

**Resumen:** Este artículo presenta un estudio sobre la obra del médico Pedro Laín Entralgo, quien es el creador de la *Antropología médica*, para visibilizar el planteamiento intelectual lainiano a partir de una antropología integral que ofrezca una visión científica y filosófica del hombre. En otras palabras, se busca fundamentar la concepción irreductible de la persona, en términos de la *intersubjetividad*, de las relaciones que el ser humano establece en tanto está abierto a otros hombres que son sus "prójimos".

**Palabras clave:** Pedro Laín Entralgo, antropología, intersubjetividad, persona, Xavier Zubiri.

**Abstract:** This article presents a study about the work of the doctor Pedro Laín Entralgo, the creator of *Medical anthropology*, to make visible the intellectual approach of Pedro Laín from an integral anthropology that offers a scientific and philosophical vision of the human being. In other words, it seeks to ground the irreducible conception of the person, in term of *intersubjectivity*, of the relationships that the human being establishes while he is open to other men who are his "neighbors".

**Key words:** Pedro Laín Entralgo, anthropology, intersubjectivity, person, Xavier Zubiri.

# LA CONCEPCIÓN IRREDUCTIBLE DE LA PERSONA EN EL PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO- ANTROPOLÓGICO DE PEDRO LAÍN

## THE IRREDUCIBLE CONCEPTION OF THE PERSON IN THE PHILOSOPHICAL- ANTHROPOLOGICAL APPROACH OF PEDRO LAÍN

JONNY ALEXANDER GARCÍA ECHEVERRI  
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUIS AMIGÓ, COLOMBIA  
[agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-4273-9917>

NICOLÁS DUQUE NARANJO  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA  
[nicolas.duquen@upb.edu.co](mailto:nicolas.duquen@upb.edu.co)  
<http://orcid.org/0000-0003-3934-1171>

OLGA LOPERA VALDÉS  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA  
[yanelo.96@hotmail.com](mailto:yanelo.96@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-0614-2045>  
<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.02>

Recibido: 18 de noviembre de 2018.

Aceptado: 21 de febrero de 2019.

## Introducción

La pregunta sobre lo humano y las relaciones humanas en la condición de todo hombre es un tema constante en la obra de don Pedro Laín Entralgo, quien es médico por profesión y amigo de la filosofía por vocación, sobre la cual se declara un aficionado: un "filo-filósofo" (1941, p. X), da comienzo a su propuesta antropológica "durante el invierno de 1940 a 1941".<sup>1</sup> En el preciso momento en el que se encontraba desarrollando su tesis doctoral sobre la psicología de la esquizofrenia, bajo el influjo de Berze y Grule, y la orientación del magisterio de Ortega y Zubiri; comprendió que dedicarse a la psicología teórica, tras la guerra civil, era un proyecto absolutamente inviable. En su obra *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, dando razón de su desazón frente al tema, concluirá lo siguiente: "Y puesto que, para avanzar con ella, era condición necesaria la posesión del grado de doctor, a la confección de una tesis doctoral debía entregarme con urgencia y buen ánimo. ¿Cuál podría ser su tema? Sin nadie a quien consultar, éste era mi problema."<sup>2</sup>

Es así como escribe la que sería la primera de sus obras: *Medicina e historia*. En ella nos dice: "Tres sendas concurren a esta encrucijada: la médica, la histórica y la filosófica. Aquí está mi riesgo y mi aprieto."<sup>3</sup> Años más tarde, en 1999, al escribir *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, de manera más explícita, plantea como objetivo de su propuesta: elaborar una visión científica y filosófica de la realidad del hombre y de la antropogénesis aceptable por todas las mentes, cualesquiera que sean sus creencias últimas –religiosas, agnósticas o ateas– acerca de esa realidad.<sup>4</sup> Basados en sus propias palabras, podemos afirmar que, la empresa que busca constituir el planteamiento intelectual lainiano, es la de una antropología integral que ofrezca una visión científica y filosófica del hombre.

En su obra *Descargo de conciencia*, el mismo pensador sintetiza en cuatro intenciones fundamentales su planteamiento antropológico de la siguiente manera: 1) Hacer de la historia sistema, obedeciendo al programa iniciado por Ortega; 2) Integrar los hallazgos de las antropologías positivas con las intuiciones de la indagación fenome-

<sup>1</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 13.

<sup>2</sup> Pedro Laín Entralgo, *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. 2da. ed. (Barcelona: Galaxi, Gutenberg – Círculo de lectores, 1998), 29.

<sup>3</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e historia* (Madrid: Ediciones Escorial, 1941), x.

<sup>4</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999), 7.

nológica; 3) La sistemática consideración del hombre como un ente constitutivamente abierto al pasado, al futuro, a los otros hombres y al fundamento último de su realidad y de la realidad en general; 4) La exploración de los hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales del hombre, su condición *pística*, *elpídica* y *filica*.<sup>5</sup>

De tan amplia empresa, nos hemos aventurado en la tercera intención del autor, queremos analizar esa sistemática consideración sobre el hombre como un ser abierto a los otros hombres (vida social, convivencia). Para lograrlo nos hemos acercado a su obra *Teoría y realidad del otro*, procurando una lectura atenta e interesada que aporte una comprensión profunda sobre las relaciones humanas; de la cual no buscamos hacer una hermenéutica bíblica sobre las relaciones de proximidad, sino, tal como lo plantea Laín, construir una posible *pleisología*; esto es, un conocimiento científico de la relación entre los hombres cuando estos además de ser "socios", miembros de una sociedad, han llegado a ser "prójimos", sujetos activos de una relación de proximidad.<sup>6</sup>

## Reducción de la persona en la concepción antropológica de la filosofía moderna

La filosofía moderna se abre camino en la historia de la cultura occidental a partir del establecimiento de un nuevo principio con el cual los hombres adjetivarán sus vidas como modernas, el apotegma cartesiano: "*Je ne suis qu'une chose qui pensé*".<sup>7</sup> A partir de tal principio se establecerá una ruptura radical con la visión filosófica anterior a Descartes, la cual será denominada como antigua. De acuerdo con el pensador madrileño José Ortega y Gasset, a partir del giro radical del año 1600, la historia occidental sentirá la vital necesidad de hacer del hombre un ser re-nacido, aun así, será posterior al renacimiento, con Galileo y Descartes, que surgirá una cultura completamente nueva: *la generación cartesiana*. Según Ortega: "Esta generación cartesiana es la primera que se siente mayor de edad, que se da de alta y toma sobre sí misma la plena responsabilidad de sus pensamientos, dejando de ir a clase, a la clase de los clásicos."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Descargo de Conciencia (1930-1960)* (Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003), 442.

<sup>6</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 45.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo V. (1932-1940) (Madrid: Taurus, 2010), 264.

