl y Levinas.

Artículo recibido el día 5 de marzo de 2016 y aceptado para su publicación el día 7 de julio de 2016.

¹ “Nadie lo ha dicho tan temprana y vigorosamente como el nada materialista autor de *Del sentimiento trágico de la vida*: ‘Yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta (y los produce, habría que añadir); es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente’. Esta intuición de Unamuno es la tesis hoy por hoy más razonable”. P. LAÍN ENTRALGO, *Alma, cuerpo y persona*, 200.

² El mismo Laín escribió que Zubiri pesaba en él definitivamente “como cultivador de la antropología por la idea del hombre como animal de realidades, como sistema psicoorgánico y como agente, actor y autor de su vida; su idea de la persona; sus esbozos para la elaboración de una antropología materialista de la realidad del hombre y para la concepción científica del cuerpo humano a ella correspondiente”. P. LAÍN ENTRALGO, *Hacia la recta final*, 383.

³ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, “Sobre la persona”, 9-10.

La filosofía fue la pasión de Laín Entralgo, y dentro de ella, la antropología. Su andadura en esta materia se divide –como es sabido– en dos periodos. Del primero, en el que aquí nos centraremos, se puede destacar, sobre todo, sus obras: *Palabras menores* (1952), *La espera y la esperanza* (1957), *La empresa de ser hombre* (1958), *Teoría de la realidad del otro* (1961), *Sobre la amistad* (1972) y *Antropología de la esperanza* (1978). Su segundo periodo arranca –como él mismo reveló– desde 1989⁴. El primero de sus muchos trabajos de este segundo tramo es *El cuerpo humano. Teoría actual*, que abordaremos en último lugar para contrastarlo con las tesis formuladas en el primero.

Recientemente se ha publicado un trabajo sobre el concepto lainiano de persona⁵. En dicha obra se indica desde el *Prólogo* que

la antropología de Laín Entralgo se caracteriza por dos épocas que podemos denominar el “*primer Laín*” y el “*último Laín*”; separadas ambas precisamente por la forma de concebir al hombre. El “*primer Laín*” lo entiende al modo como lo hace la filosofía tradicional, es decir, de una forma dualista, así el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; el “*último Laín*” piensa que el hombre es sólo su cuerpo. Tal cambio de concepción del hombre afecta de lleno al concepto de persona⁶.

El primero –se continúa explicando en este estudio– se caracteriza por un *dualismo*; el segundo, por un *monismo*.

El primer periodo antropológico de Laín es, efectivamente, *dualista*, pues consideró al hombre como un “centauro ontológico”. Supuso que de ese parecer eran los pensadores clásicos que describían al hombre como un “compuesto sustancial de alma y cuerpo”. Con todo, tales filósofos –salvo excepciones como Platón– no fueron “dualistas”, sino integradores de las diversas dualidades humanas por medio de una única raíz activa a la que llamaron “alma”. “Dualidad” no equivale a “dualismo”, distinción que Laín

⁴ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Ser y conducta del hombre*, 499.

⁵ Cfr. F. ROGER GARZÓN, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*. En este trabajo también se ofrece la cronología del pensador, el listado de sus obras (libros, artículos, prólogos, discursos, legado y correspondencia) y la enumeración de estudios y de bibliografía sobre su pensamiento. Cfr. también estos otros estudios precedentes: J. de S. LUCAS HERNÁNDEZ, 17-42; J. M. MÉNDEZ, 99-122; V. C. REDONDO MARTÍNEZ, 499-536; P. CEREZO GALÁN, 45-73; H. CARPINTERO, 221-225.

⁶ F. ROGER GARZÓN, *Ibidem*, 5.

no tuvo en cuenta a lo largo de su entera y exuberante producción. Por su parte, su segundo periodo es ciertamente *monista, corporalista* para más señas, porque acaba negando la espiritualidad del alma humana y su existencia separada *post mortem*⁷, a la par que afirma que el hombre se reduce a su cuerpo.

En este trabajo abordaremos en exclusiva la revisión crítica de las tesis centrales de la antropología del “primer Laín”, terminando con la obra que marca el inicio de su segundo periodo. Aunque ésta, en rigor, ya pertenece al “segundo Laín”, es conveniente atenderla aquí para que el lector pueda hacerse cargo, por contraste, de las dos fases antropológicas del autor. A lo largo de la exposición ofreceremos una revisión crítica de sus tesis centrales, sobre todo, desde los actuales descubrimientos de la antropología trascendental⁸.

II. La falta de precisión entre el “de” y “la” persona en *Palabras menores*

En esta obra Laín sostuvo que las tres notas de la personalidad humana son la *intimidad*, la *razón* y la *libertad*, y que “sin ellas no hay persona, y a la persona, supuesto el hombre, se imputan las acciones racionales y libres, según el famoso *actiones sunt suppositorum* de los escolásticos”. Sin embargo, a esto cabe indicar que la “persona” no equivale a la “personalidad” (confusión que recorre la obra entera de Laín), pues la persona es superior a la personalidad que manifiesta; precisamente por eso puede adquirir libremente una u otra personalidad, o incluso, cambiarla. Por lo demás, la intimidad o persona tampoco es su razón, porque la razón es una potencia *de* la persona, no *la* persona. Nadie se reduce a su razón. En cambio, la persona sí equivale a la *libertad*, pues cada quién es una libertad distinta. De otro modo: la libertad es, primariamente, un “trascendental” personal, es decir, un radical del núcleo personal que sólo secundariamente irrumpe en las potencias superiores conformando en ellas hábitos intelectuales y virtudes volitivas. En atención a lo que precede cabe decir que en el primer planteamiento lainiano hay ciertas confusiones entre planos antropológicos, a saber, entre –lo

⁷ Cfr. sobre la diferencia antropológica de los dos periodos: J. A. DE LORENZO-CÁCERES, La ontología personal del primer Laín, 148-149. “Yo soy mi cuerpo” en la obra de Pedro Laín. En *Anales del Seminario de historia de la Filosofía*, 225-230.

⁸ Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, I-II.

⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *Palabras menores*, 243.

que en palabras tomadas de la tradición medieval pero tal como se descubre desde la antropología trascendental— cabe llamar *acto de ser* personal (intimidad) y lo que pertenece a la *esencia* humana (personalidad, potencias y manifestaciones humanas).

En esta misma obra Laín habla del “hiato entre el yo espiritual —la intimidad en que el hombre conoce y elige con lucidez, la “conciencia” clara y deliberante— y el cuerpo”¹⁰. Con todo, si bien es clara la distinción entre lo espiritual y lo corpóreo humano, más que hiato, hay vinculación de lo corpóreo por parte de lo espiritual, no al revés. Por lo demás, la intimidad no se resuelve en la conciencia, porque cabe la primera sin la segunda. Además, cabe indicar que la conciencia no delibera, pues la deliberación es propia de la razón práctica. Volvemos a ver, por tanto, que el planteamiento antropológico lainiano —y su teoría del conocimiento— no está del todo bien ajustado a la realidad humana, o también, que sus exposiciones son imprecisas.

Laín Entralgo sostuvo asimismo en dicho trabajo que la intimidad es “no aislada”, “situada”, “abierta” y “encarnada”¹¹. Ahora bien, “situada” hace referencia al espacio, y la intimidad, como espíritu que es, no se describe por referencia a él; a la par, tampoco “es” encarnada, sino que “está con” o “se da junto a”, “vivifica el” cuerpo, pues puede darse sin él. Este atar “inexorablemente” la persona con su cuerpo, ordinario en Marías (“yo no soy sin mi cuerpo”), tiene en Laín como precedente inmediato a Zubiri (“sustantividad”, “inteligencia sentiente”), a Ortega como causa remota (“yo soy yo y mi circunstancia”), y a Unamuno como sillar del edificio de estos pensadores españoles (“yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo”). Estamos, pues ante una misma línea de pensamiento “englobante” característica de los mencionados filósofos.

Es claro que en esta obra, para describir al núcleo personal (intimidad o *acto de ser*) Laín no se mantiene en la altura de éste, sino que intenta explicarlo bajando de nivel, es decir, aludiendo a las potencias humanas:

Mi propia realidad se me ofrece, ante todo, en el conjunto de mis aptitudes y facultades psicosomáticas: mi inteligencia, mi memoria, mi peculiar

¹⁰ *Ibidem*, 244.

