

P. LAÍN ENTRALGO, *Idea del hombre* (Barcelona, Galaxia-Gutemberg. Círculo de Lectores) 202 pp., 25 x 16 cm.

Pedro Laín Entralgo (1908) es una de las figuras más importantes del panorama cultural español. Ha publicado distintas obras de historia de la medicina, disciplina de la que es un destacado especialista, como *Medicina e historia* (1941) o *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (1970). Se ha interesado también por temas históricos, en publicaciones como *La generación del 98* (1945), *España como problema* (1956), *Hombre y cultura en el siglo xx* (1957), y otras.

Sin embargo, todo su quehacer científico e intelectual se ha centrado en la cuestión sobre el hombre. «Desde el primero de mis libros científicos hasta el último de ellos, la realidad y el comportamiento del hombre han sido el tema más constante y central entre los muchos (...) que han ocupado mi atención» (*Idea de hombre*, p. 7). Como fruto de este interés fundamental por la antropología hay que destacar un buen número de obras de envergadura científica y filosófica, como *Teoría y realidad del otro* (1961), *Antropología de la esperanza* (1978), *El cuerpo humano: teoría actual* (1989), *Cuerpo y alma* (1991), *Crear, esperar, amar* (1993), *Alma, cuerpo, persona* (1995) e *Idea del hombre* (1997), objeto de esta recensión.

Los historiadores de la filosofía española contemporánea relacionan la figura de Laín con un grupo de pensadores católicos fuertemente influidos por Ortega y Zubiri (Dionisio Ridruejo, José Luis Aranguren, Julián Marías y Rof Carballo). Todos ellos trabajaron en la revista *Escorial*, fundada en 1940. Algunos han calificado esta corriente de «espiritualismo cristiano».

La estudios lainianos sobre el hombre son una de las más importantes aportaciones a la antropología filosófica desarrollada en el ámbito español en las últimas décadas. En su reflexión se percibe una fuerte influencia de Zubiri. De hecho, Laín considera su propia antropología una radicalización zubiriana del propio Zubiri. Ha tratado de desarrollar el pensamiento del filósofo donostiarra respetando su lógica, pero llevándolo más allá de donde éste lo dejó.

*Idea del hombre* constituye un libro representativo de su pensamiento, porque sintetiza de manera sencilla y clara su propuesta antropológica, condensando muchos años de trabajo y un buen número de publicaciones. Profundiza en lo que considera el núcleo de su antropología: dejando de lado el dualismo y el materialismo de corte

clásico, quiere «mostrar de manera razonable que es posible prescindir del espíritu —del espíritu humano, claro está— en el empeño de entender científica y filosóficamente la realidad del hombre. No otra es la meta central de este libro» (p. 130).

Láin cumple con creces su propósito de proponer una síntesis clara y sistemática de las líneas maestras de su pensamiento. Su método se desarrolla en tres pasos: descripción, explicación científica e intelección filosófica. Éste es el esquema que guía su obra.

En la primera parte del libro, sintetiza los datos de la morfología y la fisiología, haciendo hincapié en los aspectos específicos del ser humano. En su producción intelectual, es una constante desarrollar la filosofía en estrecha relación con los datos de las ciencias experimentales.

En la segunda parte, asienta los presupuestos de la intelección filosófica del hombre. Reduce a tres las distintas visiones que se han propuesto sobre el hombre: dualismo, mentalismo y materialismo. Bajo el título de dualistas, reúne al platonismo, aristotelismo, tomismo y cartesianismo. Objeta al dualismo la imposibilidad de explicar la comunicación entre el espíritu finito y la materia. La única solución viable a esta dificultad, sostiene el autor, es el ocasionalismo.

El mentalismo sostiene la existencia de actos mentales esencialmente peculiares, pero no llega a admitir un principio inmaterial distinto del cuerpo como su sujeto propio. Láin coincide con el mentalismo en sostener la singularidad de los actos mentales, pero se aparta de él en cuanto que, en el mentalismo, el sujeto de este tipo de actos es, en el fondo, un sujeto espiritual.

Bajo el calificativo de materialistas se recogen aquellas posturas que precinden de cualquier tipo de elemento inmaterial para explicar la realidad humana. El materialismo, sin embargo, se apoya sobre un principio fundamental, según el cual, sus propios postulados son el punto de partida de toda posible reflexión científica sobre el mundo y el hombre. Tal principio se basa más en una creencia que en una evidencia. A juicio de Láin, el materialismo acierta cuando afirma no ser necesario un principio espiritual para explicar la realidad humana. Pero el materialismo clásico, atomista o fiscalista, no ha dado con un concepto adecuado de materia. La propuesta de Láin quiere solucionar esta deficiencia mediante una nueva idea de materia, y una nueva imagen del mundo material en su conjunto.

