

Ágora

Diálogo con Jesús Conill sobre su antropología hermenéutica

A dialogue with Jesus Conill
on his hermeneutic anthropology

Ildefonso Murillo Murillo

Resumen

Desde una hermenéutica crítica, Jesús Conill nos ofrece una alternativa filosófica a los naturalismos y reduccionismos o cientificismos que dominan en el pensamiento antropológico de algunos filósofos y científicos en el momento actual, sobre todo en el ámbito de las neurociencias. El núcleo fundamental de esta alternativa es su concepción de la naturaleza humana y de la persona humana. Este artículo, a la vez que trata de comprender su concepción hermenéutica del hombre, quiere dialogar sobre las posibilidades y los límites de su antropología hermenéutica.

Abstract

Jesus Conill proposes a philosophical alternative to the naturalism, reductionism and scientism currently prevalent in the anthropological thought of some philosophers and scientists, especially in the field of neuroscience. At the center of this alternative lies his conception of human nature and the human person based on a critical hermeneutics. This article aims to understand Conill's hermeneutic conception of man, establishing a dialogue on the limits and possibilities of his hermeneutic anthropology.

Palabras clave: Jesús Conill, hermenéutica, antropología, naturaleza humana, naturalismo.

Keywords: Jesus Conill, hermeneutics, anthropology, human nature, naturalism.

Las publicaciones de Jesús Conill constituyen un buen testimonio de cómo piensa sobre los principales problemas antropológicos que hoy se nos plantean. En este artículo me refiero, sobre todo, al contenido de sus libros *Intimidad corporal y persona humana* (2019) y

El enigma del animal fantástico (1991). Aludo también a *El crepúsculo de la metafísica* (1988), *Ética hermenéutica* (2006) y algún otro escrito. Concibe su filosofía sobre la realidad natural y personal del hombre desde un enfoque hermenéutico de la filosofía (desde su hermenéutica crítica) y la presenta como alternativa a todos los naturalismos que se han dado en el pasado y en el presente.

En los análisis y reflexiones de sus obras encontramos muchos matices que, dada la necesaria brevedad de un artículo, no pueden ser expuestos. Aquí me refiero sólo a los que considero aspectos más básicos de su pensamiento antropológico, expuesto con frecuencia de la mano de otros científicos y filósofos. Y no me detengo a dar mi juicio sobre si su interpretación de Kant, Nietzsche, Ortega, Apel, Habermas, Zubiri, Laín Entralgo y otros filósofos o científicos, a los que investiga, es la correcta o adecuada. Lo que me importa es la concepción que tiene Jesús Conill de las cuestiones tratadas. Pretendo continuar el diálogo que Jesús Conill tuvo la deferencia de entablar conmigo a partir de una breve insinuación crítica que me permitió hacer al final de mi reseña sobre su libro *Ética hermenéutica* (Tecnos, Madrid, 2006)¹. Lo que digo no se apoya en argumentos de autoridad, sino sólo en las reflexiones o consideraciones razonadas que expongo.

El tema del hombre ha sido abordado desde numerosas perspectivas filosóficas y científicas, y todas las propuestas nos dejan más o menos insatisfechos. Esto me sucede también con el enfoque de Jesús Conill. ¿Hay que realizar hoy, necesariamente, una transformación hermenéutica de la filosofía sobre la realidad humana natural y personal? Tras un breve análisis crítico del enfoque hermenéutico de la filosofía, tal como Jesús Conill lo entiende, considero los elementos fundamentales de su antropología hermenéutica y termino con algunas reflexiones de conjunto sobre lo expuesto anteriormente.

1. *El enfoque hermenéutico de la filosofía*

Jesús Conill ha querido tomar en filosofía el camino de la hermenéutica. A su juicio, un enfoque filosófico a la altura de nuestro tiempo tiene que pensar desde una *hermenéutica crítica*, en la que se articulan su lado *experiencial*, que incluye los contenidos religiosos, humanistas, ilustrados, emancipadores y científicos, y su lado *transcendental*, el cual «a través de la reflexión ha sido capaz de descubrir

¹ Cf. *Diálogo Filosófico* 68 (2007), pp. 301-305.

el momento incondicionado de la razón»². Desde ahí juzga a las otras filosofías, construye su ética, su antropología y su metafísica, y critica los naturalismos cientificistas y la tecnologización del hombre. Manifiesta su convicción de que el vigor crítico de la experiencia posibilitaría «la universalizabilidad histórica y práctica, es decir, un auténtico universalismo hermenéutico»³.

No le desanima la crítica demoleadora de las filosofías hermenéuticas protagonizada por Hans Albert, discípulo de Popper, que les atribuye una pérdida o devaluación de la idea de verdad. Dedicada la segunda parte de su libro *El enigma del animal fantástico*⁴ (EAF), titulada «Hermenéutica crítica de la razón experiencial», a refutar esa crítica, cuya principal deficiencia radicaría en la carencia de «una adecuada teoría de la experiencia» (EAF, p. 157). Pues el más radical de los primeros principios sería «el principio experiencia»:

«En vez de centrarnos meramente en una disputa de racionalidades, habrá que descubrir el tipo de experiencia que alimenta y late bajo cada uno de los modelos de racionalidad, para plantear una “disputa de experiencias”, ya que el trasfondo más radical de la racionalidad no es la lógica y la metodología, sino la experiencia. Habrá que pasar del paradigma de la razón (en versión de la conciencia o del lenguaje) al paradigma de la creatividad e insondable –enigmática– profundidad de la experiencia» (EAF, p. 159).

Parte de la experiencia vital, a la que distingue de la experiencia objetiva de las ciencias naturales. Notamos aquí la presencia de la *Lebenswelt* –*mundo de la vida*– de Husserl y la *vida* de Ortega y Gasset, y la *precomprensión* de Gadamer, que requieren un tipo de razón que no se ha de confundir con la razón científica. Aquí entiendo siempre la palabra «ciencia» o «científico» en el sentido de las ciencias empíricas o positivas, ya sean naturales, humanas o técnicas. Piensa que el raciovitalismo histórico de Ortega, en tanto implica otro modo de entender la razón, que no es el naturalista ni el técnico, contribuye «a impulsar un programa humanista y hermenéutico» como camino para superar el naturalismo.

² CONILL, Jesús: «Universalismo ético más allá de las redes del subjetivismo y del neuroesencialismo, en diálogo con Ildefonso Murillo», en HERRERO HERNÁNDEZ, F.J. / CABALLERO BONO, J.L. (coords.): *Las horas de la Filosofía. Homenaje a Ildefonso Murillo*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Diálogo Filosófico, Salamanca, 2013, p. 274. En adelante se citará como UE.

³ *Ibíd.*, pp. 270-271.

⁴ Cf. CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991.

Claro que la hermeneutización de la filosofía parece sumergirnos en una libertad de opciones interpretativas, que no respetarían lo que se nos revela en nuestra experiencia de la realidad y que daría lugar al «conflicto de las interpretaciones», en expresión de Paul Ricoeur. Después de analizar la concepción de la experiencia de Gadamer, Jesús Conill se pregunta: «¿Es cierto, entonces, que todo son interpretaciones?» (EAF, p. 183). Su reflexión, de la mano de Zubiri, le lleva a subsanar el olvido hermenéutico del momento de realidad en nuestra experiencia:

«Tal vez estas expresiones (por ejemplo, no hay hechos, sólo interpretaciones, etc.), tan fascinantes, sean más confusas de lo que parece. Porque, si bien en la experiencia histórica y lingüística encontramos siempre la dimensión interpretativa, habrá que considerar también un momento de presencia o poder de lo real. Este olvido hermenéutico del momento de realidad podría ser subsanado por la noología de Zubiri. En este sentido, la filosofía zubiriana podría contribuir a completar una de las tareas más urgentes: profundizar en la investigación sobre la experiencia» (EAF, p. 183).

A través de Nietzsche, Ortega y Zubiri, cree que ha logrado superar la propensión idealista y subjetivista de la perspectiva hermenéutica.

Pero el lado *trascendental* de la hermenéutica crítica nos remite, de modo más o menos explícito, al trascendentalismo kantiano y a su transformación interpersonal en Apel, con su carácter subjetivista e idealista, que no veo claramente cómo pueda conciliarse con el racionalismo experiencial de Zubiri, de corte fundamentalmente realista. Creo, por esto, que no puede soslayarse la sospecha de que su hermenéutica crítica implica una cierta paradoja.

Habría que atender no sólo a las posibilidades, sino también a los límites del enfoque hermenéutico en filosofía, a la difícil conciliación entre las filosofías de orientación kantiana y el realismo gnoseológico, al conflicto de las interpretaciones (la difícil conciliación de libertad y verdad en las filosofías de orientación hermenéutica). Jesús Conill atiende a todos esos aspectos paradójicos y piensa que ha logrado superarlos en su hermenéutica crítica. ¿Lo ha conseguido verdaderamente? Su «universalismo hermenéutico» me parece un poco artificial.

Me asaltan varias preguntas: ¿es compatible su orientación hermenéutica en filosofía con el realismo gnoseológico? ¿Puede hablarse, verdaderamente, de una transformación hermenéutica de la filosofía

contemporánea? ¿No habría que prestar más atención a los enfoques no hermenéuticos de la filosofía en la orientación de algunos filósofos tomistas contemporáneos o en otras orientaciones? ¿No sería demasiado forzada la adscripción de la filosofía de Zubiri a la hermenéutica filosófica? ¿Cómo se concilia la razón experiencial de Zubiri con la razón trascendental de Kant y Apel?

Perviven, en la filosofía contemporánea, planteamientos realistas que no aceptan, por ejemplo, el criticismo kantiano, y algunas filosofías analíticas difícilmente entrarían dentro de esa transformación hermenéutica. Importantes figuras de la filosofía contemporánea se mueven fuera de la filosofía hermenéutica, si se entiende tal como Jesús Conill la concibe. Este parece no considerar a las otras filosofías más que como interpretaciones. Pero muchas de ellas, lo mismo que las ciencias, no se conciben así. Muchos piensan que conocen la verdad de lo real existente en sus dimensiones fundamentales o en algunas de sus partes o regiones. Quizás, pues, no presta suficiente atención, en su peculiaridad, a otras perspectivas filosóficas que, a sí mismas, no se conciben como interpretaciones, sino como explicaciones o fundamentaciones últimas de lo real existente. Me estoy refiriendo a algunos filósofos tomistas, como, por ejemplo, al amigo de Zubiri y Laín Entralgo, Augusto Andrés Ortega (1904-1983), y a otros filósofos realistas, como Alfred North Whitehead (1861-1947) y Zubiri (1898-1983), y a científicos como Einstein (1879-1955). El pluralismo filosófico actual parece desmentir la transformación hermenéutica de la filosofía.

Por otra parte, el afán crítico no siempre sería filosóficamente beneficioso. Después de las epistemologías modernas y contemporáneas, las críticas del conocimiento y del lenguaje, que han suscitado actitudes filosóficas más o menos escépticas, parece que los muros subjetivos de las estructuras de la subjetividad trascendental, gnoseológica y lingüística, ocultan la verdad o dificultan cualquier tipo de certeza respecto de lo real existente. Y, ante esta situación hipercrítica en corrientes muy influyentes de la filosofía actual, quizás la actitud filosófica más razonable sería la de Zubiri: intentar la superación del subjetivismo moderno (Descartes, Kant y la filosofía trascendental) y del realismo ingenuo de la filosofía clásica (Platón, Aristóteles y sus continuadores). Jesús Conill, sin renunciar a su enfoque hermenéutico de la filosofía, insiste en las ventajas de la «inteligencia sentiente» de Zubiri, al unir lo intelectual con lo sensorial, en el camino hacia la verdad filosófica.

La aparente paradoja que se da en su hermenéutica crítica vamos a ver que está presente, también, en su antropología hermenéutica y debilitaría su superación de los naturalismos. Pero, sin embargo, él está seguro de haberlos superado. Seguridad que no nacería del lado trascendental de su hermenéutica crítica, sino de su aceptación de la razón experiencial de Zubiri en toda su profundidad.

2. *Naturaleza humana y persona humana*

En los doce capítulos que integran su último libro *Intimidad corporal y persona humana*⁵ (ICPH), intenta «repensar el concepto de naturaleza humana y de persona humana», los dos conceptos fundamentales de su antropología hermenéutica. ¿Qué es la naturaleza humana? ¿Qué es la persona humana? Ambas preguntas van estrechamente unidas.

Su nuevo modo de entender la realidad humana a partir de la *intimidad corporal* pretende alcanzar una superación del subjetivismo y del cosismo objetivista de las ciencias naturales, incluidas las neurociencias, y ofrecer una alternativa al idealismo y al objetivismo de la conciencia, y a las nuevas metafísicas científicistas que han proliferado en los últimos tiempos. Nos ofrece su propuesta como una alternativa a la naturalización y tecnificación de la vida humana, atribuyendo un carácter hermenéutico a todos los enunciados antropológicos.

En la nueva situación de auge de las neurociencias y de despliegue extraordinario de las tecnociencias, juzga posible y deseable no prescindir del concepto de «naturaleza humana». Recuerda cómo, en los últimos tiempos, algunos recurren de nuevo a tal concepto, seducidos por un afán metafísico de nuevo cuño, apoyándose en los nuevos descubrimientos del genoma y del neuroma:

«La tradición metafísica occidental ha tendido a considerar estos conceptos “animal racional, animal social” como reales, o bien objetivos. Y paradójicamente esta tendencia es la que mantienen algunas concepciones científicas que han pretendido sustituir el conocimiento objetivo de la realidad que presuntamente ofrecía la filosofía clásica. Esto es lo que todavía puede observarse incluso en algunas de las formulaciones de las actuales neurociencias, que han intentado en ocasiones sustituir lo que consideran una

⁵ Cf. CONILL, Jesús: *Intimidad corporal y persona humana*. Tecnos, Madrid, 2019.

paleofilosofía mediante una nueva “neurofilosofía”, que sería capaz de descubrir y exponer lo que es la naturaleza humana, lo que somos realmente; por ejemplo, cuando se afirma que “somos nuestros genes”, “somos nuestro cerebro”, y expresiones semejantes» (ICPH, p. 126).

¿Es legítimo ese recurso? ¿Es posible llegar por alguna vía metafísica o científica a conceptos que definan objetivamente la naturaleza humana?

Se aparta de este modo de pensar. A su juicio, la transformación hermenéutica de la filosofía contemporánea nos situaría en un nuevo contexto, en el que las aportaciones históricas del pensamiento por sus diversas vías (filosóficas, científicas, religiosas, etc.) habrían de entenderse como interpretaciones. El mismo concepto de «naturaleza» sería interpretativo (ni real, ni objetivo). El paradigma de la objetivación, por tanto, habría de ser sustituido por el de la interpretación. Ya no podríamos aspirar a una objetivación perfecta. Tendríamos que movernos inevitablemente entre interpretaciones, que serían siempre falibles, corregibles y mejorables, ya provengan de la tradición filosófica, de las diversas religiones o de las crecientes innovaciones científicas y técnicas.

Y lo que resultaría de esta nueva situación es que emergería un nuevo concepto de naturaleza humana, al que se accedería hermenéuticamente. La filosofía podría aprender de la ciencia y de la religión para mejor comprender la naturaleza humana, sin caer en cientificismos reduccionistas. También cabría aprovechar los pensamientos de Aristóteles, Kant, Nietzsche, Ortega y Zubiri, entre otros, porque ofrecerían una base adecuada para incorporar y articular los nuevos conocimientos neurocientíficos y las propuestas de intervención tecnocientíficas, sin prescindir de lo que puede aportar el concepto de naturaleza humana, aunque en una nueva perspectiva que denomina «biohermenéutica». Perspectiva que comprende unificadamente lo biológico y su significación múltiple. En este sentido, habla de un regreso hermenéutico a la naturaleza humana.

Nos podemos preguntar hasta qué punto resulta aceptable ese «nuevo concepto de naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica». Ante el aumento de posibilidades de intervenir en la vida humana que nos proporcionan las nuevas tecnologías, en un proceso de búsqueda ilimitada de biomejoramiento, Jesús Conill sugiere que el hecho de que se estén investigando «las reglas de la vida» guarda una innegable relación con la noción de naturaleza; de manera que

la existencia de un orden natural no se reduce a una mera creencia arbitraria.

Lo natural de la realidad humana se desplegaría históricamente. Si queremos describir la realidad auténtica del hombre, no podemos basarnos exclusivamente en los conceptos de las ciencias naturales. Hemos de partir de que es un «quehacer» dentro de ciertas posibilidades, que pueden recibirse o inventarse. Reacciona contra todo tipo de naturalismo en el sentido de un esencialismo inmovilista o anti-histórico. La vida personal no tiene una consistencia cerrada, sino abierta. El hombre es un ser histórico, un animal histórico y técnico, un animal fantástico en tanto es capaz de descomponer el universo, de generar, proyectar e inventar ficciones e interpretaciones para vivir (cf. EAF, pp. 208-215). Reflexiona sobre la relación entre naturaleza y cultura, entre naturaleza e historia. No habría una consistencia fija, idéntica e invariable, sino que la realidad humana está en devenir a través de sus correspondientes dinamismos y «en progreso hacia sí misma», como ya indicaron Aristóteles y Ortega.

Se enfrenta con «el complicado asunto de la conexión entre la naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica y la realidad personal, teniendo en cuenta el actual desarrollo de las neurociencias, pero sin ceder a su imperante tendencia naturalizadora» (ICPH, p. 22), convencido de que el aprovechar lo que aportan las ciencias naturales para determinar lo que es la persona humana no conlleva necesariamente negar la realidad de la persona o disolver la moralidad:

«La concepción biohermenéutica de la naturaleza humana y de la razón impura con su capacidad de coautonomía puede sustentarse contando con el concepto de persona, de realidad personal, elaborado por Zubiri, que constituye una importante aportación filosófica en el actual contexto de predominio de las neurociencias, porque su filosofía de la persona está conectada con las ciencias biológicas y especialmente con una concepción del cerebro humano, que es entendido como órgano de hiperformalización y proporciona la base de su nuevo concepto de inteligencia sentiente, más allá de las tradicionales concepciones de la substancia, la conciencia y el sujeto. Esta concepción zubiriana es muy significativa en la actual situación intelectual, caracterizada por el auge de una neurofilosofía (basada en los nuevos datos de las neurociencias), que intenta sustituir los métodos tradicionales de la filosofía por el método de las ciencias naturales. Porque la filosofía de Zubiri, que también está conectada con las ciencias naturales, constituye una fecunda alternativa a la

neurofilosofía científicista y reduccionista, dado que su noología está estrechamente ligada a la neurobiología» (ICPH, pp. 25-26).

Ve, pues, en la filosofía de Zubiri, que está conectada con las ciencias naturales, una fecunda alternativa a la neurofilosofía científicista y reduccionista. La concepción metafísica zubiriana de la realidad personal y moral permitiría superar todos los reduccionismos naturalistas, desde el naturalismo griego hasta los actuales intentos de naturalización reduccionista de la realidad humana.

A veces acontece como si Jesús Conill hubiera descubierto definitivamente las claves para resolver el enigma de la vida humana y esa clave fuese partir de la «intimidad corporal». ¿Quiere esto decir que, de manera concreta o consistente, no somos más que cuerpo o materia? ¿Implica la intimidad corporal reducir el hombre, la persona, exclusivamente, a cuerpo? ¿Desaparecerían las personas al deshacerse los cuerpos? La expresión «intimidad corporal» parece sugerir una reducción de la persona a lo corporal. Pero su contexto zubiriano permite interpretarla en otro sentido. Así como el término «inteligencia sentiente» no significa que la inteligencia se reduzca a la sensibilidad, el término «intimidad corporal» tampoco significa que la intimidad se reduzca a lo corporal. Su personalismo, lo mismo que el de Zubiri, es un personalismo corporal, pero la persona no se reduce al cuerpo. Ahí queda un gran fondo de enigma y misterio.

Por eso, en conexión con la biología actual, con las neurociencias y la tradición filosófica, conforme al ejemplo de Zubiri, juzga posible pensar a la persona y fundar su dignidad personal. Si nos atuviéramos a lo que nos aporta la experiencia corporal de la intimidad lograríamos una alternativa tanto al mentalismo como al computacionismo, estas dos interpretaciones reductoras de la conciencia que no darían cuenta de la realidad de la intimidad. En cambio, la experiencia de la intimidad corporal ofrecería «un firme punto de referencia para seguir pensando la naturaleza humana y la realidad personal» (ICPH, p. 24).

Se daría una plena compatibilidad entre naturaleza humana y persona humana. Recuerda que, según Kant, el hombre es «un ser natural *dotado de razón –vernünftiges Wesen–*», teniendo bien en cuenta que la raíz más profunda de la razón es la libertad como autonomía, que no puede supeditarse a nada que no sea ella misma, a ningún uso instrumental o pragmático, y que le hace «capaz de obligación moral hacia la humanidad en su persona y en la de los demás» (ICPH, p. 144). En la estructura real de la persona, pues, están insertos los componentes naturales y la libertad o autonomía moral.

Se plantea dos interrogantes decisivos: «¿Es posible combinar las éticas de Aristóteles y Kant, las *facticidades* de la experiencia vital e histórica y la *reflexión crítica*? ¿Cómo ejercer la “crítica” sin caer en las dificultades del procedimentalismo ético, y lograr algo así como un “universalismo ético” a partir de la facticidad de la experiencia, de la vida y de la historia?»⁶. Los responde solicitando la ayuda de varios pensadores que incorporan el sentido crítico desde el propio ámbito hermenéutico (Apel y Habermas, Ricoeur, Taylor y Vattimo) y se abre también a la «facticidad de los conocimientos científicos». Su hermenéutica no se cierra sobre sí misma. No se la podría, por tanto, tachar de idealista en el sentido de la razón pura kantiana, pues su ética hermenéutica sería *impura*, vital, histórica, abierta al pensamiento científico.

Sin embargo, aprecia extraordinariamente la aportación de Kant. En la versión moderna de la metafísica de la persona, desplegada especialmente por la moral kantiana, se consolidaría la irreductibilidad de la persona humana a la Naturaleza, a la vez que se superaría el dilema entre la vaciedad trascendentalizadora y los reduccionismos naturalistas. No niega la existencia natural del hombre, pero no somos un trozo de Naturaleza. Por nuestra persona trascenderíamos el cosmos. Aboga por una metafísica no reduccionista.

Más allá de la teoría boeciana de la persona, en la que sobrevive el sustancialismo de Aristóteles, busca un nuevo horizonte para integrar las aportaciones de la tradición bíblica y de la perspectiva metafísica de la moral kantiana, para responder a las exigencias actuales de las ciencias y las tecnologías. Alude al aprovechamiento de las ciencias biológicas que realiza Zubiri en sus investigaciones antropológicas. Lo cual no impide que, sorprendentemente, a veces se incline hacia una integración de la tradición aristotélico-boeciana y de la tradición bíblica y moderna de persona dentro de su antropología hermenéutica:

«En la noción de persona pueden armonizarse de un modo fecundo las exigencias metafísicas tradicionales, aun cuando debidamente transformadas, y las innovadoras aportaciones de la hermeneutización del pensamiento, tanto por la vía gnoseológica como por la vital e histórica» (UE, p. 277).

La maduración del cerebro humano se realizaría mediante una combinación de factores genéticos y culturales en un grupo huma-

⁶ CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 16.

no, en el que se daría siempre la vigencia de valores morales, de modo que el sentido moral formaría parte de la naturaleza humana. Trae aquí la diferencia entre «moral como estructura» y «moral como contenido». La «moral como estructura», el tener sentido moral, sería una capacidad biológica (natural), lo cual no equivaldría a convertir los contenidos morales en producto natural. El sentido moral, que diferencia al hombre respecto de los otros animales, no se debería exclusivamente a factores naturales, sino a un desarrollo intelectual que posibilitaría la innovación de la perspectiva moral humana. Pienso que no hay que «biologizar» la ética, pues todos los indicios apuntarían «hacia una interacción de factores biológicos, sociales y culturales en la génesis del comportamiento moral» (ICPH, p. 22). Insiste en que, bien entendida, la diferencia entre moral como estructura y moral como contenido, al permitir comprender los componentes naturales de la estructura moral de la persona y los contenidos de la vida personal que no cabe explicar a través de la mera naturalización, podría ayudar a superar los intentos de naturalización de la vida humana.

A veces, con la pretensión de responder a los problemas que plantea «el enigma del animal fantástico», acude a lo que llama «experiencia» en un sentido muy amplio (cf. EAF, pp. 160-197). La transformación hermenéutica de la razón podría ampliarse «hacia una versión onto-antropológica de la apertura experiencial de la razón hermenéutica» (EAF, pp. 127-128). Precisamente la filosofía de Apel constituiría una aportación creativa en la línea del «sentido antropológico de la transformación hermenéutica de la razón moral kantiana» (EAF, pp. 128).

En su expresión «intimidad corporal» creo que late el viejo problema de la alternativa entre dualismo y monismo en la concepción del hombre, que ha estado presente en todas las antropologías filosóficas desde los antiguos griegos. De algún modo sigue estando presente en su antropología el problema tradicional de la relación alma-cuerpo, cosa pensante-cosa extensa, mente-cuerpo, lo mismo que se da en Kant el problema de la relación entre lo físico y lo moral. Creo que la hermeneutización de la antropología no lo resuelve. El hombre es una realidad en la que se manifiesta de una manera especial el enigma o misterio de lo real.

La hermeneutización de la naturaleza humana y de la persona humana parece relativizar todas nuestras afirmaciones sobre el hombre, sumergirnos en un mar de inseguridad o dudas respecto a lo que somos. Relativización o fragilidad epistemológica que no me parece superable por una asunción del trascendentalismo kantiano, trans-

formado hermenéuticamente en Apel y Habermas. Sospecho que le resulta difícil preguntarse por la verdad de los enunciados antropológicos. ¿Podemos afirmar algo seguro sobre la realidad humana?

Hay una corriente de pensamiento que se rebela contra esa hermeneutización de la naturaleza humana y de la persona humana: la antropología tradicional de varios filósofos y teólogos católicos cuya obra merece ser tenida en cuenta. Ni Boecio, ni Tomás de Aquino, ni toda la tradición aristotélica dentro de la tradición cristiana, ven dificultades insuperables en concebir la persona sin salirse de la concepción aristotélica del hombre como «animal racional». El mismo Zubiri vendría a ser una cierta transformación del aristotelismo a la altura del siglo XX.

Me extraña que Jesús Conill establezca una cierta gradualidad entre el naturalismo griego de Aristóteles y los naturalismos cientificistas actuales, cuando ambos tipos de naturalismo se mueven en perspectivas filosóficas tan distintas que, mientras que el naturalismo de Aristóteles es capaz de hacerse compatible con el espiritualismo cristiano, el naturalismo cientificista es totalmente incompatible. La filosofía de Santo Tomás y de otros filósofos de la tradición escolástica ha incluido en la dimensión racional del hombre todo lo que implica la noción cristiana de persona. Y ello no ha equivalido a una reducción de la concepción cristiana a la filosofía griega, sino a un enriquecimiento de la concepción griega de la naturaleza humana.

Difícilmente Platón y Plotino, o San Agustín y los pensadores místicos (Eckhart, Juan de la Cruz, etc.) aceptarían la expresión «intimidad corporal», pues la considerarían paradójica. El *noli foras ire* –no quieras ir fuera– de San Agustín, por ejemplo, invita a no derramarse en el mundo externo de lo corporal. Ellos entenderían intimidad en el sentido de interioridad personal y no la juzgarían posible. Nos encontramos aquí con la disputa entre dualismo y monismo en la concepción del hombre. Juan Luis Ruiz de la Peña (1937-1996), en torno a tres nudos de problemas que se plantean en tres contraposiciones dialécticas (sujeto-objeto, hombre-animal y mente-cerebro), se hace tres preguntas: 1) ¿es el hombre realidad subjetiva, personal, frente al mundo de las cosas, o sólo hay una realidad objetiva omnicomprendiva?; 2) ¿es el hombre una especie zoológica más, o dista cualitativamente de cualquier otro animal; y 3) ¿basta el cerebro para explicar la mente, o lo mental trasciende lo meramente cerebral?⁷.

⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Sal Terrae, Santander, 1983, p. 10.

No sin motivo, después de analizar varias antropologías contemporáneas, se inclina por el dualismo. ¿Es la experiencia radical la que nos constituye como personas o, más bien, en esa experiencia radical (de la autoconciencia y la libertad y la creatividad sin límites) se nos revela la realidad de un sujeto, al que llamamos persona?

La autoconciencia y la libertad van unidas. Y se las ha solido atribuir a una realidad especial a la que se llama alma o espíritu. Desde nuestra experiencia de nosotros mismos parece legítimo establecer un cierto dualismo en nosotros mismos entre lo que sigue las leyes naturales (deterministas) y lo que no las sigue. Jesús Conill parece establecer una excesiva continuidad entre esos dos niveles de realidad (cuerpo y alma en el lenguaje tradicional). No se atreve a hablar de alma.

El autor se plantea el problema de cómo incorporar los conocimientos científicos de la realidad humana, del fenómeno humano, sin caer en el naturalismo. ¿Cómo aprovechar todas las aportaciones de las neurociencias sin caer en el naturalismo? Reconoce que la filosofía de Zubiri abre un horizonte, donde se las podría integrar, sin que se requiera la neta separación que se da en Kant entre la naturaleza, objeto del estudio científico, y la persona, el tema de la moral.

Pero reducir los naturalismos a interpretaciones no me parece el mejor camino para superarlos. Se nos plantea el problema de la verdad en la ciencia. La verdad en los planteamientos hermenéuticos parece relativizada o subjetivizada. Echo de menos un tratamiento más explícito del problema de la verdad. ¿Qué piensa Jesús Conill sobre la verdad? ¿Hasta qué punto se identifica con lo que piensan Hegel y Tugendhat? (cf. EAF, pp. 247-270). ¿Qué relación existe entre verdad y realidad, entre verdad y responsabilidad?

Considero problemáticas algunas de sus afirmaciones. ¿Influye la evolución cultural en la biología cerebral? No lo veo fácilmente admisible. La experiencia nos dice que personas nacidas en ambientes totalmente ajenos a la cultura occidental e, incluso, a cualquier cultura superior, pueden asimilar la cultura occidental sin que evolucione su cerebro. Quizás establece una relación demasiado estrecha entre hominización (biología) y humanización (cultura).

De todos modos, en sus tesis antropológicas Conill se muestra prudente. No piensa que la ciencia o la filosofía hayan determinado ya con seguridad y de un modo suficiente lo que es el hombre. Después de recordar un texto de Heidegger en que este reconoce que, a pesar de que en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso sobre el hombre como en la nuestra, «en ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual», escribe:

«A pesar del enorme caudal de conocimientos científicos a los que hemos tenido acceso, a pesar de las diversas ideas de hombre y de las tradiciones operantes en nuestra cultura, el hombre es problema, enigma, misterio. ¿Quién puede arrogarse la audacia de haber revelado semejante misterio, de haber descubierto total y definitivamente las claves para resolver el enigma de la vida humana?» (EAF, pp. 201-202).

Lo que Jesús Conill nos dice sobre la naturaleza humana y la persona humana en la perspectiva de su hermenéutica crítica suscita en mí algunas dudas. Su antropología hermenéutica implica una cierta relativización de todos nuestros conocimientos del hombre. Mas no todo sería interpretación provisional en el conocimiento del hombre. No estoy seguro de que el mejor camino para responder a las preguntas que nos podemos hacer sobre el hombre sea la filosofía hermenéutica, a no ser que en ella se introduzca la vía del realismo zubiriano, como parece suceder en Jesús Conill, y que cristaliza en la concepción antropológica de lo que llama «intimidad corporal».

Pero, ¿no es demasiado atrevido descalificar toda la filosofía moderna de la subjetividad desde lo que llama «intimidad corporal»? Quizás habría que plantearse el problema de cómo integrar, en el significado de «intimidad corporal», los análisis de la interioridad personal en la tradición filosófica. No atiende suficientemente a la profundidad antropológica de Platón, desde un cierto rechazo del mundo de los cuerpos, y del mismo Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* y en su tratado *Sobre el alma*.

La persona humana, la que conocemos por nuestra experiencia, es naturaleza psico-biológica, capaz de razón y libertad, de historia. No se expresarían con exactitud los que establecen una separación o distinción drástica entre naturaleza y persona, pero tampoco los que establecen un monismo materialista. El monismo neurocientificista no es más que un materialismo aparentemente mejor fundamentado que el de Demócrito y Epicuro o el ilustrado francés La Mettrie (1709-1751), autor de la obra *El hombre máquina*. Todo se reduce a cuerpo o materia. ¿Tienen razón? Dejan preguntas sin responder. Podemos seguir preguntando más allá de los naturalismos materialistas.

Mi manera de enfocar el tema de la relación entre naturaleza y persona lo expuse con una cierta amplitud en un artículo publicado en 1989⁸. No veía oposición entre naturaleza y persona. La persona

⁸ MURILLO, Ildefonso: «El enigma de la naturaleza humana», en *Diálogo Filosófico* 15 (1989), pp. 380-391.

surgiría en el seno de la naturaleza, entendida en sentido amplio. Me atrevía a hacer afirmaciones sobre la realidad humana con pretensión de verdad, a sostener que puede concebirse una noción de naturaleza en la que se integre la noción de persona, sin que ésta pierda su peculiaridad esencial (la razón y la libertad). En este sentido, el hombre no sería más hombre cuanto más se separa de la naturaleza, sino cuanto más actúa conforme a su naturaleza personal. Quienes oponen el concepto de persona al de naturaleza se cuestionan con razón la relevancia moral del concepto de naturaleza; pero juegan con un concepto demasiado limitado de naturaleza.

3. Religación a Dios, ética y esperanza

La palabra «religación» significa la experiencia más profunda del hombre. Al fondo más enigmático de la realidad humana pertenece su religación a una realidad absolutamente absoluta y personal. Que nuestra inteligencia sea sentiente no implica que en nuestra reflexión filosófica no podamos ir más allá del mundo sensible o corpóreo. Nuestro conocimiento comienza por el mundo sensible, pero apunta más allá, hasta el fundamento último de todo. Jesús Conill dedica el último capítulo de su obra ICPH, en su mayor parte, a explicitar la relación del hombre con Dios. Su concepción de la naturaleza humana y de la persona humana no excluye la religación a Dios.

¿Necesitan el hombre y el universo un fundamento último más allá de su facticidad? La experiencia zubiriana y la nietzscheana de lo real apuntan a un fenómeno común que se resuelve de dos modos diferentes: uno teísta y el otro ateo. Esa experiencia, en Zubiri, conduce al problema de Dios y a su resolución positiva, y, por el contrario, en Nietzsche, al ateísmo y al nihilismo: no se necesitaría nada como fundamento de lo real (del hombre y del universo), bastaría su facticidad. Jesús Conill alaba el modo adoptado por Zubiri:

«Es un mérito loable que Zubiri haya emprendido el camino de la experiencia y haya asumido el reto que supone la opción por la factualidad del poder de lo real, una experiencia decisiva en la vida contemporánea. Pero no lo es menos que haya intentado mostrar que la marcha intelectual de la razón experiencial no concluye necesariamente en el nihilismo, sino que, como razón sentiente, se abre a la fundamentalidad desde su estructura libre y coercitivamente impulsada a partir de la primigenia impresión de realidad» (EAF, p. 197).

Y, contra corriente, reflexiona sobre la religación personal a Dios de la realidad humana, con las consecuencias que tal hecho tendría para una mejor comprensión de lo que es el hombre en su dimensión ética o moral. El cuestionamiento de la suficiencia nietzscheana de la facticidad de lo real («del poder de lo real») nos conduciría a la realidad fundamento: a Dios.

Recordemos su noción amplia de experiencia. Nuestra experiencia de la realidad humana nos abre a una realidad enigmática. En nuestra sensación intelectual de las cosas tenemos experiencia intelectual de la dimensión de realidad de las cosas, lo cual linda con lo que hace reales a las cosas, incluidos nosotros (al ser nosotros, las personas humanas, también, cosas reales), a lo que Zubiri se refiere con la expresión «el poder de lo real», por el que se nos abre el camino a la realidad absolutamente absoluta, al Dios religante, aunque no lo reconozcamos o, incluso, lo neguemos, como sucede en los ateos. Lo que hace que sean reales las galaxias, las estrellas, las plantas, los animales no personales y personales es, en último término, la realidad absolutamente absoluta, a la vez inmanente y trascendente a todo lo que existe, y que posee en grado infinito todas las perfecciones que encontramos en todas las cosas que conocemos.

Las ciencias naturales y humanas son descripciones más o menos perfectas de las cosas, sin apertura explícita a su dimensión de realidad. Pero, por supuesto, se da una continuidad entre lo que conocemos científicamente de las cosas y la dimensión absoluta de las cosas, la llamemos de un modo o de otro: poder de lo real, realidad fundamento, Dios... Los grandes filósofos y teólogos de Occidente, los que han pensado desde la dimensión absoluta de las cosas, han captado esto que estoy diciendo: Plotino, Agustín de Hipona, Eckhart, Nicolás de Cusa, Leibniz, Hegel, Zubiri. Es lo que hace afirmar a Leibniz que en cada punto del Universo anida el Infinito.

En nuestra experiencia de la «realidad», insisto, late la posibilidad de intuir intelectualmente el «poder de lo real», que, en último término, nos conduciría a lo que solemos entender por Dios, «la realidad absolutamente absoluta», sobre la que piensa Zubiri en su obra *El hombre y Dios*. El hombre se hace persona religado al «poder de lo real», y en esta religación se encuentra lanzado al fundamento de esta religación: a Dios. Y esto no sería interpretación, como sugeriría la antropología hermenéutica, sino tomar conciencia de nuestra realidad y de la del mundo o universo. Vivimos y pensamos dentro de la realidad absolutamente absoluta, seamos o no conscientes de ello. Por eso, Zubiri se atreve a afirmar que *somos experiencia de Dios*. La

palabra «experiencia» designa la intuición intelectual, ajena a todo logicismo, del fundamento último de lo real.

Sólo el hombre puede realizar ese acceso a la dimensión absoluta de las cosas. Nuestra inteligencia tiene la capacidad de captar la dimensión absoluta de la realidad. No es cierto que sólo en las ciencias positivas haya conocimiento de realidad.

El mundo de la experiencia sensible no debe encerrarnos en el mundo sensible o en el mundo al que se refieren nuestras experiencias psicológicas. Nuestra inteligencia nos permite ir más allá, trascendiendo el mundo sensible. El tránsito a Dios puede realizarse desde cualquier punto del universo y, en modo privilegiado, desde el hombre. En el fondo, Conill junto con Zubiri reconoce que en cada persona y en cada cosa del universo, aun en lo más imperfecto, está presente la huella del Creador. Algo semejante a esto viene a decir San Pablo⁹. El fundamento último de lo creado es Dios. Ya Platón lo intuyó cuando puso al Demiurgo haciendo el universo, incluso las almas de los hombres. Todo resulta más razonable cuando en el fundamento de la complejidad y maravilla que somos nosotros y el Universo, del que formamos parte, ponemos una razón creadora. ¿Qué lo filosóficamente correcto en el momento actual no es hablar de Dios? Lo sé. Pero sin Dios todo queda más oscuro, insuficientemente fundamentado.

Sucede esto con la misma ética, de la que hoy tanto se escribe. Una comprensión suficiente del hombre en su dimensión ética o moral exige remontarse a Dios. En el capítulo que cierra su libro ICPH, dedica varias páginas a reflexionar sobre esta cuestión. Cito unas líneas que pueden servir de resumen de su propio pensamiento, inspirado en Zubiri:

⁹ «La ira de Dios se revela, en efecto, desde el cielo contra toda impiedad y perversión de los hombres, que perversamente retienen cautiva la verdad, porque está manifiesto entre ellos lo que puede conocerse de Dios, ya que Dios se lo manifestó. Desde la creación del mundo, están claramente visibles, a través de sus obras, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, de suerte que ellos no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a Dios ni le mostraron gratitud; antes se extraviaron en sus razonamientos y su insensato corazón quedó en tinieblas. Alardeando ser sabios, cayeron en la necedad, pues cambiaron la gloria del Dios inmortal por la representación de figuras de hombres mortales, de aves, cuadrúpedos y reptiles [...]. Trocaron al Dios verdadero por los dioses falsos y rindieron culto y adoraron cosas creadas en lugar del Creador, el cual es bendito para siempre. Amén» (*Carta a los Romanos* 1, 18-25).

«La conciencia moral presupone la religación. No hay conciencia moral “autónoma” y desligada; por tanto, resuena aquí la famosa frase “si Dios no existe, todo está permitido”, aun cuando no en su sentido literal, sino en unos términos más básicos, conforme a la siguiente reformulación *more* zubiriano: sin religación, no habría voz de la conciencia y, por tanto, el hombre no tendría conciencia moral; o con otras palabras: sin experiencia religiosa (de religación), es decir, “teologal”, no habría experiencia moral. Sin arraigo teologal, por tanto, religante, no habría moralidad, sino desarraigo. Porque la estructura moral real está fundada en la experiencia de religación. Sin religación, sin experiencia teologal, no habría moralidad, ni voz de la conciencia, que en último término remite a la religación personal a la realidad» (ICPH, p. 284).

Se refiere también a la ética de la autenticidad, que hace juego con «el giro subjetivo de la cultura moderna» y no excluiría la ligazón con Dios, pues el ideal de autenticidad de Taylor «tendría que contar con el trasfondo de la realidad, porque no hay autenticidad posible sin realidad, ni fidelidad a sí mismo sin realidad personal» (ICPH 289), y la intelección racional de esa realidad nos podría abrir, como en Zubiri, el horizonte de la realidad de Dios. Sería conciliable Zubiri con Taylor.

Su ética se fundamenta en su concepción hermenéutica del hombre y en su religación a Dios. A la hora de fundamentar la dimensión ética del hombre, se remonta, con Zubiri, hasta su fundamento último en Dios. En Jesús Conill, la moral se funda en la religación a Dios. La voz de la conciencia sería la voz de Dios. En este punto se aparta de Kant. No habría dignidad alguna en el hombre si no se apoya en Dios.

Un prejuicio kantiano y apeliano le impulsan a admitir una subjetividad transcendental, fundamento de una autonomía o libertad que está más allá de la naturaleza, y de una dignidad que está más allá de todo precio. Pero este fundamento subjetivo de la moralidad, que se expresa en el imperativo categórico, sería, en definitiva, la opción por una determinada interpretación de la realidad humana. Nietzsche optará por el superhombre, que no admite el imperativo categórico ni la dignidad de la persona.

En Zubiri, por el contrario, no se necesitaría la dimensión transcendental de la hermenéutica crítica. La razón experiencial nos llevaría a Dios, el fundamento último de la moralidad y de la dignidad de las personas. La ética se fundamenta en Dios, porque estamos religados a Dios.

¿Acontece lo mismo con la esperanza? ¿Qué nos cabe esperar? La religación a Dios, que se manifiesta en la voz de la conciencia, va más allá de lo ético o moral:

«Zubiri resalta de nuevo el aspecto, a mi juicio más radical de su análisis: la no reducción de la voz de la conciencia a un fenómeno moral. La voz de la conciencia no es un fenómeno meramente moral, sino que es “la voz de la realidad que remite a su *fundamento*, y que palpita sonoramente en el fondo de esa realidad que soy yo, de mi realidad absoluta”. “Religados a la realidad última, posibilitante, impelente, su poder nos hace ser absolutos, nos inquieta radicalmente, y nos llama en la voz de la conciencia, por la que todo acto, por modesto que sea, está remitido al fundamento real de ese poder”. En suma, el análisis zubiriano de la voz de la conciencia nos ha situado no sólo ante un fenómeno moral, sino que nos ha conducido a un estrato más profundo de carácter metafísico y noológico, el de la facticidad transcendental y noérgica de la realidad» (ICPH, p. 282).

En un lenguaje zubiriano, que no me detengo a descifrar, se nos viene a decir que sin remontarnos a Dios, tampoco hay esperanza. No habla de inmortalidad de modo explícito. Pone, sin embargo, al hombre en conexión con Dios, la realidad absolutamente absoluta. Es razonable esperar que lo que ha madurado en esta existencia terrena de espiritualidad corporal y de corporalidad impregnada de espíritu perdura. El eje en torno al cual giran las esperanzas perdurables del hombre es Dios.

Si Dios existe, la esperanza es posible, con alma, como se ha pensado, filosóficamente, durante muchos siglos, o sin alma, a partir de nuestro cuerpo, que contendría algún resorte incorruptible desconocido para nosotros en esta vida mortal. La *religación a Dios* hace razonable la *gran esperanza*: la pervivencia de las personas humanas, corporales e históricas, más allá de la muerte. No sabemos cómo.

Entiendo que no es sencillo un planteamiento del tema de la esperanza en la inmortalidad a partir de la «intimidad corporal», de la conexión íntima entre persona y cuerpo, a partir del rechazo del dualismo. No me extraña, por esto, que Jesús Conill no se atreva a tratar filosóficamente, de modo explícito, el tema de la inmortalidad ni siquiera cuando reflexiona sobre la esperanza. Tampoco excluye que podamos ser inmortales, como hacen Epicuro o La Mettrie y los partidarios del naturalismo cientificista.

4. Superación de los naturalismos y reduccionismos

En el momento actual nos acecha el gran peligro de «la naturalización y tecnologización de la vida humana», al que ya he aludido varias veces. Jesús Conill quiere salir al paso de lo que se suele llamar «transhumanismo» y «poshumanismo», cuyo presupuesto sería el avance en nuestra situación histórica de un proyecto de la razón que estaría intentando someter la filosofía a los métodos objetivadores de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas (la biotecnología y la inteligencia artificial), hasta reducir sus contenidos a los de éstas.

Le preocupa la creciente naturalización de la filosofía, que, según él, constituiría una de las vías de su falsificación, no de su superación. Pues los principales problemas tradicionales de la filosofía, incluida la antropología filosófica, lejos de ser resueltos, quedarían más embrollados y peor planteados. La promesa de una solución en un futuro lejano no sería ninguna solución sino un engaño. Y, ciertamente, si esa naturalización fuera la mejor manera de resolver los problemas que plantea la vida humana, no habría nada que objetar. Pero, por esta vía no se comprenden mejor los fenómenos propiamente humanos, ni se ofrecen mejores orientaciones para abordar los acuciantes problemas que se nos presentan a principios del siglo XXI. Insiste en las deficiencias de los cientificismos contemporáneos:

«Tanto la naturalización como la tecnologización contemporáneas son interpretaciones que ofrecen una nueva imagen del hombre e incluso pretenden crear una nueva mente transhumana a partir de un cerebro digital. Pero ante tales propuestas surge una cuestión decisiva: la de saber si en esta nueva visión transhumana y/o poshumana se mantiene el valor de la dignidad de la persona, o bien el proyecto de mejora a través de la tecnología logra sustituir la dignidad humana y situarse más allá de la realidad personal» (ICPH, p. 24).

Rechaza la naturalización y la tecnificación científicas, porque las ciencias no pueden hacer afirmaciones totalizadoras (metafísicas) sobre el mundo y sobre el hombre. En cuanto las hacen, se convierten en filosofías. Por ejemplo, afirmar o rechazar a Dios, el fundamento absoluto de todo, supone moverse en una perspectiva totalizadora. A pesar de que admite que hay que aprovechar lo que aportan las ciencias naturales «para determinar lo que es la persona», ningún naturalismo, por muy moderado que se presente, «es capaz de explicar adecuadamente la constitución de la realidad personal y su valor de

dignidad» (ICPH, p. 26). Las ciencias naturales y las técnicas, si se utilizan como el único camino aceptable de una metafísica, conducen a reduccionismos.

En cada tipo de naturalismo (metafísico o científico) habría que superar el intelectualismo, que consistiría en «proyectar sobre la realidad de los fenómenos humanos conceptos inapropiados a la experiencia más propiamente humana, conceptos que proceden de la metafísica o de la ciencia, o bien de una presunta filosofía científica, a la que se debe calificar más bien de científicista» (ICPH, p. 13). Cada forma de naturalismo pretendería someter la realidad humana a conceptos elaborados para otro orden de lo real. Se comprende fácilmente que tales conceptos resulten parciales y deformadores al aplicarlos a la realidad propiamente humana. Habría que dejar de proyectar sobre los fenómenos humanos conceptos inapropiados, tomados de la metafísica, de la ciencia o de las pseudociencias. Los naturalismos, todos ellos, son interpretaciones peculiares de la experiencia. Destaca los límites de la razón naturalista:

«La razón naturalista es insuficiente para comprender las situaciones humanas y se convierte en razón dramática en la tarea de llegar a ser sí mismo, porque la cuestión primordial no es la del ser, sino la de la vida, qué hacer de sí mismo, de la vida personal, que no tiene una consistencia cerrada, sino abierta. Encadenada a las cosas en su trato cotidiano con ellas, la persona hace su vida con una “efectiva libertad de imaginar” e interpretar. El hombre es libre de interpretar las cosas en que fatalmente está inserto, a partir de sus sensaciones liberadas. Puede danzar encadenado» (ICPH, p. 17).

Se detiene especialmente a reflexionar sobre el naturalismo neurocientíficista. Las neurociencias tratan de biologizar la vida personal. Niega que exista el cerebro moral. Quien se comporta moralmente es la persona, aunque haya que reconocer la importancia del cerebro «en la constitución y en el comportamiento de la persona» (ICPH, p. 20). Pero no menosprecia las aportaciones de las neurociencias. Trata de integrarlas en su concepción de la naturaleza humana y de la persona humana.

Uno podría legítimamente emplear la expresión «neurofilosofía» si quiere reflexionar sobre lo que las neurociencias aportan al conocimiento del hombre. Sería rechazable tal denominación, en cambio, cuando se considera a las neurociencias como la única fuente de conocimiento del hombre. La reducción neurobiologista del hombre

al cerebro no captaría adecuadamente los fenómenos de la vida humana:

«La “química del cerebro” no comprende “la persona que soy”, el “sí mismo” de donde proceden las decisiones. No “somos esclavos de las moléculas”, porque, aunque “nuestra esencia depende de nuestra biología”, “el reduccionismo no lo es todo” y “está condenado a decirnos muy poco acerca de las cuestiones importantes de los humanos”. “El reduccionismo es engañoso” y “conduce a un callejón sin salida” porque no es la mejor manera de describir y comprender a los humanos. Los mismos componentes genéticos o neuronales pueden acabar originando comportamientos destructivos o beneficiosos (por ejemplo, violencia o generosidad heroica), dependiendo del entorno. El reduccionismo no es la perspectiva adecuada para comprender la intimidad humana, dado que una explicación científica del cerebro (su física y química) no dice nada propiamente significativo de la intimidad vital [...]. Lo decisivo –y difícil de resolver– es comprender la experiencia de la intimidad, que emerge en y desde la realidad humana entendida como un “sistema sociobiológico» (ICPH, p. 91).

Algunos neurofilósofos intentan sustituir los métodos tradicionales de la filosofía por el método de las ciencias naturales, de modo que su neurofilosofía se convierte en un determinado tipo de filosofía positivista sobre el hombre.

Las neurociencias, por su metodología, se mueven en el ámbito de las ciencias empíricas o positivas; no pueden establecer, por tanto, afirmaciones totalizadoras sobre los seres vivos y sobre el hombre. Por muy avanzadas que estén, no van más allá de la descripción de este mundo sensible y corpóreo. Hay preguntas a las que las ciencias empíricas no pueden responder. Con las neuronas relacionamos los contenidos de nuestros pensamientos, que van más allá de los cuerpos (los contenidos científicos, filosóficos y religiosos), sobre los que nos podemos preguntar si son verdaderos o falsos o simplemente inventados o fantásticos. El método filosófico (la razón filosófica) nos autoriza hacernos preguntas que trascienden lo que describen las ciencias positivas y en continuidad, muchas veces, con lo que éstas nos descubren.

La naturalización de la realidad humana no es el mejor medio para comprender adecuadamente la evolución cultural. Ésta no se basa exclusivamente en procesos naturales, sino que ha de contar con otros factores, aunque su concepción no naturalista de la cultura

no aparezca del todo clara en algunos textos (cf. ICPH, pp. 20-21). Noto en el autor un esfuerzo constante por superar el naturalismo neurocientificista, andando por el borde o por el filo de la navaja. ¿Hasta qué punto puede hablarse de libertad y de persona desde el nivel cognoscitivo de las neurociencias?

Crítica la concepción del ser humano que subyace al desarrollo tecnológico, a cuyos imperativos estamos sometidos en la sociedad actual, como si nos llevara inevitablemente a un transhumanismo o poshumanismo, a una superación del humanismo. No ignora que algunos siguen considerando, conforme a la imagen del ordenador, que somos un «material computacional», una «red electroquímica denominada sistema nervioso», una «maquinaria», olvidando que el cerebro, en su interacción con el medio, genera vida íntima o interior de modo consciente o inconsciente. Juzga imprescindible «reconocer un orden teleológico, que, si no proviene por completo de la naturaleza y tiene que determinarse mediante la razón, tampoco lo puede proporcionar la tecnología, es decir, no es atribución de la omnimoda razón técnica e instrumental, sino de una razón ética, vital e histórica» (ICPH, p. 18).

¿Qué suponen las neurociencias y la inteligencia artificial para la fundamentación última de la vida humana? ¿Una profundización o un reduccionismo superficial? Nos podemos hacer preguntas que van más allá de las neurociencias y de la inteligencia artificial, es decir, más allá de los transhumanismos y posthumanismos, que algunos promueven hoy como el definitivo avance que despeja los interrogantes que plantea el futuro. Frente a todo tipo de reduccionismo, Jesús Conill intenta captar la realidad del hombre en todas sus dimensiones o aspectos. Nos previene contra el uso acrítico de las ciencias y de las tecnologías.

La ilustración científica, con frecuencia, cuando sus protagonistas hacen afirmaciones que van más allá de lo que permite estrictamente el método científico, desorienta más que orienta respecto a los problemas fundamentales. No toda Ilustración ilumina. Muchos a los que se ha llamado o se llama «ilustrados», o ellos se lo llaman a sí mismos, no han hecho otra cosa que llenar de niebla los caminos de la verdad. En nombre de una pretendida seguridad crítica no han hecho otra cosa que dificultar el acceso a la verdad o reducir la verdad al ámbito de las ciencias positivas.

¿Ha logrado Jesús Conill ofrecernos una crítica suficiente de los naturalismos desde su concepción hermenéutica del hombre? No explicaría suficientemente el fundamento de los contenidos de la vida personal que no cabe explicar a través de la mera naturalización

científica y tecnológica. Si las actividades propiamente personales no dependen del cerebro (de la «naturaleza»), ¿de qué dependen?

Con los naturalismos cientificistas, rechaza también el naturalismo metafísico de la tradición aristotélica. No le parece lo más adecuado, en el contexto actual de omnímodo naturalismo, proponer ese naturalismo «moderado», con el que «se quiere hacer frente a los intentos de naturalización completa propiciada a partir del enfoque genealógico de Nietzsche, que presuntamente disuelve el ser en la génesis, y a los movimientos transhumanistas y poshumanistas que se sustentan en la creciente disponibilidad tecnológica para mejorar la vida humana» (ICPH, p. 19). Llama «naturalismo moderado» a la reinterpretación de la concepción aristotélica de la naturaleza humana realizada por Alfredo Marcos y Moisés Pérez en su libro *Meditación de la naturaleza humana*¹⁰, según la cual Aristóteles «ofrece una teleología, que determina la racionalidad práctica».

Manifiesta su desacuerdo con ese naturalismo metafísico de corte aristotélico. En el mundo moderno y contemporáneo no sería suficiente el concepto aristotélico de naturaleza humana, cuyo presunto valor normativo le parece «muy problemático». No podrían establecerse como equivalentes las nociones de sustancia y de persona, ni siquiera con las matizaciones que ellos hacen. Los naturalismos metafísicos de la tradición aristotélica no explicarían adecuadamente la constitución de la realidad personal y su valor de dignidad. Habrían dejado de ser aprovechables, en nuestra situación histórica, los escritos de Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Grocio y Leibniz sobre la ley natural. No parece considerar suficientemente el hecho de que el naturalismo aristotélico, o el naturalismo tomista o el vitoriano o el suareciano o el leibniziano, tienen muy poco que ver con el naturalismo cientificista.

Me extraña la denominación de «naturalismo moderado» aplicada a la concepción aristotélica del hombre, sobre todo porque Jesús Conill es un buen conocedor de la metafísica aristotélica y sabe que el naturalismo aristotélico implica una perspectiva radicalmente distinta de los naturalismos y reduccionismos apoyados en las ciencias positivas y en las tecnologías. ¿No cierra, sin motivo suficiente, el horizonte de la filosofía aristotélica, que en Aristóteles permanece abierto y que ni siquiera rechaza el horizonte religioso del mito? Recordemos la carta que escribió a su amigo y albacea testamentario Antípato, poco antes

¹⁰ Cf. MARCOS, Alfredo / PÉREZ MARCOS, Moisés: *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2018.

de su muerte, desde la isla de Eubea, en la que manifiesta que, cuanto más viejo y solo se encuentra, más va amando los mitos. La interpretación aristotélica del fenómeno humano desborda las fronteras del naturalismo cientificista. La inmutabilidad esencialista de la metafísica aristotélica de la realidad humana no impide el dinamismo de las facultades, que permite un progreso del hombre en su vida personal.

En la línea de la concepción aristotélica de la naturaleza humana, con apertura a la concepción filosófica del hombre como creación de Dios, se ha desarrollado una filosofía práctica de la ley natural, tal como aparece en Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Grocio, Leibniz y otros filósofos medievales, modernos y contemporáneos que merecen nuestra atención. Según Francisco Suárez, la ley natural reside en la misma luz de la razón, en su capacidad para discernir entre el bien y el mal¹¹. La crítica de Conill al naturalismo moderado dejaría en el limbo filosófico a estas teorías sobre la ley natural.

¿Ha desplazado la modernidad totalmente las teorías de la ley natural? ¿No puede ya hablarse razonablemente de ley natural? Curiosamente la experiencia hermenéutica, entre otros muchos filósofos de distintas corrientes, albergaría a todos los promotores de la metafísica antropológica de la ley natural. Estos filósofos formarían parte, por tanto, de nuestra experiencia histórica, junto con los teólogos de las religiones y los científicos.

La concepción de «naturaleza humana» y de «persona humana», en Jesús Conill, va estrechamente unida a los conocimientos científicos de la realidad humana. No confundamos a las ciencias, a las neurociencias, que no aportan nada en el sentido de un conocimiento *totalizador* del hombre, con los naturalismos y materialismos que se atreven a hacer afirmaciones totalizadoras sobre el hombre con la pretensión de fundamentarse en las ciencias. Lo cual no sucede ni en el caso de las ciencias naturales, ni en el de las ciencias humanas, ni en el de las ciencias técnicas. Además, en una perspectiva naturalista de ese tipo no tendría ningún fundamento el hablar de dignidad y libertad. Ya un libro de Skinner de 1970, titulado *Más allá de la libertad y la dignidad*, había abierto el camino.

Por otra parte, el racionalismo científico y técnico, concebido como el único camino para conocer y transformar lo real, ha sido nefasto para un humanismo abierto a la trascendencia religiosa: ha potenciado el inmanentismo y el materialismo. El naturalismo biológico de las neurociencias y la promoción de la inteligencia artificial en plan de

¹¹ Cf. SUÁREZ, Francisco: *De legibus* II, cap. V.

sustitución y superación del hombre (transhumanismo y poshumanismo) han desencadenado un vacío de sentido en nuestra cultura.

5. ¿Antropología hermenéutica?

En el siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI se han publicado muchos libros de antropología desde distintas perspectivas filosóficas. Numerosos filósofos hacen de su antropología el centro de su filosofía; creen que de este modo se mueven en una perspectiva moderna, ilustrada y crítica, alejada de las filosofías ingenuas de otras épocas. Jesús Conill conoce y siente en todo su dramatismo la situación actual de las aportaciones científicas y filosóficas sobre el tema del hombre, tan variadas y a veces contradictorias o incompatibles, y se enfrenta valientemente con los problemas que esta situación plantea.

En los apartados anteriores he querido atender a su antropología positiva y negativa: a lo que nos dice sobre la naturaleza humana y la persona humana, hasta su fundamentación en Dios, y a su crítica de los naturalismos. Piensa que, en nuestro conocimiento del hombre, podemos ir más allá de las ciencias naturales y de las ciencias humanas (psicología, sociología, antropología cultural, etc.), y de las tecnologías. Sale al paso de las filosofías positivistas y científicistas. Su ejercicio de una antropología negativa viene a ser una buena defensa del hombre frente a los reduccionismos. Una voluntad modesta de verdad, transida de preocupaciones prácticas, anima todas sus investigaciones filosóficas.

Notamos, en él, una ampliación considerable de los ámbitos de la experiencia y de la razón. De la mano de Zubiri se atreve a explorar la realidad hasta su fundamento último, atento siempre al avance de las ciencias en su investigación del fenómeno humano. Lo que no acabo de ver es que esa exploración quepa adecuadamente dentro de su hermenéutica crítica. ¿Es posible una metafísica hermenéutica de tipo zubiriano, apoyada en la «impresión de realidad»? ¿Cabe verdaderamente hablar de razón experiencial en sentido hermenéutico?

No conviene reducir la experiencia a interpretación. Lo afirma claramente en su crítica a Gadamer. En la experiencia tocamos realidad. Acepta el realismo de Zubiri. Su aprovechamiento filosófico de Zubiri y de su continuación en Laín Entralgo y Diego Gracia hace que pensemos que adopta su pensamiento, al menos provisionalmente, porque considera que es la concepción filosófica más lúcida en el momento actual. Al aplicar la noología de Zubiri al conocimiento del hombre, anda por el filo de la navaja. ¿Qué corresponde a la ciencia

y qué a la filosofía en el conocimiento de esa realidad psicosomática que es el hombre?

Medita en los problemas filosóficos fundamentales sobre la realidad humana. La metafísica es su preocupación de fondo. Dialoga con los que la niegan. Ha intentado construir una metafísica del hombre, más allá o por encima de las ciencias y en íntima relación con las aportaciones, sobre todo, de las neurociencias. Objetivo que parece hoy iluso. Al principio de su libro *El crepúsculo de la metafísica*, se pregunta:

«¿Se puede hablar hoy, todavía, de metafísica sin ruborizarse? ¿No ha sido desechada por la crítica, por las ciencias, por el desarrollo social, por las nuevas racionalidades teóricas y prácticas, así como por las mismas condiciones de la vida modernizada? ¿No estamos sometidos a una presión –incluso coacción– negativa respecto a la metafísica por *razones culturales*? Pues, desde ningún punto de vista, son tiempos favorables para tal tipo de pensamiento [...]. Asistimos a un cansancio cultural en lo que concierne al interrogarse sobre la realidad. Sociológicamente no interesa ningún planteamiento metafísico. Lo que mueve es el éxito más inmediato posible, la eficacia, el bienestar, el pasarlo bien, la satisfacción inmediata del tener, acaparar, poseer y dominar. Poco importa el ser, la realidad y la verdad [...], los fundamentos de la realidad, del saber, de la vida y del hombre, de su razón y su destino»¹².

Pero esto último es lo que más le importa. Le impulsa la preocupación por las personas humanas.

Me cuesta no caer en la sospecha de que su antropología hermenéutica contiene varias paradojas inevitables. Pretende integrar a Aristóteles, San Agustín, Kant, Nietzsche, Ortega y Gasset, Laín Entralgo, Apel y Zubiri, y las aportaciones de las neurociencias. No entiendo cómo tal objetivo sea alcanzable, cómo conciliar, por ejemplo, el trascendentalismo hermenéutico de Apel con el realismo de Zubiri, la «libertad hermenéutica» (la libertad de las interpretaciones) con la «voluntad de verdad». Su antropología hermenéutica viene a ser un kantismo pasado por Gadamer, Nietzsche, Apel, Ortega y Gasset, y Zubiri. ¿Hasta qué punto resulta posible conciliar el criticismo kantiano con la concepción filosófica de Zubiri?

¹² Cf. CONILL, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Rubí (Barcelona), 1988, pp. 11-12.

El tratamiento del tema de la verdad dentro del enfoque hermenéutico de la filosofía, insisto, no es un asunto fácil. Recordemos la crítica de Hans Albert. Pero ni siquiera se logra sortear este problema en la hermenéutica crítica en sus dos lados: el experiencial y el trascendental. La experiencia nos sumerge en un mundo humano muy variado de ideas y sentimientos, de concepciones científicas, filosóficas y religiosas. Nuestras pretensiones han de limitarse a promover un acercamiento muy limitado a la verdad. ¿Cómo plantearse el problema de la verdad en la ciencia, la filosofía y la religión? ¿Podemos decir algo verdadero sobre el hombre o nos tenemos que limitar a sugerir hipótesis inconsistentes? ¿Son libres las interpretaciones? ¿Es compatible la verdad con la libertad?

Tanto en filosofía como en ciencia y en religión lo que más nos interesa no es lo que otros, aunque sean Aristóteles, Kant o Zubiri, han dicho sobre un tema, sino la verdad filosófica, la científica y la religiosa. Lo más preocupante en la situación actual de nuestra cultura es el desinterés o la actitud agnóstica respecto a la verdad. Ha pasado al primer plano lo agradable, lo útil y lo práctico. Jesús Conill no se detiene, en las publicaciones que conozco, salvo en unas páginas de EAF (pp. 248-266), a reflexionar sobre la cuestión de la verdad, como si el enfoque hermenéutico de su filosofía se lo dificultara.

Esto no quiere decir que menosprecie la investigación de la verdad científica y filosófica. Su constante alusión a Zubiri me impulsa a sospechar que su filosofía viene a ser, en gran parte, una variación actualizada de Aristóteles en el siglo XXI. A nadie, por consiguiente, sorprenda, mi extrañeza ante su intento hermeneutizador de la filosofía de Zubiri. En el fondo, sería un aristotélico zubiriano. El trascendentalismo kantiano y apeliano no habría logrado destruir el presupuesto de su realismo aristotélico o racionalismo realista de Zubiri. La voluntad de verdad de Zubiri impulsa también su tarea filosófica.

Recibido el 13 de febrero de 2020

Aprobado el 6 de marzo de 2020

Ildefonso Murillo Murillo
Universidad Pontificia de Salamanca
imurillomu@upsa.es