De acuerdo con el pensador madrileño, el inicio de una nueva generación está determinado por la inserción de normas y principios que otras generaciones precedentes no podrán cambiar, solo recibir y desarrollar, por ello a partir de la máxima cartesiana se inaugura una nueva generación en la que, como todas las generaciones, la condición existencial del hombre se verá orientada hacia la inautenticidad. Dicha orientación se hace efectiva debido al hábito, las personas se distancian de los problemas radicales de su existencia y dejan de sentir las necesidades que integran su vida.

Aunque el planteamiento así expresado alienta los ánimos, hay que fijar un límite a la investigación con el fin de que, lejos de hacer un recorrido cronológico en el que se presenten las figuras filosóficas más predominantes de la época moderna, se dirija el problema hacia la reducción del concepto de *persona*. Para lograrlo, es necesario formular los principales problemas que nacen en el seno de la modernidad y permitir que el propio Laín formule las soluciones pertinentes para un planteamiento antropológico que se muestre integral.

Se hace importante poner en consideración la dificultad con la que se encuentra el investigador a la hora de precisar el concepto de *persona*<sup>9</sup>. Atendiendo al llamado que hace Zubiri en su obra *Sobre el hombre*, la mejor manera de acercarse a dicho concepto será a través del establecimiento de los primeros obstáculos que dieron lugar a una concepción irreductible de la persona, dificultades, que de acuerdo con el pensador español, "no son meros obstáculos negativos, sino, justamente al revés, esbozos positivos de unos primeros pasos de aproximación que nos orienten en la búsqueda."<sup>10</sup>

## El yo cartesiano y la reducción de la realidad

La modernidad, como cualquier periodo de la historia, trae consigo avances y retrocesos, resultaría indebido desequilibrar la balanza para sistematizar el aporte de un periodo histórico como la modernidad desde una concepción exclusivamente negativa. En su texto *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, el profesor Carlos Beorlegui expresa la importancia del planteamiento cartesiano y de la filosofía moderna para nuestros días, si bien, podríamos decir que el hombre antiguo no se entendió

<sup>9</sup> Para ampliar sobre el concepto de *persona*, sugiero el libro "*Personalismo filosófico y fenomenología de la persona en Karol Wojtyła*" del profesor Andrés Felipe López López, sobretodo el capítulo 4.

<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103.

como problema, no podemos decir lo mismo del hombre moderno, según Beorlegui, en el planteamiento filosófico de un hombre como Descartes, el ser humano "se convierte en cuestión para sí mismo y hace avanzar la antropología."<sup>11</sup> Del mismo modo, Laín, al interior de su obra, si bien ejerce una crítica central al planteamiento moderno, también lo denomina como la aurora de la cual emerge el problema del otro, comenta:

Desde que los hombres sintieron la necesidad de entender con buenas *razones* el hecho innegable y cotidiano de encontrarse con otros hombres-, la historia de ese problema ha conocido dos etapas fundamentalmente distintas entre sí. La primera abarca los primeros decenios del siglo xvii hasta la primera guerra mundial; si se quiere, desde los años en que se forma la inteligencia de Descartes, primer hombre que de modo explícito se propone el problema filosófico del otro, hasta los años en que las mentes de Scheler, Buber y Ortega van acercándose a la indecisa linde de su madurez.<sup>12</sup>

Se hace perentorio, antes de adentrarse en la concepción filosófica establecida por Descartes, conocer el ambiente social y los principales aportes filosóficos en los que emergió el planteamiento cartesiano. En 1935, Xavier Zubiri ofrece un curso de cuatro lecciones sobre Descartes, el cual será publicado en el año 2014 por la Fundación Xavier Zubiri y Alianza Editorial, gracias a la colaboración de la filósofa María Araújo. En sus lecciones, Zubiri devela las concepciones más importantes frente a las que Descartes se hallaba para dar inicio a su obra: 1) la concepción mecánica del universo de Galileo, 2) la hipótesis matemática como instrumento para el conocimiento del mundo, 3) el nominalismo, que recluye al hombre dentro de sí mismo, y 4) el *Deus absconditus*, el cual expresaba, desde la mística alemana del maestro Eckhart, que Dios ha hecho al hombre y fuera de ese acto creador no tiene relación alguna con el hombre y el mundo.<sup>13</sup>

Tales concepciones hacen sentir al hombre moderno una radical inseguridad. Junto a Galileo, la generación cartesiana había concluido que la causa del movimiento cósmico no dependía de una fuerza misteriosa oculta, sino de un orden "*quasi mathematicali*";

<sup>11</sup> Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*. 2da. ed. (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004), 332.

<sup>12</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 15.

<sup>13</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen IV (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014), 281.

con el nominalismo, creía, que acceder a una comprensión adecuada de lo que es la realidad en sí misma era un imposible, por lo cual, solo podría concebirse como real aquello que provenía del interior de la mente. Aun así, aunque las cosas tuviesen un orden matemático descifrable por la mente, el pensador moderno proclamaba que el resultado de la suma, dos más dos son cuatro, pendía del querer de Dios. Lejos de poder concluir, con la mística alemana el hombre moderno creyó no tener relación directa alguna con Dios, solo podía entenderse como creado por él, pero no poseía vínculo alguno que le uniera o le relacionara con la divinidad. ¿De qué podía tener seguridad? A lo que comenta Zubiri:

Esta situación no adquiere rango filosófico hasta el momento en que Descartes especula sobre el Universo, el Hombre y Dios en sus *Meditationes de prima philosophia*, aceptando la situación de inseguridad metafísica en que le coloca su época, y pasando revista a todos los órdenes del conocimiento para probar que resisten a la duda. Así llega a la conclusión de que de todas las cosas pueden ponerse en duda *semel in vita*; al menos una vez en la vida estar seguros de algo.<sup>14</sup>

En este orden podríamos preguntarnos: ¿De qué tiene seguridad Descartes? Respondemos: de que lo único que permanece firme de todo cuanto existe es la duda misma, y por ello declara: "*Cogito ergo sum*". La búsqueda filosófica del filósofo francés le llevará a negar la existencia de la realidad en su totalidad, llámese cosas, hombres, otros, corporeidad, lo único que puede ser verdad radical es la *duda*, ella otorga a su filosofía la *certeza*, la evidencia que se requiere para hacer de las ideas, *claras y distintas*. Descartes es el hombre que le tocó ser en su tiempo, tal como aclara Ortega: "El tiempo histórico en el que vivimos es el camino por donde, queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes en esas fechas."<sup>15</sup>

No obstante, la aventura cartesiana expresará al hombre desde un profundo dualismo que será objeto de numerosas críticas. En España, pensadores como Ortega, Zubiri y Laín manifestarán su más sentida oposición al planteamiento cartesiano, ¿por qué? En 1933, en una serie de publicaciones hechas por Ortega y Gasset para el periódico *La nación*, expresaba su descontento con la filosofía cartesiana por hacer del sujeto el

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 283.