Por un lado, los descubrimientos científicos de la física contemporánea han supuesto una crisis de la concepción atomista y mecanicista del mundo material. Por otro, los conocimientos actuales sobre el desarrollo del universo desde su origen permiten deducir una imagen dinámica del cosmos. El hombre es un elemento más de los que pertenecen a este conjunto cósmico global, si bien enteramente singular. Láin sostiene, haciendo suya una cita de Penrose, que el universo que habitamos «fue seleccionado entre todos los universos posibles por el hecho de ser necesario para que nosotros o alguna especie de criatura inteligente existamos en él y podamos observarlo» (p. 86).

La argumentación lainiana se desarrolla aquí en estrecha relación con Zubiri. La materia no es una realidad estática. Posee un dinamismo intrínseco que le lleva a adquirir formas de estructuración cada vez más complejas. Si bien el constitutivo último de la materia es un enigma, imposible de dilucidar por completo, los conceptos zubirianos de «dar de sí» y «dinamismo» pueden arrojar mucha luz sobre esta cuestión. «Dar de sí» es la esencia del ser material. Denota la capacidad que la materia tiene de dar lugar desde un estado determinado a estructuras siempre nuevas y crecientemente complejas. Este «dar de sí» es la actividad esencial del cosmos en su conjunto y de cada una de sus partes. Por eso, en su permanente actividad de «dar de sí», el cosmos es «dinamismo». No es que el cosmos «tengan dinamismo, sino que «es» dinamismo. De esta manera, el concepto de dinamismo es físico, por ser propio del cosmos, pero es también metafísico, porque designa el ser del cosmos en su totalidad y en cada una de sus partes, ya sean átomos, moléculas, astros o seres vivos.

Según Zubiri, las estructuras que nacen del proceso evolutivo son manifestaciones del esencial dinamismo del cosmos. El cosmos actual es un resultado provisional de este dinamismo radical inscrito en las cosas; y el ser humano es la forma evolutiva del dinamismo cósmico, en el que la mismidad molecular se hace ser personal. La causa que explica la absoluta novedad que supone el salto desde los homínidos hasta el ser humano, es, de forma inmediata, la estructura de la especie previa en cuanto realizada en el individuo mutante que dio lugar al primer ser humano, y, de manera mediata y última, la totalidad del cosmos: el radical dinamismo del todo (*natura naturans*), que da lugar a todas sus manifestaciones (*naturae naturatae*). Así pues, todo, también el psiquismo humano, halla su razón de ser en el Todo del dinamismo cósmico. Laín afirma que esta imagen del cosmos, que asume plenamente, es totalmente compatible con una postura teísta y creacionista.

Una vez sentados los presupuestos, Laín desarrolla lo que denomina la intelección filosófica del hombre (Tercera parte). Trata, en primer lugar, de la génesis del ser humano, problema fundamental de cuya correcta solución depende mucho en la antropología. Para tratarlo adecuadamente, hay que tener en cuenta que en el ser humano es necesario distinguir dos subestructuras, una orgánica y otra psíquica, pero cuidándose de no atribuir los actos de esta última a un principio extramaterial, espíritu o alma.

La hominización a la actualización de las potencialidades de la materia en un nivel estructural inédito y según un modo esencialmente nuevo en la dinámica del cosmos, que puede llamarse «elevación» o «brotar desde». Este nuevo nivel de realidad no deja el orden material, sino que hace que lo material sea más que material. El dinamismo del cosmos hace de la materia lo que ella no puede hacer por sí misma. La materia da de sí la intelección, pero no por sí, sino por elevación. Son estos temas de estirpe zubiriana que hacen de resorte desde el que Laín desarrolla su propio pensamiento con la declarada intención de permanecer fiel al pensador que los originó: es lo que llama «desarrollar zubirianamente al propio Zubiri».

El modo de hacerlo consiste en profundizar en el «monismo dinamicista». Entender el universo como dinamismo es lo que permite explicar cada uno de los tres

momentos decisivos en la transformación del cosmos: conversión de la energía originaria en materia-energía, aparición de las estructuras vivientes, y surgimiento de las estructuras personales. La materia es un estado y una etapa en la evolución de algo anterior a ella. Este elemento anterior es un ente real que puede ser llamado dinamismo. Esta *natura naturans* se expresa en todos los distintos tipos de entes materiales en creciente complejidad. La evolución cósmica llega a un punto esencialmente nuevo en la hominización, paso que Laín llama también «elevación». La conclusión es que la intelección filosófica del hombre puede no apelar a las hipótesis dualistas, mentalistas o materialistas.