¹¹ “La intimidad del hombre no es una intimidad ‘aislada’, sino ‘situada’: ‘abierta’ a un mundo y ‘encarnada’ en un cuerpo. El hombre existe necesariamente en una ‘situación’ que le ofrece posibilidades y recursos o le opone imposibilidades y resistencias para ser, o mejor dicho, para estar siendo (Zubiri)”. *Ibidem*, 248.

fuerza de voluntad, mis disposiciones afectivas, mi particular imaginación, etc.; y por otra parte, en mi cuerpo¹².

Sin embargo, no menos claro es que la persona no se reduce a aquello de que ella dispone; el *ser* no es el *disponer*, pues el conjunto de lo que se *tiene* no añade un ápice a la riqueza del *ser* que se es. Con palabras clásicas cabe decir que las potencias no enriquecen al acto. Se pueden atribuir todas las pertenencias (cualidades) que se quieran del hombre en la medida en que se descubran, pero con ellas no se describe su *ser* personal. Estamos, pues, ante un déficit de planteamiento.

Por lo dicho se comprende que –de modo semejante a Heidegger– Laín recurra a describir la persona en orden al *espacio* y al *tiempo*, en especial a este segundo (porque es una dimensión de lo real superior al espacio, ya que permite conocer mejor que éste lo real): “la intimidad de la persona no está sólo situada frente a la realidad, mas también frente al tiempo: la realidad del hombre y del mundo es, en efecto, temporal”¹³. Sin embargo, aunque el cuerpo humano, y la vida biográfica sean obviamente espacio-temporales, la persona no “es” espacio-temporal; no es espacio y tiempo físicos, sino que “está en” ellos, pero asimismo puede no estarlo. Recuérdese al respecto la sentencia aristotélica: “pensar el tiempo no es tiempo”¹⁴. La anterior precisión puede parecer pequeña, pero aquí resulta determinante, pues deshace la confusión entre “ser” y “vida”, en la que incurrió el mismo Aristóteles, y a la que cedió Laín: ““ser” es para el hombre “vivir””¹⁵. Pero no, el ser del hombre es más que la vida biográfica, por eso puede sobrevivir tras ella. La vida no es el “ser” de los vivientes, sino que pertenece a la “esencia” humana. La *vida* se “tiene” o se deja de tener, pero no el *ser*.

También por eso Laín consideró –de modo afín al conductismo– que la conducta humana abarca a la persona y a sus acciones. Esta actitud es, en el fondo, heideggeriana (el hombre es un ser-en-el-mundo). Pero es claro que se es tan persona realizando conductas como sin ejercerlas, porque las conductas dependen de la persona, las “acciones” del “acto de ser”, no a la inversa.

¹² *Ibidem*, 248-9.

¹³ *Ibidem*, 249.

¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, 223 a 21-29.

¹⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *Palabras menores*, 265.

III. La “macla” entre lo mental y lo biológico en *La espera y la esperanza*

Esta obra está centrada en dicha virtud, que, según Laín, “es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana”¹⁶. Para él hay dos tipos de hábitos: el entitativo, o de la “primera naturaleza” del hombre, que es constitutivo, y el hábito como “segunda naturaleza” del hombre. La “espera” es del primer tipo; la “esperanza”, del segundo. ¿Cómo se pasa de uno a otro? Según él, mediante la *confianza*¹⁷. El libro se compone de cinco partes, cuatro de las cuales son estudios históricos (de la esperanza en autores representativos del cristianismo, del mundo moderno, de nuestro tiempo y de la España contemporánea), y la última queda titulada “Antropología de la esperanza”, que ha sido publicada aparte y que abordamos más abajo.

De entre los pensadores que más influyen en la concepción lainiana de la esperanza hay que contar a Ortega y Zubiri. En su estudio sobre Ortega en esta obra Laín nos dice que la esperanza no se comprende sin una “realidad trascendente”¹⁸. ¿De qué realidad se trata?, ¿es Dios, o una realidad intracósmica? Es claro que para Laín es el ser divino. Pero de serlo, dado que él es eterno, ¿cómo compatibilizar esto con su precedente tesis acerca de que la persona humana “es tiempo”? Por otra parte, si –siguiendo a Zubiri– afirma que entre lo mental y lo biológico no cabe separación, es claro que lo mental no podrá darse sin lo biológico, de modo que esta tesis ya preanuncia el Laín del segundo periodo.

Esperar, para Laín, es “proyectar”, y proyectar es “preguntar”, el cual está –como en Heidegger– abierto a posibilidades; pero ¿de qué tipo son éstas?, ¿sólo intramundanas? Alcanzar la posibilidad mejor –añade– “equivale a realizar más acabadamente la propia vocación”. Ahora bien, ¿el cumplimiento de esta vocación es exclusivamente terreno? Laín no lo considera así, pues, si bien piensa que ser hombre es una “empresa”, añade que el término de esa empresa es siempre “provisional y sucesivo”.

En esta obra Laín afirma asimismo que “la unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, “una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni

¹⁶ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 6.

¹⁷ Esta tesis la mantiene también en su segundo periodo, pues escribe que “la espera se hace esperanza cuando la confianza en lograr lo que se espera predomina sobre el temor de no lograrlo”. P. LAÍN ENTRALGO, *Crear, esperar, amar*, 172.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 454.

una unión, sino una verdadera unidad primaria”¹⁹. Ahora bien, si se da una “unidad primaria” entre alma y cuerpo, no es correcto hablar de “dualismo”, como él escribe. Con todo, esta tesis la explica indicando –con Zubiri– que “en el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico”²⁰, de manera que en esta obra, más que de un “dualismo”, hay que hablar –tomando pie del lenguaje de la química– de una especie de “macla”. Si esto es así, el último Laín no sería tan heterogéneo respecto del primero, pues el primero sostiene una única realidad, la inseparable vinculación entre mente-cuerpo, y el segundo defiende asimismo una única realidad. La diferencia estribaría sólo en que la única realidad humana que sostuvo el primer Laín es una fusión, mientras que la única realidad que defendió el segundo es exclusivamente corpórea.

IV. El desconocimiento de los niveles humanos reales y noéticos en *La empresa de ser hombre*

Esta obra se compone de una serie de ensayos, el primero de los cuales –y el más antropológico– da nombre al libro²¹. En él se pueden destacar tres tesis: a) “Ser hombre es el término provisional y sucesivo de una empresa... En el caso del hombre la palabra ser significa ante todo empresa de ser”²². Esto es correcto si se entiende en el sentido de que el hombre ya es, pero que su ser no es detenido, sino creciente. No lo es, en cambio, si se concibe que el hombre no es, sino que llegará a ser. b) Añade Laín que “vocación, instrumentos y mundo en situación dan su estructura real a la empresa de ser hombre”²³, lo cual es asimismo certero si por vocación se entiende fundamentalmente la llamada divina. Con todo, tal “vocación” Laín la ha solido entender –*more* Ortega– como “el quehacer que hace al hombre coincidir consigo mismo”²⁴, descripción que no es suficiente,

¹⁹ *La espera y la esperanza*, 493.

²⁰ *Ibidem*, 497.

²¹ El resto de los ensayos, todos ellos con observaciones valiosas, se pueden clasificar, o bien dentro de la historia de la antropología (griega, cristiana, medieval, renacentista, moderna...), o bien dentro de la antropología social.

²² P. LAÍN ENTRALGO, *La empresa de ser hombre*, 7.

²³ *Ibidem*, 8. A ello agrega que “la empresa de ser hombre es primariamente vocación”. *Ibidem*, 10.

²⁴ *La espera y la esperanza*, 550. “Llamamos vocación al sentimiento que mueve al hombre a realizar su vida para ser real y verdaderamente ‘él mismo’”. *Creer, esperar y amar*, 44.

porque nadie es un invento de sus manos. c) Por otra parte, Laín lleva a cabo una distinción clave respecto de la libertad: “la libertad humana tiene una doble determinación: “libertad de”, en cuanto se hace libre “de” lo que le subyugaba, y... “libertad para”, en cuanto puede disponerse libremente “para” aquello que constituye su vocación genérica y personal”²⁵. Esto es certero, pero hay que añadir que la “libertad para” es superior a la “libertad de”. Por lo demás, como es claro, la “libertad para” es solidaria con la esperanza²⁶.

De la última parte de este libro, titulada “Soledad y creencia”, vale la pena asimismo entresacar algunas afirmaciones clave: a) “La oposición marceliana entre *être* y *avoir* es demasiado dilemática, porque la verdad es que cumpliendo la tarea de existir, “siendo”, yo “poseo” parcialmente mi ser”²⁷. Como se puede advertir, Laín no perfila bien la clásica distinción real entre *esse-essentia* en el hombre, pues le atribuye a la primera de estas dimensiones una característica propia de la segunda: el poseer. b) E insiste: ““Íntima posesión”: esta es la fórmula decisiva. Estando aparentemente solo, estoy realmente acompañado por “lo mío”²⁸. Pero es obvio que el acto de ser personal no está en nuestra mano, es decir, en rigor, no se posee. c) Laín se pregunta también si es suyo su cuerpo, sus capacidades, ideas, saberes, recuerdos, su mundo, las cosas en torno suyo que le pertenecen, sus sentimientos, sus deficiencias y aspiraciones. Su respuesta es:

No lo sé... La verdad es que yo no “sé” lo que es mío ni siquiera si es de veras mío lo que por mío tengo. Debo pensar incluso que no puedo “saberlo”, porque la actividad psíquica mediante la cual afirmo que algo es “mío” no es el “saber”, sino el “creer”... En las invisibles estancias de mi intimidad, solo es de veras mío lo que yo “creo” que es mío... “Yo soy yo y lo mío”. Mi soledad no es y no puede ser absoluta²⁹.

²⁵ *La empresa de ser hombre*, 11.

²⁶ Si la orientación de la libertad humana es constitutiva, y ésta describe a la persona, la persona no puede ser una “sustancia”, porque las sustancias se separan precisamente para subsistir. Por tanto, el aislamiento es la negación de la persona: “el hombre es el ente cuya permanente operación consiste en existir a ultranza a través del mundo y del tiempo: más allá y a través de”, *Ibidem*, 12.

²⁷ “Soledad y creencia”, en *La empresa de ser hombre*, 260.

²⁸ *Ibidem*, 260.

²⁹ *Ibidem*, 260-1.

Aquí se advierte que Laín no sólo no da con el método noético natural de acceso al *acto de ser* personal, sino que tampoco da con el que permite iluminar las diversas dimensiones de la *esencia* humana desde el ápice de ella. Dichos métodos noéticos coinciden con algunos de nuestros “hábitos intelectuales innatos”, descubiertos por la tradición filosófica medieval, que Laín desconoce, y en los que no podemos detenernos ahora³⁰. Es más, se aprecia que este autor estima que tal nivel noético natural no existe, de manera que para tal proyecto se ve urgido a recurrir a la “creencia”.

V. La coexistencia manifestativa, no trascendental, en *Teoría y realidad del otro*

Este libro se compone de tres amplias partes: la Primera y Segunda son estudios históricos, en los que, siguiendo su acostumbrada táctica, Laín atiende primero al tratamiento que de esta cuestión han realizado los diversos pensadores modernos³¹. La Tercera Parte del libro, *Otredad y proximidad*, es de cuño personal, es decir, en ella Laín ofrece su propia perspectiva sobre la relación manifestativa con el otro. En ésta comienza a tratar de “un encuentro ejemplar”, a saber, el del samaritano de la parábola evangélica que asistió al hombre herido por los ladrones. Luego sigue estudiando las diversas facetas del encuentro, escribiendo al respecto que el encuentro “está constituido por la categoría ontológica de la *relación*”³², cuya razón formal es el “*esse ad*”, categoría equivalente a la zubiriana de “*sintaxis*”, que éste predicaba de toda la realidad. Aquí describe Laín al hombre como un ser que busca, libre e intelectualmente, “lo nuevo” y que encuentra de modo personal la realidad llamada “otro hombre”.

Describir al hombre como *relación* es un gran logro. Con todo, cabe notar que Laín predica la relación o encuentro del cuerpo humano³³, de modo

³⁰ Cfr. Por ejemplo, mi trabajo *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*.

³¹ Lo divide en estos apartados: 1º) “El otro como otro yo”, en el que encuadra a Descartes, Hume, Smith, Mill, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Lipps, Unamuno, Husserl..., y 2º) “Nosotros, tu y yo”, que se divide en tres secciones: a), “Los iniciadores”, donde estudia a Scheler, Buber y Ortega; b), “Existencia y coexistencia”, en que atiende al tratamiento de Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty, y c) “Nosotros, palabra viva”, donde estudia los autores que él encuadra dentro del “espíritu comunitario del siglo xx”.

³² P. LAÍN ENTRALGO, *Idea y realidad del otro*, 374.

³³ “El cuerpo, o, mejor, la *corporalidad*, viene a ser así el supuesto de los supuestos de la relación y del encuentro... Un hombre no podría encontrarse con otro hombre, si el ser

que no nota que el *acto de ser* humano sea *co-existente*. En efecto, el hombre, es –añade siguiendo a Ortega– *ser-con* las cosas (“podría haber cosas sin hombres, pero no hombre sin cosas”), a lo que añade que es, asimismo, *ser-con* “los otros yos”, en el sentido de que “el otro está ontológicamente inscrito en mi ser”, afirmación que parece trascendental o íntima, pero que, como veremos, queda referida a las manifestaciones humanas. Laín agrega a Ortega que la vida humana no *es* sólo “misión”, sino también que “tiene que ser misión”, es decir, “*realidad-para*”, lo cual también es certero.

Describe asimismo al hombre como un compuesto de *cuerpo* y *espíritu*, composición a la que llama “visión dualista”. Pero ya se ha indicado que “dualidad” no equivale a “dualismo”. El encuentro, añade Laín, puede ser descrito desde varias perspectivas: *fenomenológicamente*³⁴, *psíquicamente*³⁵ y *ontológicamente*³⁶. En la descripción del encuentro por estos métodos se ve que Laín da por supuesto la existencia de pluralidad de personas corpóreas humanas ya existentes. Ahora bien, de existir una única persona humana, ¿podría mantener Laín que tal persona humana es coexistente? Esta pregunta nos permite advertir que Laín se centra en las manifestaciones humanas, no en la intimidad del *acto de ser* personal. En efecto, la

humano no fuese corpóreo... una hipotética comunicación entre dos almas exentas de cuerpo no sería, en el rigor de los términos, *humana*”. *Ibidem*, 374-5 y 395. Las razones que Laín da para que el cuerpo humano haga posible el encuentro son: la bipedestación, la sustancia reticular mesencefálica, el sistema orgánico de la vida de relación (órganos receptores y efectores), la actividad de los introceptores, estructuras neurofisiológicas capaces de gobernar la expresividad y la relación afectiva con el otro, que él sitúa en el córtex cerebral. A la par, añade que, para ser posible el encuentro, se requieren supuestos histórico-sociales.

³⁴ Según el cual lo describe así: “*cuando un hombre adquiere conciencia de que ante él hay otro hombre*”. *Ibidem*, 397. Este método –añade– permite advertir que el encuentro requiere del yo, del otro y de la conciencia para distinguir entre ambos; que dos son las instancias previas al encuentro: “una realidad exterior intencionalmente expresiva”, y “la adecuada disposición de mi conciencia psicológica”; que el momento físico del encuentro es la percepción del otro; que el encuentro puede ser de dos tipos: “inicialmente objetivo o no afectante” e “inicialmente personal o afectante”, el cual es subitáneo, irreductible, falible y singular.

³⁵ *Psíquicamente* lo describe como un acto psíquico unitario y complejo en cuya estructura se articulan la vivencia de la realidad expresiva externa, la vivencia de un nosotros, y la convivencia insegura e incierta de una afección.

³⁶ *Ontológicamente* indica que el hombre es un ser coexistencial. Por eso, la soledad es un estado menesteroso y el encuentro su satisfacción empírica. También por eso las posibilidades existenciales son “composibilidades”. Antes de que el *otro* pase a ser un *tú*, las posibilidades son de cooperación o de conflicto, pues, en rigor, el coexistir humano es, para Laín, un “co-esperar incierto e inseguro”. *Ibidem*, 442.

co-existencia es, para Laín, de índole *manifestativa*, no radical o íntima, es decir, no es constitutiva del *acto de ser* personal humano. Añade que a ésta le falta algo, a saber, lo que él llama “co-esencia”³⁷, es decir, que del mero coincidir con otro se pase a tener una relación personal con él. Sin embargo, ni el “coincidir” ni el “convivir” son intrínsecos a la intimidad humana, sino externos. Por eso cabe indicar que Laín no alcanza la índole “trascendental” o íntima del *acto de ser* personal humano y, en consecuencia, que no la describe.

Del vago “nosotros” o la “nostridad” inicial, se pasa –sigue Laín– al dúo o la díada. Entonces aparece la petición y la respuesta libres y personales. Sin respuesta, el *tú* pasa a ser un *él*. Con ella, el encuentro deviene ético. Hay tres posibles respuestas: rechazar, dilatar y aceptar. En toda respuesta hay una forma específica, un contenido, un vínculo unitivo y la instancia determinante. Desde el punto de vista de la libertad hay tres modos de encuentro: objetivante, personalizante y de prójimo³⁸. Tras la respuesta se pasa al trato. Laín estudia asimismo la soledad, la cual admite –según él– diversos modos: la del que no ha podido dejar de estar solo (ej. los niños lobo), la del que ha perdido la compañía (ej. Robinson Crusoe), la buscada y encontrada (ej. la del anacoreta). Ante las precedentes soledades cabe observar que todas ellas son de índole *manifestativa*; son externas, no constitutivas o íntimas.

Entre las formas deficientes de encuentro distingue Laín las que son “*a parte alterius*” (la máscara, la huella humana, la obra humana, el monstruo), y las que lo son “*a parte percipientis*” (puramente visual, auditiva, táctil). De entre las que llama “formas especiales de encuentro” describe el “encuentro originario” (primer encuentro con otro) y el “heterosexual”. Tipifica asimismo el encuentro por su “contenido” (lo que las personas hacen, dicen, piensan y sienten) y por su “forma” (social, histórica). Por otra parte, la forma suprema de encuentro es, para Laín, el toparse con Dios. Afirma que

³⁷ “El otro y yo somos co-existentes y no hemos llegado a sernos co-esentes”. *Ibidem*, 444.

³⁸ Estos tres modos de encuentro los desarrolla Laín en los capítulos finales del libro –del V, “El otro como objeto”, al VII, “El otro como prójimo”, pasando por el VI, “El otro como persona”. Como *objeto*, el otro es, dice Laín: abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificable, distanciado, probable, indiferente. En cuanto *persona*, es: inabarcable, inacabado, inaccesible, innumerable, incuantificable, no exterior, no probable y no indiferente. Como *prójimo*, en fin, el otro es: menesteroso y amoroso (con amor constante o coefusivo, como el del publicano de la parábola evangélica; no con amor distante, ni meramente instante).

“Dios ha sido siempre para el hombre un *Tú*, el *Tú* supremo”³⁹. Llama “Tú” a Dios, como los filósofos del diálogo, y, como R. Otto y M. Horkheimer, lo designa también como “Absolutamente Otro”. Pero ni una ni otra denominación es del todo adecuada, porque ambas denotan que se busca a Dios mirando hacia fuera; que no se descubre a través de la propia intimidad personal, por eso guardan cierta connotación de oposición.

Con todo, el encuentro con Dios, dice, es la experiencia personal de la llamada divina y de la respuesta “en el seno del *sí*” a ella. Concretaremos enseguida qué entiende por ese “en *sí*”. Para Laín, este encuentro tiene como preámbulo la experiencia de nuestra nihilidad, a la que se añade:

un nuevo descubrimiento: que aunque mi existencia pudiendo no ser, *es*; y que en cuanto *es*, posee una “razón de ser”, y por tanto, un “sentido” –no sólo psicológico, también ontológico– a la vez inmanente y trascendente: inmanente, porque bajo forma de vocación está inscrito en mi propia existencia, como emergiendo del fondo de ésta, trascendente, porque mi finitud y mi nihilidad excluyen el carácter absoluto de esa inmanencia y exigen, con radical exigencia metafísica, una instancia que desde fuera de mí lo constituya⁴⁰.

Según lo que precede, hay que decir que la apertura de la persona humana a las demás personas humanas, según Laín, no es constitutiva o íntima, sino *manifestativa*, pues sólo parece íntima la apertura a Dios. Además, sobre ésta cabe preguntar varias cosas: Una, ¿de qué Dios se trata? Laín responde que puede ser una deidad panteísta, deísta o teísta. Pero es claro que sólo a un Dios *personal* (ni panteísta ni deísta) se puede abrir la intimidad humana, puesto que ésta es *personal*. Otra cuestión es si tal apertura a la divinidad personal es nativa o adquirida. Laín indica que la experiencia religiosa es primero incoativa y luego consumada cuando yo la siento como “llamada”⁴¹. Veremos enseguida de qué tipo de “llamada” se trata. Una ter-

³⁹ *Ibidem*, 538.

⁴⁰ *Ibidem*, 542.

⁴¹ “Esa ‘llamada’ y ese ‘requerimiento’ no tienen por qué ser experiencias específicas: ‘voces interiores’, ‘toques espirituales’ o cosa semejante. Mi descubrimiento de mi ser religado es para mí llamada y requerimiento sólo en cuanto me requiere y me llama para reunir incondicionalmente mi vida entera, el sentido primario, último y unificante de mi propio vivir, en la libre ejecución del acto particular –percepción sensible, pensamiento, volición, estimación o donación amorosa– que en aquel preciso instante sea mi vida; y mi

cera cuestión es si tal experiencia religiosa es “de Dios”, a lo que responde: “Librémonos de pensarlo... No hay, en rigor, una “relación” del hombre con Dios: *relacionarse con Dios es patentizar a Dios*, descubrirse como religado a Él a través de la intimidad de la propia persona y del mundo creado”⁴². En definitiva, con esta experiencia se sabe que Dios existe y que es nuestro *fundamento*⁴³, pero no abre a un trato personal con él. Con otras palabras: la apertura a Dios que describe Laín es más bien de índole “metafísica” que “antropológica”, pues no involucra a la intimidad personal, sino a alguna otra dimensión noética *de* la persona humana que no es *la* persona humana⁴⁴. En este punto, el influjo de Zubiri es patente. Por último, hay que tener en cuenta que en su libro de revisión de su pensamiento precedente, *Hacia la recta final*⁴⁵, Laín no le hace ningún reparo a las tesis centrales sentadas en su libro *Teoría y realidad del otro*.

En esta obra Laín añade otras descripciones de la persona si ésta queda referida a la realidad del otro⁴⁶: 1) *inabarcable*, porque desborda la capacidad de objetivación, denuncia que –formulada por primera vez en Kierkegaard⁴⁷– es verdadera; 2) *inacabada*, nota que, si se comprende como susceptible de crecimiento y elevación, es asimismo verdad; no, en cambio, si se entiende como constitutivamente imperfecta; 3) *inaccesible*, lo cual es matizable, porque la persona puede acceder naturalmente al Dios personal y, por medio de él, a la intimidad de las demás personas creadas; 4) *innúmerables*, nota correcta si con ella se quiere decir que cada persona es radicalmente distinta de lo común de los hombres, es decir, que como persona no pertenece a una “especie” (no existe la “personalología”); por lo mismo,

respuesta a tal requerimiento y a tal llamada será formalmente religiosa, cuando yo ejecute ese acto sintiendo de una u otra forma... que mi ser ‘está en manos de Dios’”. *Ibidem*, 544.

⁴² *Ibidem*, 545.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, 346.

⁴⁴ “Encontrarse *con* Dios, según esto, es descubrir que se es *en* Dios”. *Ibidem*, 545. Desde el plano de la teoría del conocimiento (que Laín desconoce) habría que decir que esta apertura a la divinidad es la que posibilita el *hábito innato* de los primeros principios, pero no es la intimidad personal humana como *acto de ser* cognoscente. Un hábito (aún innato) es un “tener”, no el “acto de ser”. Además, entre ambos niveles cognoscitivos media otro hábito innato, a saber, ese que nos permite saber que somos una persona distinta y cuáles son los rasgos de nuestra intimidad personal. El primer nivel cognoscitivo, el inferior, posibilita el desarrollo de la metafísica; el segundo, el medio, el de la antropología trascendental o de la intimidad; el tercero o superior, el conocimiento natural de Dios como ser personal.

⁴⁵ Cfr. *Hacia la recta final*, 235.

⁴⁶ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría de la realidad del otro*, 581-582.

⁴⁷ Cfr. sobre este tema mi trabajo *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*.

tampoco es perteneciente a una serie; 5) *no susceptible de cuantificación*, en el sentido de que nadie es más o menos que otro; sin embargo, esta nota no es del todo apropiada, porque aunque la persona creada no puede medir a las demás como personas, Dios sí puede, y es claro que las distinciones reales creadas son siempre según jerarquía; 6) *no exterioridad*, o sea, que no se la conoce desde el exterior, sino desde el interior, lo cual es cierto; 7) *no probabilidad*, es decir, que cada persona es necesaria, lo cual se puede aceptar, aunque en el caso de la persona humana se trate de una necesidad peculiar, pues llegará a ser necesaria como persona si libremente acepta ser la persona que está llamada a ser, pues también puede, y libremente, rechazar serlo, y perder así el ser personal; 8) *no indiferencia*, nota también correcta, pues la persona que es indiferente ante una persona distinta se despersonaliza, es decir, su sentido personal entra en pérdida.

Como colofón de lo que precede Laín –rememorando a Buber– añade que si se tienen en cuenta tales notas, siempre se ve en el otro un “tú”, nunca un “él”. Sin embargo, las denominaciones de “yo” y “tu” son fruto del conocimiento de los demás no a nivel de intimidad personal, sino del nivel en el que conocemos sus manifestaciones de modo reunitivo y podemos trabar con ellos amistad, a saber, a ese nivel que los pensadores modernos llaman precisamente “yo”, y al cual los medievales denominaban “*sindéresis*” (un hábito innato que, al conocer la “naturaleza” humana –no la “persona”– permite fraguar la “ética” –la ética no es la antropología de la intimidad, sino inferior a ella). Este nivel conoce la “personalidad”, pero no la “persona”. En efecto, este plano noético no permite ver a cada quien según el sentido personal novedoso e irrepetible, porque no alcanza su intimidad, pues mira hacia fuera, no hacia el interior. Conoce los rasgos comunes que conforman una determinada tipología. Del nivel del “yo” deriva el “diálogo” del que Laín trata; no la “coexistencia radical”, la cual describe el *acto de ser* personal, pero este rasgo Laín no lo trata a su nivel, sino –como se ha indicado– en el plano manifestativo, es decir, en el de lo que hoy se denomina “intersubjetividad”. En rigor, este humanista hispano no discierne entre el nivel cognoscitivo que permite alcanzar los temas de la *antropología trascendental* o *íntima* del que permite advertir los temas de la *antropología esencial* o *manifestativa*. En consecuencia, trata de ambos niveles sin discernimiento, es decir, reuniéndolos al mismo nivel.

VI. El problema de describir “zubirianamente” a la persona como “sustantividad” en *Sobre la amistad*

En este trabajo Laín declara que (de entre las muchas que citaba por ejemplo en *Antropología para médicos*), son cuatro las definiciones más solventes de “persona”, de las cuales prefiere la de Zubiri:

¿En qué consiste ser persona y –sobre todo– serlo humanamente? Me atrevo a pensar que en la historia del pensamiento occidental ha habido cuatro respuestas a la pregunta (excluyo, claro está, las acepciones precristianas –en el fondo meramente sociales y jurídicas– del término griego *prósopon* y de la palabra latina *persona*): la escolástica (la persona, supuesto racional y constitutivo de la individual naturaleza de cada hombre, *suppositum ut quod de una natura ut quo*), la kantiana (la persona humana, cosa en sí de carácter moral, *noúmenon* cuyo modo radical de ser tiene su fórmula más propia en el imperativo categórico), la scheleriana, (la persona, centro de emergencia de actos libres del hombre) y la zubiriana, (la persona, sustantividad en propiedad, realidad sustantiva cuya nota fundamental es “vivir en propio”). A esta última voy a atenerme; y no sólo por ser la más próxima a mí, sino porque la creo más profunda, rigurosa y actual, que todas las anteriores, porque de algún modo las asume en sí misma y porque, *last but not least*, permite mucho mejor que ninguna de ellas dar razón metafísica de la amistad entre hombre y hombre⁴⁸.

A pesar de la preferencia de Laín por la definición zubiriana de persona, hay que decir que tampoco ésta es pertinente para describir al *acto de ser* personal⁴⁹, y esto por varias razones: 1^a) porque la “sustantividad” indica, según Zubiri, colección de elementos heterogéneos con mutua interconexión e influencia; pero este modelo no respeta la distinción real entre *acto* y *potencia* en el hombre, es decir, que son los niveles superiores los que

⁴⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, 222.

⁴⁹ Las anteriores no lo son: a) la *medieval*, porque entender a la persona como un “supuesto” es correlativo de dejarla sin esclarecer; b) la *kantiana*, porque “cosa en sí” equivale a “supuesto”, asimismo desconocido (“noúmeno”), y porque su modo de ser expresado por el imperativo categórico alude, y restrictivamente, al *obrar* ético humano, no al *ser* de la persona; c) la *scheleriana*, por un motivo afín, pues no explicita en qué consiste ese “centro” de actos manifestativos libres. Con todo, Scheler, en otras partes de su obra ofrece indicaciones muy certeras acerca del ser personal, a saber, la libertad, el amor, etc. Cfr. al respecto mi trabajo *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*.

vivifican y enlazan a los inferiores, no al revés; 2^a) porque la nota de “vivir en propio” omite que la persona sea constitutivamente *vinculación personal libre*; en efecto, la persona es apertura, libertad. 3^a) porque la amistad es una virtud de la voluntad, facultad que pertenece a la *esencia* humana, no al *acto de ser* personal: nadie se reduce a su voluntad (la voluntad no es *la* persona, sino *de* la persona); “tenemos” voluntad y, en ella, “tenemos” amistad, pero no la “somos”.

VII. La persona humana como proyecto en *Antropología de la esperanza*

La obra esta conformada por tres capítulos. En el 1º, “Cuerpo y espíritu en el acto de esperar, una descripción externa de tal acto”, Laín describe al hombre como “proyecto”⁵⁰. Tal descripción es certera, pues en la presente situación el hombre no ha acabado de ser el que será. Ahora bien, como él mismo advierte, un proyecto sin esperanza de alcanzar su destino carece de sentido: “*por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro*”⁵¹.

El 2º capítulo, “El proyecto, la pregunta y la esperanza”, es una descripción interior de la actividad de esperar. En él Laín sostiene que “la forma propia de la espera del hombre es el proyecto”⁵², y que éste es *volición*⁵³. Con todo, el “ser proyecto” no hay que predicarlo directamente de la voluntad del hombre, sino precisamente del *acto de ser* personal, al cual no pertenece la voluntad, puesto que esta “facultad”, como “potencia” que es,

⁵⁰ “Yo soy una voluntad y un proyecto de ser emergentes en el seno de lo que he sido, levantados sobre el légamo de todas mis experiencias de compañía, desde la impersonal que me haya deparado el mundo cósmico –también el paisaje acompaña– hasta la más directamente personal de mi relación con deudos y amigos, pasando por la que me dieron los hombres que sólo por relato he conocido”. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 472

⁵¹ *Ibidem*, 503. Cursivas en el original. A lo que agrega: “el cuerpo del hombre ‘exige’ que la espera del hombre sea un proyecto, y el espíritu humano –el espíritu encarnado– ‘se ve obligado’ a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto –un proyecto forzosamente atendido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna– es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera”. *Ibidem*. En una obra posterior mantiene esta tesis: “no hay proyecto sin esperanza, ni esperanza sin proyecto”. *Creer, esperar, amar*, 176.

⁵² *Ibidem*, 504.

⁵³ “El proyecto es, por lo pronto, una volición y una pregunta. Proyectando yo quiero algo de la realidad, comprendida la de mi propio ser y –de modo expreso o tácito– pregunto algo. Desde el seno más profundo de mi voluntad aspiro a ser”. *Ibidem*, 508.

pertenece –ya se ha indicado– a la *esencia* del hombre. Por lo demás, tampoco hay que confundir dicho “ser” con la “existencia” como Laín lleva a cabo⁵⁴. Por otra parte, el hombre espera –dice– “ser algo más”. Pero ¿en virtud de qué puede llegar a más el hombre?, ¿porque es constitutivamente un ser creciente?, ¿porque es elevado por Dios?, ¿por ambas facetas? En esta obra Laín apunta al ser divino, pero no de modo abiertamente noético, sino mediante lo que él llama “creencia”⁵⁵, lo cual supone el cierre prematuro del nivel superior de la noética humana y da pábulo al fideísmo.

En el 3º de estos capítulos, “La espera y la esperanza”, Laín describe la relación entre ambas dimensiones humanas. La primera es “el ingrediente básico y esencial de la existencia humana... un hábito de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro”⁵⁶. La segunda “es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital”⁵⁷. La espera es tendencia; la esperanza es voluntaria, y ambas son naturales. Sin embargo, la esperanza –y con esto hay que corregir también la tesis clásica– no es una virtud de la voluntad, potencia de la *esencia* humana, sino un rasgo del *acto de ser* personal humano. El objeto de la primera (la tendencia) es –dice Laín– “seguir siendo”; el de la segunda (la voluntaria), “ser siempre”, por eso apunta a lo trascendente, al “Sumo Bien”, en rigor, a Dios⁵⁸. Ahora bien, si la esperanza fuera de la voluntad, se inclinaría a su

⁵⁴ Laín los confunde: “*mi viviente y constitutiva necesidad de futurición y el modo de mi relación con la realidad son causa de que mi existencia sea proyecto y pregunta*. Vivir humanamente es proyectar y preguntar, afirma; quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta”. *Ibidem*, 509.

⁵⁵ “Toda pregunta... se dirige también, en último extremo, al ‘Tú’ absoluto que otorga fundamento... En ese ‘Tú’ tiene su postrer apoyo la ‘confianza’ que hemos descubierto en el seno mismo de la pregunta”. *Ibidem*, 535.

⁵⁶ *Ibidem*, 571.

⁵⁷ *Ibidem*, 572.

⁵⁸ “*La esperanza es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa temporalmente la religación del hombre*”. *Ibidem*, 583. “Un hombre esperanzado es un ser racional que afirma vital y sucesivamente su condición de *ens religatum*; y lo afirma como el objeto de su esperanza... Un hombre desesperanzado es... un ser racional que niega en el tiempo su constitutiva religación, y la niega, esto es lo decisivo, confirmándola, haciendo objeto de su desesperanza o angustiosa esperanza el ‘endiosamiento’ de su propia persona, es decir, una ‘deificación’ desligada y autónoma, no referida al *ens fundamentale de su religatum esse*”. *Ibidem*, 583-584. En *La empresa de ser hombre* y en *Teoría y realidad del otro* Laín también describe al hombre –siguiendo a Zubiri– como religado a Dios. Más adelante

fin último como *bien*, no como a Dios personal, porque la voluntad no es persona, y su objeto propio no es la persona, sino el bien. Por su parte, en la esperanza sobrenatural “ese “ser siempre” y “ser en Dios” son creyente y esperanzadamente entendidos según las promesas de Cristo”⁵⁹, a lo que cabe añadir que tal esperanza sobrenatural es la *elevación* de algún rasgo nuclear del acto de ser personal humano.

VIII. El punto de inflexión: 1989

Hasta esta fecha la concepción del cuerpo humano de Laín era clásica, pues describía al cuerpo como “cuerpo espiritual”, como “catalizador de vivencias” de la conciencia –así, por ejemplo, en *Medicina e historia* (1961)–. Pero desde esta fecha defendió un monismo corporalista⁶⁰. El libro que en que se materializa esta mudanza es *El cuerpo humano. Teoría actual*⁶¹.

Lo que precede significa que, tras sus lecturas zubirianas⁶², el cuerpo

añade: “la esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa”. *La espera y la esperanza*, 599.

⁵⁹ *Ibidem*, 601. “La esperanza cristiana no es la mera ‘sublimación’ de la esperanza natural, ni una simple ‘coronación’ de los deseos humanos: es el fruto de una ‘regeneración’ de nuestra naturaleza adquirida por la Resurrección de Cristo”. *Ibidem*.

⁶⁰ “Laín ya no cree en una existencia del alma separada e independiente del cuerpo... ni tampoco cree en la resurrección de la carne”. F. ROGER GARZÓN, *op. cit.*, 69. Cfr. también: D. GRACIA, *El cuerpo humano* en la obra de Laín Entralgo, 89-178.

⁶¹ El mismo autor lo revela: “Influido por la distinción de Gabriel Marcel entre el *être* y el *avoir*, escribí hace cuarenta años que ‘el hombre tiene un cuerpo que pertenece a su ser’, y poco más tarde que el hombre es espíritu encarnado... Más recientemente, en *Antropología médica* me preguntaba dubitativamente si las notas más esenciales de la actividad del hombre, la libertad y la inteligencia abstractiva, pueden ser explicadas rectamente en términos de estructura. Hoy no pienso así. Hoy pienso que en su existencia terrena, todo el hombre es su cuerpo, y que éste es el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos”. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 318. Con todo, no es que Marcel distinguiera adecuadamente el compuesto humano, pues incluso llegó a mantener que “yo soy mi cuerpo”. Cfr. J. URABAYEN, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 47-55. En otras obras Laín añade: “Yo, en mi referido libro (*El cuerpo humano. Teoría actual*), intenté esbozar una teoría del cuerpo humano no dualista y no materialista, en el sentido habitual de este término. Debo confesarle que me llevó a ella, como soporte intelectual, la visión de la realidad a que Zubiri dio provisionalmente el nombre de ‘materismo’”. Tomado de A. ALBARRACÍN, *Pedro Laín, historia de una utopía*, 130. Cfr. asimismo: N. R. ORRINGER, *La aventura de curar. La antropología médica de Laín Entralgo*, 147.

⁶² “Daré las razones de mi aserto, que no es sino el desarrollo conclusivo de las ideas que sobre la realidad del cuerpo humano apuntó Zubiri en los escritos reunidos en *Sobre*

humano acaba determinando la visión de Laín sobre la persona, hasta el punto de afirmar que “*el ser humano es su cuerpo*”. Por su parte, para Zubiri el cuerpo era un “subsistema” del “sistema” humano, y admitía que este sistema no es tal sin aquél subsistema. Pero esto, que es correcto decirlo del “compuesto” humano, no es pertinente atribuirlo a la “persona” (“persona” y “hombre” no son sinónimos, pues no todas las personas son hombres), porque la persona no es el compuesto, sino lo radical, lo neurálgico del hombre, el *acto de ser* que, además de activar el compuesto, no se agota en ello. Recuérdese al respecto la distinción clásica entre “persona” y “naturaleza” humana⁶³. Debido a esa falta de distinción entre “hombre” y “persona”, Laín –como llevó a cabo Zubiri– acaba sosteniendo que, tras la pérdida de la integridad del compuesto debida a la muerte del subsistema corpóreo, no cabe decir filosóficamente que exista la persona. Pero que esto no es correcto es patente, porque es claro que la pérdida de parte de lo que es “potencial” en el hombre no acarrea la pérdida de lo que en él es constitutivamente “activo”. La abolición de lo menor no comporta la ruina de lo superior. En el fondo, esta teoría responde a un “estructuralismo” lógico que no respeta, como se ha adelantado, la índole jerárquica de lo real.

Pedro Laín sigue describiendo en esta obra lo personal, no atendiendo al *acto de ser*, sino a las *manifestaciones* humanas: el libre albedrío, la simbolización, la visión de las cosas como realidades, la inconclusión de las acciones y la capacidad de ensimismamiento⁶⁴, las cuales las atribuye ahora –de acuerdo con su *monismo corporalista* de este su segundo periodo⁶⁵– al cuerpo humano. Pero que este postulado no es correcto se ve claro advirtiendo que en algunos estados humanos (ej. intrauterino, de subnormalidad, de inconsciencia, de sueño, de fases terminales...) no se ejercen estos actos y

el hombre y que callada, pero punzantemente asediaban su alma en los últimos años de su vida. En dos apartados voy a dividir la concisa exposición de esas razones: I. *Materia, materismo y estructura del cuerpo humano*. II. *Génesis y extinción del cuerpo humano*”. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 18. Cfr. sobre este punto: N. R. ORRINGER, “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, 473-485.

⁶³ Cfr. San JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988); Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3 co; *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co; *De Potentia*, q. 2, a. 4; *Ibidem*, q. 9, a. 4 co. Cfr. al respecto F. HAYA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.

⁶⁴ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*. Cfr. asimismo *Alma, cuerpo, persona*, 157-161.

⁶⁵ “Mi cuerpo está inexorablemente presente en la ejecución de todas mis acciones, por ‘espirituales’ que estas parezcan ser”. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 309.

actividades, y, sin embargo, es claro que se sigue siendo tan “persona” como cuando se ejercen. También de acuerdo con dicho *monismo* se entiende su expresión “materia personal” y, asimismo, que defiende que todas las actividades humanas se expliquen “cerebralmente”. Pero basta aludir a la *conciencia* para notar que el pensamiento no es neuronal, pues si una idea fuera una neurona, la neurona aparecería pensada cuando pensamos la idea, pero es claro que no aparece; somos conscientes de nuestras ideas, pero no de nuestras neuronas; no cabe identificarlas. Por lo demás, es claro que la *persona* no es sus neuronas, tampoco sus pensamientos, porque puede gobernar unas y otros. Y lo mismo que se indica de los pensamientos hay que extenderlo a las decisiones voluntarias y a todo el cúmulo de dimensiones humanas que la persona “tiene” pero que no “es”.

Si Zubiri sostuvo que la inteligencia es siempre “sentiente”, sin posibilidad de separar los campos de la razón y de los sentidos, Laín radicaliza esa hipótesis, pues defiende que toda inteligencia es neurológica. Sin embargo, ni los sentidos internos que tienen su soporte orgánico en el cerebro se reducen a su soporte orgánico, ni la razón tiene soporte orgánico⁶⁶. Para exponer su postulado, más que hablar de “materialismo”, Laín toma y sigue el concepto zubiriano de “materismo”, con el que, aun pretendiendo negar el materialismo moderno, en rigor, lo asume⁶⁷. Que este “materismo” deriva de radicalizar el “estructuralismo” de Zubiri es neto, porque según tal modelo “totalizante” la persona humana es ininteligible sin su cuerpo. Y que tal totalización no está abierta al futuro posthistórico y es incompatible con él, *patet*⁶⁸.

En conclusión con su hipótesis, Laín escribe:

⁶⁶ Para resolver estos puntos de modo breve se puede acudir a algunas de mis publicaciones de teoría del conocimiento y de antropología. Cfr., por ejemplo *En defensa de la verdad y Antropología para inconformes*. Con todo, si se requiere mucha mayor fundamentación, cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV

⁶⁷ Este “materismo”, dice, consta de siete puntos: 1) en el cosmos todo es materia; 2) la materia tiene diversos niveles irreductibles; 3) el materialismo clásico debe ser rechazado; 4) el cuerpo humano es superior al animal, pero ello no exige admitir el alma, espíritu “en ninguna de sus formulaciones”; 5) el psiquismo animal es la expresión de un cuerpo animal y el psiquismo humano del cuerpo humano; 6) el psiquismo humano es la expresión del cuerpo como las funciones vegetativas lo son de los órganos; 7) el psiquismo humano no es sino un modo de la actividad del cuerpo humano. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 325.

⁶⁸ Cfr. al respecto mi trabajo La aporía de las antropologías “totalizantes” como pregunta a los teólogos, 273-297.

La realidad terrenal del hombre es toda y sólo la de su cuerpo, específica y personalmente expresada en la estructura de éste y en sus propiedades estructurales. Desde el momento de la concepción hasta su muerte el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática o personal⁶⁹.

En otro lugar añadirá:

Para mí, siguiendo a Zubiri, la realidad terrenal del hombre es toda y sólo la de su cuerpo, específica y personalmente expresada en la estructura de éste y en sus propiedades estructurales. Desde el momento de su concepción hasta el de su muerte, el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática o personal, patente ante el observador de un modo preponderantemente orgánico (cuando el cuerpo anda o digiere) o de un modo preponderantemente psíquico (cuando el cuerpo piensa o quiere)⁷⁰.

En este punto, además del influjo de Zubiri, pesan en Laín sus propias concepciones sobre las fases tempranas del embrión humano, pues considera que todavía no es hombre, así como su visión del proceso de hominización, que lo ve únicamente como un cambio estructural (morfológico y dinámico) en el genoma de la especie, y, asimismo, su concepción de la neurofisiología, pues sostiene que el cerebro es más que un instrumento. Según esto, el cuerpo humano sería una estructura morfológica y dinámica propia de la evolución que no requiere ningún “alma inmaterial”. A partir de aquí Laín considerará que es el cuerpo el que piensa o quiere⁷¹, y del que habrá que predicar la libertad y la intimidad.

⁶⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, 323. Y añade: “el cuerpo humano es, en efecto, el que piensa y quiere, y no un ‘yo’ o ‘mente’ actuantes dentro de él. Los modos de nuestra actividad que llamamos ‘yo’ o ‘mente’ –o ‘intimidad’, o ‘libertad’– no son sino momentos constitutivos de la expresión preponderantemente psíquica con que se patentiza la materia somática o personal que es el cuerpo humano; esa íntima patentización a que solemos dar el nombre de ‘subjetividad’. Más aún debe decirse: tales actividades son expresión de todo el cuerpo, desde las neuronas hasta las células del hígado, en cuanto que todas ellas son partes integrales de la organización y la configuración del soma; aunque, como es obvio, sea el cerebro el órgano en el que y por el que la actividad de pensar y la de querer se realizan de manera más inmediata y formal... El cerebro no es órgano, no es ‘instrumento’; es ‘actor’ de la vida personal”. *Ibidem*.

⁷⁰ A. ALBARRACÍN, *Pedro Laín Entralgo, historia de una utopía*, 135.

⁷¹ “Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente”. P. LAÍN ENTRALGO, “Sobre la persona”, 22.

Ahora bien, si todo en nosotros es cuerpo o materia ¿qué tipo de materia es el sentido de esta frase?, ¿las *ideas* son materia? De ser así, ¿por qué ninguna idea se puede ver, pesar, medir?, ¿qué materia tienen, por ejemplo, las ideas de “nada”, “cero”, “conjunto vacío”, “números rojos”?, ¿y las de “mayor”, “menor”, “máximo”, “todo”?... Y si se estima que son materia los *actos* de pensar, ¿por qué no se ven, pesan, miden...? Ni siquiera se ven los actos de los sentidos externos (el ver no se ve). Si se supone además que la *inteligencia* como facultad es material, ¿por qué puede crecer irrestrictamente por medio de hábitos intelectuales?, ¿por qué puede negar sin negarse ella? Es claro que la operación de negar (ej. no ente) es propia de la inteligencia, pero ¿qué materia es tal acción de negar y qué materia tiene lo negado?... Por lo demás, si el núcleo personal (el *acto de ser*, diría un clásico) es material, ¿por qué es creciente sin restricción en libertad, en sentido personal y en amar personal?... En suma, no es el momento de aducir pluralidad de pruebas clásicas y recientes que demuestren la inmaterialidad de las dimensiones espirituales humanas, ni de advertir que el materialismo es una hipótesis contradictoria. Pero sí de notar que estamos ante un reduccionismo, porque el “materismo” lainiano, como cualquier otro, no puede dar respuesta a estos y otros interrogantes, sencillamente porque es siempre la posición teórica más débil.

A fin de cuentas, si es el cuerpo humano lo que domina en la concepción del hombre, dado que el cuerpo es constitutivamente potencial y caduco, la antropología resultante no podrá ser sino la visión de un ser indigente⁷². Que en alguna dimensión humana hay necesidades es patente, pero que por encima de esas necesidades el ser humano posee perfecciones que lejos de indicar menesterosidad denotan sobreabundancia de perfección (ej. los hábitos de la inteligencia, las virtudes de la voluntad⁷³) es manifiesto. Y que cada *acto de ser* personal o intimidad humana es una perfección exuberante sin mezcla de imperfección es claro para quien advierte lo *trascendental* en el hombre (por ejemplo, el amor personal)⁷⁴. No parece éste el caso de Laín. Si el “necesitar” fuese lo radical en el hombre, el fin del hombre sería el “te-

⁷² Cfr. P. SOLER PUIGORIOL, *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. La tesis de que la indigencia es constitutiva al ser humano, la mantiene Laín posteriormente a la fecha de dicho estudio. Cfr. la Introducción de *Creer, esperar amar*.

⁷³ Cfr. al respecto, por ejemplo, mis trabajos *Hábitos y virtud I-III*, 65-67. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*.

⁷⁴ Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, I-II.

ner”, porque con éste se cubren las necesidades. Pero es claro que todo *tener* humano se puede tomar como medio respecto de su fin: *ser*. ¿No será que Laín no distingue bien entre el “ser” y el “tener”? Visto desde la felicidad habría que decir que si ésta radicara en el “tener”, en cubrir las necesidades corporales, sería relativamente fácil ser feliz, pero es obvio que, mientras se vive, nadie es “completamente” feliz por mucho que tenga, y que, sin embargo, quiere “serlo”. De modo que, para cumplir este anhelo, hay que dejarle campo al futuro posthistórico, el cual, como es patente, no puede radicar en cubrir necesidades corporales. Pero cuando Laín nos habla de la felicidad –como Ortega– suele aludir a la vida presente⁷⁵. ¿Tiene en cuenta para explicarla la vida metahistórica? Al menos nos dice que el hombre tiene ese deseo⁷⁶, pero como no puede demostrar naturalmente ni la espiritualidad ni la inmortalidad humana, ese asunto lo tiene que relegar a la “creencia”. Estamos, pues ante un recorte de las verdades filosóficas, a la par –y coherente con él– ante una amputación del dogma cristiano⁷⁷, que Laín,

⁷⁵ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 437 ss.

⁷⁶ “La vida humana es, en efecto, una constante pretensión de eternidad”. P. LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar y amar*, 15.

⁷⁷ Estas tesis del dogma cristiano puestas en tela de juicio por Laín se contienen en muchos de sus últimos trabajos, en especial en *El problema de ser cristiano*. Para notar que algunas de ellas son contrarias al dogma cristiano basta leer la siguiente sentencia del Magisterio de la Iglesia: “La iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de tal manera que subsiste el mismo ‘yo humano’, mientras carece del complemento del cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra ‘alma’, que ha recibido por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, sin embargo, piensa que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y juzga al mismo tiempo que un término verbal es totalmente necesario para sostener la fe de los cristianos”. *Congregación para la Doctrina de la Fe*, “Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología a los presidentes de las Conferencias Episcopales”. Cfr. respecto de que la resurrección de los cuerpos es “aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte: el nº 5 del mismo texto, que se puede consultar en castellano en *Documenta. Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, 138. Por lo demás, estas sentencias magisteriales no hacen sino confirmar las definiciones precedentes de la misma Iglesia. Cfr. respecto del carácter espiritual del alma humana que Laín niega: H. DENZINGER, -P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, 4314, 4653. Cfr. respecto del carácter inmortal del alma humana, que Laín desconoce: *Ibid.*, nn. 1440, 2766, 3771, 4400, 4314, 4653. Cfr. respecto de la escatología intermedia, que Laín no tiene en cuenta: *Ibid.*, nn. 857, 926, 991, 1000, 1067, 1305. Cfr. en cuanto al origen del alma creada inmediatamente por Dios, que Laín niega: *Ibid.*, nn. 190, 360, 685, 3896, 3953. Cfr. respecto de que el alma no se origina por generación natural: *Ibid.*, nn. 360, 1007, 3220. Cfr. respecto de que el alma no se desarrolla a partir de un elemento sensitivo: *Ibid.*, nn. 3220s,

por considerarse cristiano, debería haber tenido en cuenta y no lo tuvo (tal vez por prestar más atención a las opiniones de algunos evolucionistas, filósofos y teólogos que a los documentos del Magisterio de la Iglesia).

IX. Conclusiones

1ª. En el primer periodo de la obra antropológica lainiana hay aportaciones certeras, a recuperar, secundar, hacer valer y desarrollar más. Entre ellas, podemos destacar: El atribuir a la persona la libertad y la intimidad. El describir al hombre como proyecto de futuro, empresa, esperanza y vocación. El distinguir la “libertad de” de la “libertad para”. El considerar que el hombre es relación y coexistente a nivel manifestativo. El establecer adecuadamente a ese nivel las relaciones entre “yo” y “tu”. El notar el carácter no accidental de la existencia humana. El considerar la realidad de la persona humana como inabarcable, inacabada, innumerable, no susceptible de cuantificación, no exterior, no probable, no indiferente.

2ª. Sin embargo, hay asimismo diversas deficiencias en la antropología de este primer periodo lainiano que conviene corregir. Entre ellas: La falta de precisión entre lo que es “de” la persona y lo que es “la” persona. La “macla”, de perfil zubiriano, entre lo mental y lo biológico, la cual deriva de concebir a la persona como “sustantividad en propiedad”, porque –como se ha reiterado– conlleva una visión “totalizante” de la misma que da pie a irresolubles aporías. El desconocimiento de los *niveles noéticos* para conocer tanto la *esencia* humana (facultades, propiedades, cualidades... “de” la persona) como el *acto de ser* personal humano (“la” persona). El considerar que la *coexistencia* humana es meramente de índole manifestativa, no trascendental. La confusión entre “persona” y “yo” o “personalidad”. La tendencia a describir la intimidad como conciencia. La propensión a describir el “ser” humano como “disponer”. El explicar a la persona por orden al *espacio* y al *tiempo*. El cerrar prematuramente el conocer natural humano, en especial, en sus niveles superiores que permiten alcanzar la esencia y el ser de la persona humana, así como el acceso al Dios personal, y sustituirlos por la “creencia”.

3ª. En cuanto a su punto de inflexión, o paso del primer al segundo Laín, representado por su trabajo *El cuerpo humano. Teoría actual*, se ha indicado

4314. Por lo demás, esta clara doctrina se puede encontrar resumida de modo sencillo en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

que en él se nota de modo neto el contraste de lo que ahora sostiene respecto de la persona humana con las tesis antropológicas de fondo del primer periodo. En efecto, desde esta obra y hasta el final de su producción Laín defiende un “monismo corporalista” opuesto a lo que el llama “dualismo” de su primer periodo. Pero ya se ha indicado que este materialismo (o si se prefiere, con sus palabras, “materismo”) tiene contradicciones internas.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

Referencias bibliográficas

AAVV. (1979). *Congregación para la Doctrina de la Fe*, “Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología a los presidentes de las Conferencias Episcopales”. En *Acta Apostolicae Sedis*, 71, 940.

AAVV. (2007). *Documenta. Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*. Madrid: Palabra.

ALBARRACÍN, A., (1991). *Pedro Laín Entralgo, historia de una utopía*. Madrid: Espasa Calpe.

— (1994). *Pedro Laín, historia de una utopía*. Madrid: Espasa Calpe.

ARISTÓTELES, *Física*, 223 a 21-29 ED. Becker.

CARPINTERO, H. (1968). El pensamiento antropológico de Pedro Laín. *Revista de Occidente*, 22, 221-225.

CEREZO GALÁN, P. (2003). La idea de hombre en Pedro Laín. En GRACIA, D., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 45-73.

DE LORENZO-CÁCERES, J. A. (1997). La ontología personal del primer Laín. *Hispanismo Filosófico*, 2, 148-149;

— (1998). “Yo soy mi cuerpo” en la obra de Pedro Laín. En *Anales del Seminario de historia de la Filosofía*, 14, 225-230.

DENZINGER, H.,- HÜNERMANN, P. (2006). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

GRACIA, D. (1992). El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo. *Arbor*, 143, 89-178.

HAYA, F. (1997). *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*. Pamplona: Eunsa.

JUAN DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

LAÍN ENTRALGO, P. (1952). *Palabras menores*. Barcelona: Ensayos.

— (1961). *Teoría de la realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1962). *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente, 3ª ed.

— (1963). *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus, 1ª ed. 1958, 2ª ed.

— (1972). *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1979). Sobre la persona. *Arbor*, CLVI, 156,613, 9-24.

— (1983). *Idea y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe.

— (1990). *Hacia la recta final*. Barcelona: Círculo de Lectores.

— (1993). *Crear, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores.

— (1995). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Círculo de Lectores.

— (1996). *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, Epílogo.

— (1999). *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Círculo de Lectores.

LUCAS HERNÁNDEZ, J. de S. (1994). La idea de hombre en Pedro Laín Entralgo. En *Nuevas antropologías del s. XX*. Salamanca: Sígueme, 17-42.

MÉNDEZ, J. M. (2001). La antropología de Laín Entralgo. En *Cómo educar en valores*. Madrid: Síntesis, 99-122.

ORRINGER, N. R. (1990). Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo. En *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 473-485.

— (1997). *La aventura de curar. La antropología médica de Laín Entralgo*. Barcelona: Círculo de Lectores.

POLO, L. (1984-2004). *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV. Pamplona: Eunsa.

— (2016). *Antropología trascendental*, I-II. En *Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.

REDONDO MARTÍNEZ, V. C. (2003). Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo. *Revista Española de Teología*, 63, 499-536.

ROGER GARZÓN, F. (2008). *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*. Valencia: Universidad de Valencia.

SELLÉS, J.F. (1999). *Hábitos y virtud I-III*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

— (2000). *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

— (2006) *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp, 3ª ed.

— (2008). *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.

— (2009). *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

— (2010). La aporía de las antropologías “totalizantes” como pregunta a los teólogos, *Salmanticenses*, LVII/2, 273-297.

— (2011). *En defensa de la verdad*. Piura: Universidad de Piura.

— (2012). *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*. Norderstedt: Demand GMBH.

SOLER PUIGORIOL, P. (1966). *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Guadarrama.

TOMÁS DE AQUINO (2000 ss.). *Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>

URABAYEN, J. (2001). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: Eunsa.