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo X. (1949-1955). Obra póstuma e índices generales (Madrid: Taurus, 2010), 7.

centro del conocimiento, por buscar más que la verdad, la certeza y por cometer, según sus propias palabras, una peripecia: ensimismar al hombre. Comenta Ortega:

El problema planteado al hombre se mete ahora dentro del hombre, se ensimisma; es cuestión del hombre consigo mismo. La cuestión de la verdad queda reducida a la cuestión íntima, doméstica, de la certidumbre. La verdad se convierte en la necesidad, en la menesterosidad que el hombre padece de "salir de dudas" y "estar en lo cierto". Es mucho más sorprendente de lo que se supone que exista un ente –el hombre– condenado a tener que estar en lo cierto, esto es, a acertar. Toda la sustancia dramática de nuestra vida se cifra en eso: queramos o no, tenemos que acertar.<sup>16</sup>

Por su parte, Xavier Zubiri, ocupado de manera constante por construir un vínculo entre filosofía y realidad, en el que la realidad radical no es reductible al sujeto y está compuesta por un sistema de notas que le constituyen como una estructura que en esencia es dinámica, expresa su propia concepción acerca del hombre de una manera integral. Por ello, influenciado por el planteamiento orteguiano, demanda el principio cartesiano "*cogito ergo sum*" como reductivo, ya que el sujeto es constituido en el planteamiento de Descartes como el que determina la realidad última, expresando lo que la cosa es, lo cual "representa dentro de esta primera determinación el en sí de la realidad: por ser algo en sí mismo y no necesitar otro en quien residir."<sup>17</sup>

Para comprender la resistencia de Zubiri al planteamiento cartesiano habría que prestar mayor atención a su obra. Con la publicación en 1989 de *Estructura dinámica de la realidad*, escrito que surge de un curso dictado en Madrid durante noviembre y diciembre de 1968, Zubiri quería hacer frente a algunos críticos que consideraban su definición sobre la *realidad* como estática. Si bien en 1962 en su texto *Sobre la esencia* se había afirmado que la realidad como esencia es estructura, esto no significa que por serlo se esté determinando o fijando, antes bien, se pretende distanciar la realidad de la sustancia, la estructura de la realidad, para permitir así lo que será considerado el giro metafísico de su planteamiento, que la realidad sea la estructura constitutiva del ser y no al contrario. Comenta Zubiri:

<sup>16</sup> José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo V. (1932-1940) (Madrid: Taurus, 2010), 255.

<sup>17</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen I (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2007), 473.

A mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*. Lo primero es la *realitas*, y el *esse* es justamente un acto segundo. Es *realitas in essendo*, pero no es el *esse reale*. Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser –el más importante si se quiere, esto no importa para el caso–, empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser.<sup>18</sup>

Establecido el giro metafísico, Zubiri había logrado evidenciar la reducción de la filosofía moderna, esencialmente de la sentencia cartesiana "*cogito ergo sum*"; solo a partir de Descartes el hombre moderno llegó a poner en duda la existencia de la realidad exterior; solo a partir de Descartes el hombre de la modernidad conquistó para sí la soledad, recluido en su yo juzgó la realidad del mundo y del hombre. Acto reprochable, acto inútil del cual, según Laín, "únicamente los solipsistas más extremados llegan a la ficción mental de negar la realidad del mundo exterior."<sup>19</sup>

Aun así, vale la pena, antes de considerar la crítica zubiriana a la filosofía moderna, acercarnos al planteamiento filosófico que ha postulado el propio Descartes para hacernos una idea del denominado reduccionismo antropológico que se le aduce al planteamiento cartesiano. En el *Discurso del método* ya el filósofo de Francia declaraba:

Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.<sup>20</sup>

Para el planteamiento cartesiano, según su expresión latina, la naturaleza humana es "*cogitatio*", concepto que expresaría una realidad que está situada más allá de la mera actividad intelectual. *Cogitare* sería más que pensar, cualquier actividad consciente del alma como dudar, negar, comprender, querer, imaginar, temer, sentir; *cogitare* se debería entender mejor como *vivir*. Para fundamentarlo, el propio Laín cita la tercera meditación cartesiana en su versión latina: *Cogitationis nomine intellego illa omnia quae nobis*

<sup>18</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 27.

<sup>19</sup> Pedro Laín Entralgo, *Idea del hombre* (Barcelona: Galaxi Gutenberg - Círculo de lectores, 1996), 311.

<sup>20</sup> René Descartes, *Discurso del método*. Obras completas (Madrid: Gredos, 2011), 124.

*consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*<sup>21</sup> La reducción que se aduce al planteamiento antropológico cartesiano surge cuando el término latino *cogitatio* es traducido como "*pensée*", con lo cual se da por concluido que en la psicología cartesiana "el hombre es un "yo" cuya actividad primaria consiste en "pensar"<sup>22</sup>, razonamiento que no es posible según el planteamiento metafísico de Zubiri; por ello comenta:

Efectivamente, consideremos lo que es en un hombre que habla de sí mismo. Dice "Yo". Este Yo no es la realidad del hombre, ¿cómo va a serlo? El hombre tiene esa realidad incluso aunque no esté ejercitando eso que es el acto de ser yo. El hombre es una realidad psicósomática, tiene dimensiones sociales, etc. (...). Pero el hombre es una realidad. Y lo que llamamos yo es precisamente el acto segundo. Aquel acto en que mi propia realidad se afirma a sí misma de una manera reduplicativa y formal en acto segundo, en la acción que está ejecutando.<sup>23</sup>

Atendiendo a las palabras de Zubiri podríamos considerar la concepción sobre la realidad, dentro del planteamiento moderno, como precedida del yo; con lo cual la realidad radical quedaría reducida, lo que no podría aceptarse. Al colocar en primer lugar la esencia y posterior a ella la realidad, se negaría la realidad del mismo hombre y su naturaleza relacional con el mundo, las cosas y los otros. El hombre como sujeto necesita de una realidad exterior a él para hacerse cargo de su propia existencia, es lo que años más tarde pondrá en consideración Kant. Para el filósofo de Prusia, el apotegma cartesiano cosifica al ser humano, ya que el pensamiento se convierte en la operación más radical y decisiva de su existencia. Por ello, en 1797, tras la publicación de su obra *Metafísica de las costumbres*, Kant establecerá que el hombre más allá de ser *homo phaenomenon*, es también *homo noumenon*, en palabras de Laín: yo soy algo más que "fenómeno"; yo soy también "noumeno"; y en el noumeno de mi ser, más allá de mi condición de sujeto, yo soy *persona* (*Person, Persönlichkeit*)<sup>24</sup>.

La concepción de *persona* surge en Kant como una manera de afrontar el planteamiento cartesiano. Según Zubiri, tal concepción será la primera que se establecerá en la modernidad. Debe anotarse, que ya con Cicerón el pensamiento filosófico había co-

<sup>21</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 65.

<sup>22</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 65.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 27-28.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 99.

nocido una oposición entre *persona* y *res*, pero tal oposición sería establecida dentro de un lenguaje meramente jurídico; por ello, debe afirmarse que solo con Kant el concepto será elevado a "categoría metafísica".<sup>25</sup> A partir del planteamiento kantiano no se hablará más de cosas extensas y cosas pensantes, sino que se partirá de la distinción entre *cosas* y *personas*. Comenta Laín:

Inaccesible a mi propio conocimiento especulativo, mi yo moral, el yo de mi "deber ser", aquello por lo cual yo soy fin en mí mismo y no medio, me eleva a la dignidad de ente realmente libre y me hace autor responsable de mi individual vida física. El *ser* más propio de la realidad humana sería incluido en su "deber ser"; y así, al "yo soy cosa pensante" de la filosofía cartesiana, Kant opondrá resueltamente un "yo soy conciencia moral" o "yo soy deber".<sup>26</sup>

Si bien es cierto que con el planteamiento kantiano la filosofía moderna avanzará en la comprensión de la realidad humana, no por ello debemos pensar que la concepción sobre lo que sea la persona quede integralmente entendida. De acuerdo con Zubiri, en el planteamiento kantiano se denomina como persona a una realidad que es sujeto de un deber moral, algo "*sui iuris*", que tiene responsabilidad sobre sí mismo, lo que no resultaría suficiente para aproximarnos a una definición adecuada de lo que sea ser persona. Afirma Zubiri:

Esta diferenciación meramente jurídica y moral, sin ser baladí, no es primaria y radical. Primero, porque si bien es verdad que toda persona es *sui iuris*, sin embargo, no se es persona por ser *sui iuris*, sino que se es *sui iuris* porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una *res*, una cosa.<sup>27</sup>

Siendo este el planteamiento que se cuestiona a Kant, habría que preguntarse: ¿cuáles son los rasgos principales que permitirían definir de manera integral a la persona huma-

<sup>25</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103.

<sup>26</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 99.

<sup>27</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 103-104.

na? o ¿qué elementos expresarían, de manera integral, una concepción filosófica en la que no se reduzca a la persona misma? Al parecer, con Zubiri podremos percibir que ni la realidad total debe ser negada por el sujeto, ni la realidad del ser humano puede ser negada como una *res*, una cosa. Desde una mirada antropológica lainiana, no basta con los supuestos metafísicos para definir a la persona, también deben acogerse los supuestos psicofisiológicos del ser humano para que sea comprendido y expresado en su totalidad.

## El yo cartesiano y la reducción del cuerpo

El reduccionismo causado por la filosofía moderna es bifaz, por un lado, se niega la realidad, en nombre de un yo que aprueba y desaprueba lo existente el pensador cartesiano formula una intuición que le permita ver clara y distintamente las cosas; por otra, se niega la dimensión corpórea del ser humano. El ansia de *certeza* y *claridad* hace que el pensador moderno (pensador cartesiano) ponga en duda la dimensión corpórea reduciéndola a un razonamiento analógico. A ello comenta Laín: "para un yo pensante que así aísla y sustantiva su propio pensamiento, el cuerpo propio es en principio un flexible cadáver adosado a la *res cogitans*."<sup>28</sup>

Si el yo cartesiano reduce la realidad, reduce con ello la realidad concreta del hombre. Tal deducción no surge como una conjetura frente a lo planteado por el pensador moderno, será Descartes mismo, quien en dos de sus textos (*Las meditaciones* y el *Discurso del método*), permita tal síntesis. En *Teoría y realidad del otro*, Laín alerta sobre la reducción antropológica que se opera desde la modernidad sobre el cuerpo. Si para planteamiento medieval el cuerpo era despreciado por el pecado, en la modernidad no será redimido por la razón, al contrario, será esclavo del yo. Es, por lo tanto, necesario, interrogar al pensador moderno por su concepción sobre lo que sea la realidad, a lo que Laín comenta:

Solo consigo mismo, el hombre moderno se ha visto en el trance de encontrar en su propia realidad individual los móviles y los órganos de su conquista del otro (...). Recluido en mi propia realidad con la ayuda de un método idóneo, lograré descubrir y utilizar en beneficio mío *les trésors de mon esprit*. Pero en esa viviente soledad mía, ¿cuál es para mí mi realidad más propia? Parece que esta interrogación solo puede tener una respuesta, la respuesta que

<sup>28</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 42.

dice: "Yo". Para mí, esto que llamo yo –la palabra que empleo para nombrar el sujeto de todas mis actividades personales: yo pienso, yo hablo, yo ando, yo como– parece ser la realidad más primaria e inmediata.<sup>29</sup>

La visión reductiva de la filosofía moderna generó un solipsismo extremo, en el que la realidad y con ella la dimensión corporal, fue cuestionada por el yo. En *Las Meditaciones* Descartes aceptaba la realidad con la que se topaba –obreros, capas, espectros u hombres– por el juicio que establecía su yo sobre estos: "yo juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo, por la sola capacidad de juicio de mi espíritu, lo que con mis ojos creía ver."<sup>30</sup> Planteamiento que será reconocido, años más tarde, como el razonamiento analógico, el cual, pensadores como Husserl, Ortega, Zubiri y Laín, declararán como inadecuado. Según Laín, solo los solipsistas más extremados se permiten negar la realidad,<sup>31</sup> por ello, en *Ser y conducta del hombre* expresará su concepción personal frente al yoísmo moderno:

Contra lo que tantos, desde Descartes, han afirmado, tampoco la realidad del mundo exterior –más precisamente: la certidumbre de que el mundo exterior existe realmente–, tampoco ella es la conclusión de un razonamiento convincente. Aunque sinceramente diga hacerlo, realmente yo no dudo de que sean reales el suelo que piso y el árbol que veo; y no puedo hacerlo, porque "estar en la realidad" y "estar en el mundo" son condiciones esenciales de la existencia humana. Sin mundo yo no existiera, no sería posible que un ente dijese yo.<sup>32</sup>

No solo la realidad se evade de un razonamiento analógico, el cuerpo también. Si la realidad pone resistencia a los sentidos, el cuerpo ofrece certidumbre al sujeto, con éste el yo concreto, el sujeto individual está en el mundo, por lo que afirma: "de mi cuerpo procede en su primer origen".<sup>33</sup> Por ello, en un vínculo entre resistencia–existencia, unas veces pasivo (el objeto que toco, el suelo que piso), en otras, activo (el viento que azota mi cara), declara: "lo que me resiste, existe; lo que existe, me resiste."<sup>34</sup> Estar en la realidad,

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>31</sup> Pedro Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996), 311.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 312.

según la visión antropológica lainiana, es un ofrecimiento natural del cuerpo, no hay que forzar la razón para sentirse instalado, resultaría inútil negar la existencia del cuerpo propio y el cuerpo ajeno. En las *Meditaciones*, declara Descartes:

En mi segunda percepción, ¿veo la misma cera? "Es la misma cera", dice en tal caso nuestro lenguaje habitual. Pero en rigor, lo único cierto es que yo juzgo que eso que yo veo es la misma cera que antes vi. Con mis ojos creo ver un hombre; con mi mente juzgo que ese bulto que veo es un hombre, y gracias a este juicio puedo gozar tranquilamente de su compañía. Tal es la doctrina de Descartes.<sup>35</sup>

La empresa cartesiana, apreciada como innecesaria, fracasa en su intento de constituir la realidad humana determinándola por el yo, tal empeño es declarado por Laín como un "yoísmo", entendiendo tal concepción como: "un trisecular empeño del hombre por hacer del yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción."<sup>36</sup> La apropiación de la realidad no puede hacerse sin posesión, para que tal operación se efectúe se hace necesario que el ser humano esté constitutivamente formado para hacer suya la realidad. En 1989, con la publicación de *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín comentará:

Yo no sé cómo poseerán los ángeles, si es que los ángeles existen y poseen; solo sé que hasta mis actos de posesión más intelectuales es mi cuerpo lo que me permite realizarlos. Por mi cuerpo y con mi cuerpo poseo y sé que poseo tales o cuales saberes. No es un azar que el término "aprehensión" -del latín *apprehendere*, agarrar, asir- será definido en el diccionario como el acto de captar y hacer nuestras las especies de las cosas.<sup>37</sup>

A tal crítica se debe sumar un segundo texto de Descartes: *El Discurso del método*, ante el cual la dimensión corpórea se ve desestimada por un sujeto que le expresa como un bulto o máquina. Ya anteriormente, fundamentados en el curso de Zubiri, habíamos sintetizado las principales propuestas establecidas en ambiente social del hombre moderno, entre las cuales se había explicitado la visión mecánica del universo establecida

<sup>35</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 39-40.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>37</sup> Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 133.

por Galileo, la cual será llevada al extremo en la obra de Descartes. Un sujeto, que no vivencia su cuerpo, que instalado en un yo que se descubre como pensante se esfuerza innecesariamente por entender su realidad, cuando a la inversa, está haciendo de ella una abstracción mental.

Muchas son las dificultades frente a las cuales nos enfrentamos, cuando queremos entretejer o destejer, como afirma Laín, la realidad del ser humano, pero ninguna que sea más perentoria que aquella, en la que por afirmar de manera radical al ser humano como sujeto pensante se le desprecia como ser integral. Sería necesario, por lo tanto, cuestionarnos sobre el olvido de la realidad corporal en la modernidad: ¿descuido, reduccionismo, desconocimiento? ¿Cuál sería la causa que sumergió en un dualismo antropológico a la generación cartesiana? En *Teoría y realidad del otro*, Laín va citando y ejemplificando la causa de tal dualismo, comentando el Discurso del método, afirma:

El bulto material que tengo ante mí y que me parece ser un hombre puede ser tan solo un muñeco mecánico, como aquel "hombre de palo" que Juanelo Turriano hacía andar por las calles de Toledo, un *robot*, como decimos hoy. No obstante la "capacidad de juicio de mi espíritu" me hace comprender que ese bulto semoviente es un hombre real y verdadero.<sup>38</sup>

Que el hombre sea una especie de *robot*, un *bulto semoviente* es una expresión que brota del planteamiento filosófico cartesiano en una total diferenciación con el pensamiento antiguo y medieval. Si bien para el antiguo el lugar de interpretación y comprensión del ser humano era el universo, no será así para el medieval ni para el moderno. De acuerdo con la visión antropológica del medieval, el ser humano es una realidad que se distancia del mundo, es un *ánima*, afirma Zubiri,<sup>39</sup> y al serlo, no tiene relación con el mundo, sino con su creador. Por lo tanto, aunque el *cuerpo* sea la expresión de unidad de hombre y mundo, el *alma* es el principio sustancial según el cual debe ser comprendida y asumida su condición. ¿Cuál será entonces la comprensión filosófica que brindará al pensamiento filosófico moderno un hombre como Descartes? Comenta a este respecto Zubiri:

<sup>38</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 41.

<sup>39</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios*. Volumen IV (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014), 294.

Para Descartes el espíritu humano, constituye el centro del filosofar cartesiano; el alma, lo mismo que el cuerpo, es un ente dudoso e incomprensible, ninguno de ellos (ni el cuerpo ni el alma) puede constituir el exordio de la filosofía. El hombre se encuentra sin cuerpo y sin alma. Descartes no se encuentra con un alma, como tampoco se encuentra con su cuerpo, ni con el mundo físico, sino simplemente con el hecho de su duda; de ahí que el comienzo de la filosofía cartesiana sea el ego que no incluye en sí ni el cuerpo ni el alma.<sup>40</sup>

El sujeto, comentará Zubiri, no será comprendido por Descartes como una unidad psicofísica o antropológica de cuerpo y alma, tal comprensión opera en la filosofía griega. El hombre, según la expresión antropológica de Descartes, se debe entender como una cosa (*res*) que está por fuera del cuerpo, en tanto que "el mundo exterior existe en sí, pero no para sí; en cambio el alma existe para sí"<sup>41</sup>, lo que constituye al sujeto como un para sí, como una conciencia que permite, a través de las ideas, darse cuenta de.

El cuerpo, dentro de la concepción cartesiana, no podía tener una apreciación sobresaliente, solo el ego, al ser conciencia mediante la cual el hombre podía darse cuenta, hacia resistencia al mundo, lo que permitía que el sujeto se fundamentara a sí mismo mientras constituía al mundo y la realidad. Siendo esta la concepción filosófica que operaba en el planteamiento de Descartes, el pensamiento moderno terminará determinando que, lo que pudiera expresarse sobre Dios, el cuerpo y el alma, solo se podría hacer desde la conciencia "que duda, y sabe, y se da cuenta de ellas".<sup>42</sup>

Frente a tal planteamiento Laín expresa su incomprensión: ¿cómo podía Descartes pretender definir la condición humana en aquel ensimismamiento metafísico? A su juicio, la filosofía moderna expresa un imposible metafísico, por lo cual afirma: conformémonos con reiterar frente a ella lo que ya es sentencia tópica del pensamiento actual: que para mí, pensar es siempre "pensar *de*" y existir es "existir *con*".<sup>43</sup>

En suma, puede afirmarse de forma directa, que en la historia de la filosofía moderna el cuerpo es cosificado, es reducido metódicamente a máquina; se trueca en artefacto, se "*desnaturaliza*"<sup>44</sup> y con ello nos preguntamos: ¿qué tarea le queda al hombre contem-

<sup>40</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 43.

poráneo y qué caminos se emprenden? Razón de ello se intentará dar en un segundo momento. La comprensión de la condición humana desde una visión integral, como persona, podrá ser una respuesta adecuada, más no última; Laín reconoce que la tarea de explicar y comprender al hombre no es nunca última y que el empeño de dar razón suficiente de su realidad es un callejón sin salida.<sup>45</sup>

## Persona e irreductibilidad, hacia una antropología integral

La concepción sobre la persona es establecida por Laín de forma constante en su obra, no puede simplemente afirmarse, que para conocer de manera detallada su planteamiento filosófico y antropológico, haya que recurrir de forma explícita a su obra *Teoría y realidad del otro*. Puede afirmarse, sin reparos, que la idea que procura de ser humano está fundamentada en una comprensión de su totalidad, individualidad y apertura a los otros. Ya desde 1941, en *Medicina e historia*, Laín postula para la medicina un nuevo quehacer que se encuentre abierto a la vida y a la persona.<sup>46</sup> Igualmente, en su obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, tampoco se distancia de una visión integral. En la construcción de su teoría sobre el cuerpo, sintetiza del siguiente modo su propuesta:

La idea descriptiva que yo propongo dice así: *cuerpo de un vertebrado bipedestante que individualmente está ejecutando una conducta específicamente humana; conducta que debe ser descrita y entendida como resultado diacrónico y global de la sucesiva actividad psicoorgánica de un sujeto personal que vive en el mundo.*<sup>47</sup>

Es pertinente aclarar que, en lo tocante a la concepción filosófica y antropológica de Laín, la persona no es tema de una sola obra, es una concepción propia del autor en toda su obra; del mismo modo, debe especificarse, que su manera de concebir la realidad humana, surge de la visión penúltima, que acerca del hombre, ofrece Xavier Zubiri. Según Laín es el planteamiento metafísico y antropológico de Zubiri, con el cual se identifica

<sup>45</sup> Pedro Laín Entralgo, *Antropología Médica para clínicos* (Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Bogotá, Caracas, Lima, México, Quito, Río de Janeiro, San Juan de Puerto Rico, Santiago de Chile: Salvat Editores, 1985), 6.

<sup>46</sup> Pedro Laín Entralgo, *Medicina e historia* (Madrid: Ediciones Escorial, 1941), 9.

<sup>47</sup> Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 286.

de manera más plena, y en éste hallará los fundamentos necesarios para ofrecer una concepción de la *persona* que no se aprisione en dualismos o reduccionismos.

Por último, es importante considerar la dificultad señalada por Zubiri y Laín, a la hora de establecer una concepción que resulte comprensible y que, a su vez, no reduzca o limite al ser humano en su integralidad. Ya se ha expresado anteriormente la imposibilidad del planteamiento antropológico moderno, para ofrecer una concepción sobre el individuo humano que resulte integral, se hace necesario ahora ofrecer una nueva comprensión del problema. Intentaremos dar estructura al tratado, por lo cual abarcaremos tres interrogantes: una presente en la obra de Laín, las otras dos consideradas como primordiales para la investigación: ¿qué es pues la persona? y ¿qué elementos deben considerarse para que podamos afirmar que en la concepción filosófico-antropológica de Pedro Laín Entralgo la persona humana es irreductible? Sería también importante dedicar unos cuantos renglones a especificar la originalidad del planteamiento lainiano, en torno al problema que nos convoca, para responder a esta cuestión: en la concepción sobre la persona humana que emerge de la obra del pensador aragonés ¿qué es zubiriano y qué es lainiano?

## El concepto de *persona* en la antropología filosófica de Zubiri y Laín

---

En 1968, Zubiri había declarado la realidad como anterior al ser. Fruto de tal concepción, redacta su obra *Estructura dinámica de la realidad*, en la cual se cuestiona: "¿en qué consiste eso que llamamos que algo sea real?"<sup>48</sup> Para dar respuesta, verá como necesario recurrir a lo que desde el pensamiento griego se había establecido como realidad: la subjetualidad. Según Zubiri, en tal comprensión de la realidad se afirma que cada nota o accidente que posee la cosa en sí misma, la posee en virtud del sujeto que la determina, lo que a su modo de entender es erróneo. La realidad, antes que subjetualidad, es estructuralidad, estructura. Declara:

Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas. En ella, en esta actualidad, el efecto formal del sistema consiste en determinar la posición

---

<sup>48</sup> Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1989), 29.

de cada una de las notas dentro del sistema. No consiste en que cada nota emerja del sujeto, sino consiste en que cada nota ocupe un lugar perfectamente determinado dentro de otras notas.<sup>49</sup>

El planteamiento filosófico de Zubiri permitirá a Laín formular una antropología de carácter integral, desde la cual la condición humana sea explicada y comprendida como una estructura sistemática, unitaria, dinámica, elementos que solo son expuestos con profunda claridad en la obra de Xavier Zubiri. Siendo esto admitido, debemos preguntarnos: ¿Cuáles son esos elementos y de qué manera influyen en la concepción antropológica de Pedro Laín Entralgo?

En *Sobre el hombre*, Zubiri había afirmado la condición humana como una unidad; su visión antropológica evidencia una concepción integral del ser humano, según la cual, el hombre no es una realidad de carácter dual que posee "organismo y psique". Queda, por lo tanto, interrogarnos: ¿Qué es entonces el ser humano? ¿Cómo expresar la realidad humana sin estratificar uno de sus sistemas? ¿Hoy qué podremos decir de esa realidad radical que es el hombre? ¿Es física o espiritual? ¿Acaso podremos decir algo más allá, que exprese su individualidad, su determinación como persona, sin remitirnos a un yo en el que se le reconozca como colonizador y conquistador de la realidad total? Zubiri responde: "el hombre es psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica".<sup>50</sup>

Tal afirmación, por sí sola, no goza de originalidad, seguramente pudo ya ser expresada con anterioridad. Lo que dará un sello de identidad al planteamiento antropológico zubiriano estará expresado desde una nueva concepción: el hombre no es sustancialidad, sino sustantividad. En *Sobre el hombre*, se afirma: La realidad humana no es una sustancia, sino una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. De estas notas, unas son de carácter físico-químico; otras, por ejemplo la inteligencia, el sentimiento, la voluntad, son de carácter psíquico.<sup>51</sup>

A tenor del planteamiento zubiriano, un subsistema, sea el psíquico o el orgánico, no podrá expresar con suficiente fuerza la realidad con la que el hombre se encuentra estructurado ¿y en virtud de qué? Que al ser sistema o estructura sustantiva posee unas notas elementales que impedirían reducir la realidad humana a lo meramente orgánico o a lo meramente psíquico. Debe existir entre ambos subsistemas una unidad, según

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>50</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 59.

<sup>51</sup> *Cf. Ibíd.*, 57.

Zubiri, una solidaridad que les permite unificarse para constituir al ser humano y no expresar su condición desde reduccionismos antropológicos.

Si en la idea de hombre que posee Zubiri se expresa la condición humana sin anclarse a reduccionismos, tal antropología filosófica se convierte en referente para la antropología contemporánea. Aun así, a consideración de Laín, en la antropología filosófica contemporánea no se ha tomado en serio el planteamiento filosófico zubiriano, de hacerlo, se podrían desinstalar las doctrinas aún vigentes que expresan la realidad humana desde un dualismo antropológico, sea este cartesiano o cristiano; o desde los monismos antropológicos, sean estos materialistas o mentalistas. Aun así, Laín no espera a que el planteamiento zubiriano sea tenido en cuenta, se lanza a construir su personal idea del hombre y, para hacerlo, parte de la visión penúltima que sobre el hombre ha construido Zubiri; por ello, en 1995, con la publicación de *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Laín expresará la importancia del planteamiento zubiriano, para su empresa antropológica. Afirma lo siguiente:

Una sutil idea cosmológica y metafísica de Xavier Zubiri, pienso que no suficientemente utilizada por él, la afirmación de que la realidad radical del cosmos consiste en ser dinamismo, puede dar fundamento metafísico y científico satisfactorio a una idea de la hominización, tanto filogenética (la aparición de la especie humana en la biosfera terrestre) como ontogénica (la conversión embriológica del cigoto en persona), capaz de servir de base razonable a cuanto más allá de la evidencia racional, en unos casos como dualismo hilemórfico, en otros como monismo materialista, sobre la última realidad del cosmos y del hombre se piense y se crea.<sup>52</sup>

Dicho lo anterior, tendríamos que interrogarnos ¿cómo puede tal explicación contribuir a la comprensión de lo que es la persona humana? Que expresar al ser humano como una realidad en esencia estructural, cuyo sistema posee una sustantividad que hace de lo psíquico algo orgánico y de lo orgánico algo psíquico no podría entender a la persona humana como una realidad meramente psíquica o metafísica. ¿Qué antropología filosófica en la actualidad se puede permitir tal reducción? El concepto de *persona* no es solo una realidad de carácter metafísico, con ello se estaría retornando a una comprensión sustancial del ser humano. No es suficiente expresar que el *hombre* es una realidad con-

<sup>52</sup> Pedro Laín Entralgo, Pedro, *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999), 8.

creta e individual porque puede pensar la realidad, aunque el hombre pueda pensarla debe estar constituido por una estructura que le faculte para tal capacidad. En *Sobre el hombre* afirma Zubiri:

Por eso, cuando se habla de que soy una realidad en propiedad, no se hace referencia exclusivamente a mis actos –aquellos actos que ejecuto y de los que soy dueño– sino a las estructuras, en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo y, por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios. Aquí propiedad no es una propiedad de orden operativo, es una propiedad de orden constitutivo. Porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios de mí, operativamente.<sup>53</sup>

No podemos decir, sin más, que la respuesta a qué hace al hombre persona esté limitada a lo meramente psíquico, debe ser también una realidad estructuralmente orgánica: *personoidad*. Decir *personoidad* (esto es, la consistencia de la persona) es diferente a decir *personalidad*, ya que esta última está dada por la cualidad que los actos imprimen a la realidad de su ejecutor.<sup>54</sup> Tal enunciado puede traer consigo confusiones, pero lejos de permitir las, debe aclararse que, aunque los subsistemas (psique–organismo) trabajan en unidad, hay otro elemento más que permite establecer una diferencia radical con el resto de seres vivos y de modo más específico, con aquellos que le son más cercanos a su estructura como son los animales. Solo el hombre, a diferencia del resto de seres vivos, *trasciende su realidad*, convierte al medio en mundo, según lo expresa el propio Max Scheler. Y aunque, como toda realidad, sea considerada como un sistema sustantivo, cíclico, cerrado (que tiene subsistencia); el hombre es la única realidad que está en apertura. Comenta Zubiri:

El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulidad a la realidad. Este transcender tiene así dos momentos: primero, es trascender no de la animalidad, sino trascender en la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, transcender no es salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 112-113.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 59-60.

No podemos perder de vista, que tras el intento decidido de definir al hombre o formular una visión personal de la manera como se comprende, se ponga en riesgo su concretísima realidad. Y que si bien, desde Grecia hasta nuestros días ha existido una tendencia a establecer una semejanza entre hombres y animales, también se ha intentado partir de las notas elementales que le distancian. Tal empeño ha sido constante en la antropología, verbigracia Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* establece una comparación entre los seres vivos, declara que la diferencia entre hombre y animales no es de grados, sino de esencia. Por lo que culminará afirmando que el hombre es en esencia un "Espíritu" que tiene la capacidad de decir no al mundo, describe al hombre como "el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad, el eterno 'Fausto', la bestia avidísima de cosas nuevas, el nunca satisfecho con la realidad circundante, siempre ávido de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su 'medio'" y de su propia realidad actual."<sup>56</sup> En su planteamiento antropológico, hará lo mismo Zubiri, establecerá relaciones y diferencias entre la realidad del hombre y realidad de los animales, y que fruto de ello en *Sobre el hombre* se declarará al hombre como el ser que quedándose en la animalidad hace suya la realidad, se apropia de ella.

A tal manera de concebir la peculiar realidad del hombre, Laín le conferirá gran importancia, razón por la cual, en *Teoría y realidad del otro*, se abrirá camino con la pregunta por la persona, afirmando que en "cuanto individuo orgánico y viviente, el hombre es un ser cuya sustantividad se halla caracterizada por la independencia respecto del medio y el control específico sobre él."<sup>57</sup> Ahora bien, para adquirir esa independencia el hombre requiere de inteligencia para asegurar su sustantividad, razón por la cual es necesario declarar que la "inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee"<sup>58</sup>, ya que el hombre, además de ser animal, es persona; por esto debe precisarse el sentido en que lo sea.

¿De qué modo puede el hombre ser una realidad personal? Tal cuestionamiento es respondido por Laín de manera directa, pero es asumido por Zubiri a través de su obra. En 1966, con su obra *Sobre la realidad*, Zubiri había declarado que el *yo* del hombre poseía cierta reduplicidad, ya que "revierte el carácter del Yo sobre la realidad sustantiva que yo

<sup>56</sup> Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1970), 30.

<sup>57</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 269.

<sup>58</sup> *Ibíd.*

soy"<sup>59</sup>, por medio del cual se apropia de la realidad no solo haciéndola un "mí" sino un "mía", con lo cual se logra ratificar la realidad sustantiva en su ser. Según lo establecido en el planteamiento zubiriano, no podemos afirmar con naturalidad, que en el hombre la realidad sea vivenciada de manera radical, sino que, al contrario, el sujeto vivencia la realidad apropiándose de ella y en virtud de tal posesión de la realidad, se configuran los fundamentos de la *persona*.

Años más tarde, en 1974, Zubiri impartió un curso en Madrid, del cual surgió su obra titulada *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, en ésta, afirmará de manera explícita al hombre, como un sistema psico-orgánico "cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser persona."<sup>60</sup> El planteamiento antropológico de Zubiri está concediendo al ser humano un tipo único de realidad, al apreciar que su realidad no es un simple "de suyo" sino "suya". Tal apropiación de su realidad es la que más estima Laín a lo largo de su obra, por ello en *Teoría y realidad del otro* nos dirá:

El "mí mismo" nos remite así a un estrato de mi realidad todavía más hondo: a la estructura real y pre-vivencial de la realidad que soy yo. Y esta estructura consiste en que anteriormente a toda vivencia y como condición de toda vivencia de "mí mismo", yo soy mi "propia" realidad que me es propia. Esto es lo decisivo: mi mismidad es personal en cuanto formalmente apunta a este momento de "propiedad". *La sustantividad de propiedad, es, pues, lo que constituye la persona.*<sup>61</sup>

Ser propiedad es una respuesta coherente a la pregunta sobre qué hace al hombre persona, debe ser por lo tanto considerada como una diferencia radical en cuanto no puede predicarse del resto de seres vivos, solo el ser humano por su constitución estructural y por la reduplicidad que efectúa sobre la realidad puede tener tal carácter de propiedad, y por serlo, afirma Zubiri, "soy persona".<sup>62</sup> Aunque hemos brindado una primera respuesta a la pregunta qué es ser persona, queremos enunciar otros elementos más que, a consideración de Zubiri, son importantes.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2001), 232.

<sup>60</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2006), 8.

<sup>61</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 269.

<sup>62</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 112.

<sup>63</sup> No consideramos necesario ampliarnos en el tema, quien desee adentrarse a un estudio más detallado podría

Según Zubiri, cuatro son las etapas o momentos progresivos que permiten dar solución a la pregunta por la persona. 1) Ser reduplicativamente en propiedad, elemento que resalta Laín y afirma como definitivo en la constitución de la persona; 2) La consistencia y subsistencia, dos elementos que se integran en una segunda etapa, así, cuando afirmamos que somos personas por constitución: personeidad, estamos diciendo que el serlo requiere de consistencia y habrá que diferenciar entre *personeidad* y *personalidad*, "sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona."<sup>64</sup> A la consistencia se integra la subsistencia, la realidad humana debe ser "*Suidad*", es decir, debe ser una estructura de clausura y totalidad, que confiere singularidad al hombre permitiéndole la posesión de sí mismo, dicho elemento es la *inteligencia sentiente*, teniendo presente que no "puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona [...] No existen subsistentes que no sean intelectivos."<sup>65</sup> 3). Actualización de la realidad personal: me, mí, yo: a las etapas anteriores de posesión y estructuración (personeidad), se sigue un tercer momento; si bien, no debe concluirse de manera directa, que son los actos humanos los que permiten la estructuración de la personeidad, si podemos decir que a través de ellos se da una actualización de su realidad, el hombre es agente, actor y autor de su vida y al serlo, es siempre el mismo pero no lo mismo, actualiza su realidad personal en "la triple estructura del me, del mí y del yo."<sup>66</sup> 4) En virtud de sus actos, el hombre va cualificando su personeidad desde la personalidad, lo que convierte a la personalidad como la modulación de la personeidad.

## Conclusión: Persona e irreductibilidad

El intento de dar una respuesta a la pregunta por el *qué* de la persona, debemos ahora intentar dar respuesta acorde a los dos planteamientos que consideramos de relevancia para la investigación: 1) ¿qué elementos deben considerarse para que podamos afirmar que en la concepción filosófico-antropológica de Pedro Laín Entralgo la persona huma-

---

acercarse al capítulo sexto de la obra *Sobre el hombre*, para hacerse una idea más completa de lo que se formula en la antropología zubiriana. Aun así, no debe pasarse por alto, que la revisión de dicha obra estuvo a cargo de Ignacio Ellacuría, Pedro Laín Entralgo y Diego Gracia Guillén, lo que permite esclarecer el gran influjo de la antropología zubiriana en el planteamiento lainiano.

<sup>64</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998), 113.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 127.

na es irreductible? y 2) En torno a la concepción sobre la *persona*, ¿qué es zubiriano y qué es lainiano?

Iniciemos dando respuesta a la primera pregunta, para hacerlo, afirmemos con Zubiri que en lo tocante al uso clásico de los pronombres personales *yo, tú, él*, debe establecerse con claridad que la diferenciación y relación posible entre ellos se debe a una diferencia que es a su vez intrínseca (la personabilidad) y cualitativa (la manera cómo se hace cargo de la realidad y su realidad), mas no cualitativa y numérica; debe por lo tanto afirmarse que estos individuos (*yo, tú, él*) personalmente, son irreductibles e irremplazables.<sup>67</sup>

Aun así, aunque no amerite esfuerzo alguno intelegir tal explicación, lo que nos resulta claro está dado en la forma de relación que opera en los tiempos actuales. En las relaciones interpersonales de nuestros días el *tú* y el *él*, se cosifica, se reduce, se objetiva, se transforma en un *yo*, se aprisiona en la *egolatría*. ¿Por qué si aceptamos una visión integral de la persona, según la cual el otro debe ser para mí lo que él real y verdaderamente es, una persona, se diluye su integridad convirtiéndole en un *yo*, un *mí* y un *mío*? ¿No será que la posesión de la realidad ha egolatrizado al hombre?

Laín ofrecerá un elemento que ampliará la visión establecida por Zubiri, en la que la realidad de la persona humana "debe oscilar continuamente entre la absoluta "propiedad" y la absoluta "entrega."<sup>68</sup> De esta forma quien entendiéndose como persona se relacione con el otro, que le trate como un *tú* o un *él* y nunca como un *yo*; solo quien lo entienda y lo instale en su vida, podrá vivenciar relaciones interpersonales genuinas, en la que el otro no es objetivado. Afirma Laín: He aquí, pues, la decisión de quien inicia una relación genuinamente interpersonal: "En mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres; quiero que me seas persona."<sup>69</sup>

## Bibliografía

Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable*. 2a. ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

Descartes, René. *Discurso del método. Obras completas*. Madrid: Gredos, 2011.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>69</sup> Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. 2da. ed. (Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968), 267.

- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo V. (1932-1940)*. Madrid: Taurus, 2010.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo X. (1949-1955). Obra póstuma e índices generales*. Madrid: Taurus, 2010.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología Médica para clínicos*. Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Bogotá, Caracas, Lima, México, Quito, Río de Janeiro, San Juan de Puerto Rico, Santiago de Chile: Salvat Editores, 1985.
- Laín Entralgo, Pedro. *Descargo de Conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 2003.
- Laín Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Laín Entralgo, Pedro. *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. 2da. ed. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1998.
- Laín Entralgo, Pedro. *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de lectores, 1996.
- Laín Entralgo, Pedro. *Medicina e historia*. Madrid: Ediciones Escorial, 1941.
- Laín Entralgo, Pedro. *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, 1999.
- Laín Entralgo, Pedro. *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro. Tomo I*. 2da. ed. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro. Tomo II*. 2da. ed. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1968.
- López López, Andrés Felipe. *Personalismo filosófico y Fenomenología de la persona en Karol Wojtyła*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Soler Puigoriol, Pedro. *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966.
- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2007.
- Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios. Volumen IV*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2014.
- Zubiri, Xavier. *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2015.
- Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1989.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2001.
- Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, 2006.