Desde su concepción dinamicista, Laín explica en cuatro capítulos (caps. II-V de la Tercera parte) todos los aspectos del ser y de la vida humanas, haciendo ver las posibilidades explicativas de su postura, y las ventajas que tiene sobre una concepción materialista o dualista del hombre. Por la hondura antropológica del tema, resultan particularmente importantes las implicaciones del dinamicismo en torno al tema de la muerte y de la posibilidad de la resurrección de la persona.

En resumen, la antropología de Laín propuesta en *Idea del hombre* constituye un importante esfuerzo de síntesis y claridad expositiva de su pensamiento. Supone también una apuesta clara por la legitimidad de que goza la filosofía para tratar las grandes cuestiones metafísico-antropológicas de la historia del pensamiento —cítese, sobre todo, la génesis y el constitutivo esencial de la persona humana—, lo cual tiene un indudable valor. Por otro lado, Laín desarrolla esta tarea insertándose en el interior del pensamiento zubiriano, uno de los mejores frutos de la producción filosófica española de este siglo, pero desarrollando muchas de las implicaciones de la filosofía zubiriana, tratando así de conducirlo más allá de sí mismo.

Sería necesaria, sin embargo, una mayor profundización en el concepto de dinamismo, que está en la base del monismo dinamicista. Esta idea tiene el valor de superar una concepción excesivamente mostrenca y estática de la materia. Sin llegar al animismo, es justo afirmar que la materia posee en sí misma muchas más potencialidades que las que se le han atribuido en la filosofía clásica. El concepto lainiano de dinamismo tiene, como ya se ha visto, un doble alcance, físico y metafísico. Físico, porque los entes materiales desarrollan una determinada actividad observable empíricamente. La física actual ha hallado en las distintas fuerzas nucleares un constitutivo fundamental de cada elemento y estructura molecular. Todo ello nos habla de la justeza de una concepción mucho más dinámica del mundo material.

Por otro lado, el dinamismo no es sólo lo que la física observa. No es lo que ésta entiende por energía. Ya no es que la materia «tenga» dinamismo, sino que «es» dinamismo. Tiene, por tanto, un alcance metafísico. El dinamismo es la *natura naturans* que se expresa en las diversas estructuras específicas y seres individuales. El propio Laín cita como uno de los saltos importantes en la evolución del mundo material la conversión del dinamismo inicial en materia-energía. «Como *natura naturans*, el Todo del cosmos, cuya realidad, para nuestra mente, es esencial y radicalmente

dinamismo, desde su primer origen es también causa efectora de todos y cada uno de los modos en que estructural y evolutivamente se realiza; causa efectora, esto es, directamente productora de sus sucesivos efectos, y no, por supuesto, causa creadora (...) exclusivo atributo de Dios» (p. 133).

Es en este punto donde hay que precisar mejor la naturaleza del dinamismo cósmico, porque no deja de suscitar algunas cuestiones. Por un lado, la aceptación de la tesis creacionista separa las tesis laínianas de cualquier forma de panteísmo. Pero, por otro, su concepción del dinamismo cósmico como el sustrato que hace ser lo que es a toda sustantividad, parece implicar la existencia de un único ser creado, que se manifiesta en modos crecientemente complejos, entre los cuales la persona humana es el resultado más perfecto, aunque siempre provisional y superable. ¿Es el dinamismo la única sustancia creada? ¿Cómo explicar entonces la autonomía ontológica de cada sustantividad, y, más en concreto, la radical originalidad e individualidad de la especie y de la persona humana? Por un lado, parece que el dinamismo queda en la pura indeterminación, como mera fuerza, puro impulso. Por otro lado, sin embargo, Laín lo vincula esencialmente al mundo material, puesto que se expresa sólo en la forma de materia-energía. ¿Participa entonces de los límites de la materia, espacial y temporal? En caso afirmativo, ¿cómo explicar a partir de un dinamismo de esas características la aparición del subsistema psíquico en la hominización, un «subsistema esencialmente distinto» al subsistema orgánico?

Son cuestiones que pueden conducir a trascender el monismo desde dentro de sí mismo. Laín está en lo cierto cuando sostiene que la antropología debe apartarse, por un lado, del dualismo, por las aporías a las que conduce, y, por otro, del materialismo reduccionista. El reto de la filosofía está en lograr el equilibrio adecuado entre ambos extremos, de manera que, sin sustraer al hombre del nicho del cosmos al que pertenece, se justifique de manera adecuada su absoluta originalidad e irreducibilidad a lo no personal.

JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

E. R. MOROS CLARAMUNT, *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga* (Pamplona, EUNSA, 1996) 389 pp., 31 x 14 cm.

Este libro es uno de los resultados del proyecto de investigación «Argumento ontológico y lógica modal», que tiene como investigador principal al profesor A. L. González.

A quien conozca el libro de A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, le resultará fácil ubicar la presente publicación de E. R. Moros Claramunt: el acercamiento y la renovación de los grandes temas de la ontología y la metafísica por parte de la más reciente filosofía analítica.

De acuerdo con la tesis de Llano acerca de la continuidad histórica de la filosofía analítica y de la renovación de las cuestiones metafísicas desde nuevas perspectivas, E. R. Moros se propone analizar el problema ontológico atendiendo a los desarrollos contemporáneos de la filosofía analítica americana.

En este contexto, la obra de A. Plantinga, uno de los filósofos más destacados de esta tradición y actualmente muy estudiado en el ámbito americano, es un buen exponente de la superación de la concepción neopositivista de la filosofía por parte de la mencionada corriente y de la evolución de ésta hacia un pensamiento con pretensiones especulativas y sistemáticas.

El acercamiento de la filosofía analítica a la ontología y a la metafísica es especialmente perceptible en la temática de la modalidad. El presente libro es un estudio sobre la metafísica modal de Plantinga.

Pero el pensamiento de A. Plantinga, que es uno de los creadores de la teología filosófica analítica, posee una matriz decididamente teísta. En este sentido, y a partir de los métodos lógicos de la filosofía angloamericana, Plantinga orienta su obra hacia la teología natural o provisión de argumentos sobre la existencia de Dios.

Entre ellos, ocupa un lugar especial el argumento ontológico. El propósito de Moros es dilucidar algunas cuestiones metafísicas previas al argumento ontológico. El libro se centra en dos especialmente: la noción de modalidad ampliamente lógica y el concepto de esencia.

El autor sitúa el centro de su investigación en *The Nature of Necessity* (1974); pero atiende a numerosos títulos más de la producción de Plantinga, que, tal como se aprecia a lo largo del estudio y en la bibliografía final, posee ya una gran amplitud.

Desde los años sesenta la filosofía angloamericana considera el argumento ontológico sobre todo en sus formulaciones modales, a lo que hay que añadir el gran desarrollo de la lógica modal y de la filosofía de la modalidad a partir de los años cincuenta, momento clave en la formación filosófica de Plantinga.

Por eso, E. R. Moros considera oportuno estudiar el pensamiento de Plantinga en dependencia del concepto de necesidad.

Al concepto de necesidad y su conexión con el argumento ontológico están dedicados dos de los tres capítulos que componen el libro.

El primer capítulo, titulado «La necesidad y el sistema modal», aborda la crítica de Plantinga al concepto neopositivista de necesidad o ecuación de necesidad y analiticidad. Con dicha crítica se asiste a la génesis del pensamiento de Plantinga y paralelamente a la progresiva comprensión de la necesidad *de re* o necesidad metafísica, al margen de la necesidad *de dicto* o necesidad lógica.

De la comprensión de ese nuevo tipo de necesidad depende la comprensión de la necesidad en relación con la existencia de Dios. A su vez, la posibilidad de predicar la necesidad de las cosas y, no meramente, de las proposiciones, está en dependencia de la admisión de propiedades esenciales; pues, según se dice más adelante

(cap. II), «un juicio que exprese modalidad *de re* afirma de algún objeto que tiene alguna propiedad esencialmente» (p. 84). En su esencialismo juegan un papel primordial los nombres propios, ya que, según Plantinga, una de las funciones de los nombres propios es expresar esencias.

Los aspectos principales indicados en el capítulo I (la necesidad *de re* y el esencialismo) son desarrollados detalladamente en los capítulos II y III. Ambos atienden al interés de Plantinga por situar la necesidad *de re* en un sistema metafísico modal completo.

El capítulo II, titulado «El sistema metafísico modal», está dedicado al estudio del concepto de necesidad ampliamente lógica. Aliándose en este punto con Kripke, Plantinga aborda el significado filosófico de la modalidad real en conexión con la lógica, la semántica y la metafísica de los mundos posibles; pues la teoría de los mundos posibles constituye el recurso intuitivo que le permite dar cuenta de la necesidad real. Ello constituye, según declara E. R. Moros, el núcleo de su investigación.

Pero el significado filosófico de la necesidad posee otras facetas. Una de ellas se refiere a la relación de las nociones modales con la existencia y la actualidad. En este sentido, el autor expone la posición de Plantinga, denominada «actualismo» y «actualismo serio». Otra faceta es la referente a la noción de esencia.

El capítulo III y último del libro está dedicado al tema metafísico de la esencia.

De la admisión de la modalidad *de re* se desprende como primer resultado neto el concepto de propiedad esencial. En este tema el pensamiento de Plantinga desborda el ámbito de la tradición analítica, para poder ser comparado con las metafísicas más elaboradas de la historia de la filosofía.

En el esencialismo contemporáneo —y, por tanto, en el esencialismo de Plantinga, que hunde sus raíces en la tradición analítica— las esencias no son interpretadas como las estructuras reales necesarias de las cosas (teoría clásica de la esencia), sino como las predicaciones necesarias, seres abstractos o propiedades de un determinado tipo.

De ahí que este capítulo dedicado a la esencia comience con el estudio del concepto de propiedades, naturalmente en el contexto del sistema de los mundos posibles. Es característico de Plantinga en este punto la concepción de las propiedades como conceptos divinos.

En este contexto la existencia aparece como un predicado o propiedad, aunque se trate de una propiedad especial, de cuya peculiaridad da cuenta el autor. Por ejemplo, la existencia, como propiedad, no puede entrar en la definición de ninguna entidad, sino que está incluida en todo concepto o propiedad (actualismo serio). Según esta posición, la existencia «no es una perfección del ser, sino la condición de posibilidad de cualquier otra perfección» (p. 249). De modo que Plantinga puede ver la tesis de Kant como un respaldo anticipado del actualismo serio. Pero Plantinga distingue entre existir esencialmente y poseer existencia necesaria, distinción importante, pues en ella se hace recaer el distintivo del ser divino.

Al estudio del concepto de propiedades sigue el estudio de las propiedades esenciales. La admisión de propiedades esenciales se relaciona directamente con la rehabilitación de la necesidad *de re* y supone una superación del planteamiento neopositivista, que, al ignorar el concepto de necesidad aplicado a las cosas mismas, identificaba tener una propiedad con tenerla accidentalmente. Por otro lado, la admisión por Plantinga de propiedades esenciales obedece al fundamento teístico de su pensamiento y tiene como marco conceptual el discurso teológico de San Agustín.

En el tratamiento de las propiedades esenciales destacan especialmente la propiedad de la autoidentidad y las propiedades indexicales. Una de las consecuencias de la propiedad de la autoidentidad es permitir el desarrollo de la idea de esencia de un objeto individual, negada por el empirismo inglés. Por su parte, la noción de propiedades indexicales, en las cuales reside la originalidad de la aportación de Plantinga a la semántica y la metafísica de los mundos posibles, tiene como una de sus consecuencias la admisión de proposiciones necesarias *a posteriori*. En relación con el argumento ontológico se destaca la clase de propiedades denominadas universales.

El estudio de la metafísica de la esencia culmina con el tratamiento de la noción de esencias individuales y, en relación con ello, el de la teoría de los nombres propios.

El concepto de esencia individual, que Plantinga expresa mediante la noción tradicional de *hecceidad*, constituye el núcleo de su aportación al esencialismo contemporáneo. Plantinga sostiene la tesis de que las *hecceidades* pueden no estar ejemplificadas, tesis que sólo se torna inteligible a la luz de la matriz marcadamente teísta de su pensamiento.

En efecto, y según explicita E. R. Moros en el último apartado del libro, el paradigma sobre el que está construida la metafísica modal de Plantinga es el conocimiento divino, la omnisciencia divina. Toda su ontología, con el complejo entramado de mundos posibles, propiedades y esencias, presupone la existencia de un perfecto ommisciente. De modo que ahora el argumento para demostrar la existencia de Dios ya no será el argumento ontológico, si no una variante de la quinta vía de santo Tomás.

Quizá ello pueda justificar que, al terminar la lectura del libro, de densísimo contenido, se sienta una cierta decepción en lo que se refiere a las expectativas creadas en torno al argumento ontológico.

Precisamente el autor concluye su trabajo aludiendo a la constante evolución y al carácter abierto y cargado de futuro de la filosofía de Plantinga, pues aunque su obra posee ya una gran amplitud aún es una obra en curso.

En suma, la investigación de Moros Claramunt constituye un buen exponente de la evolución de la filosofía analítica actual hacia compromisos ontológicos y metafísicos. Además representa una contribución importante para el conocimiento de un filósofo, A. Plantinga, cuya obra sólo en una parte mínima ha sido traducida al castellano.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS