Naturalismo

Mariano Asla
Modo de citar:
Asla, Mariano. 2017. "Naturalismo". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=https://dia.austral.edu.ar/Naturalismo

Según el Diccionario de la Real Academia Española (2014), el término “Naturalismo” (de ahora en más: “N”) tiene tres acepciones. En el ámbito de la pintura y la escultura designa una tendencia, encarnada por artistas de diversas épocas, que persigue la fidelidad en la representación de lo real. En literatura, alude a una corriente estética que, bajo el influjo de las ciencias, exagera el realismo y evita toda idealización, concluyendo en un retrato sombrío y bastante determinista de la condición humana —quizás, el escritor francés Émile Zola (1840-1902) sea aquí el autor más representativo—. Para la filosofía, finalmente, el N es una posición teórica que considera la naturaleza como el último y único referente de la realidad, como una instancia autónoma carente de fundamentos trascendentes o sobrenaturales.

De acuerdo con esta primera aproximación, el N se presenta como una noción filosófica amplia pero en cierto sentido difusa, cuyo requisito mínimo parece estar constituido por la prescindencia explicativa (cuando no el rechazo explícito) de cualquier instancia que trascienda lo espacio-temporal (Stroud 2004). Dentro de este término paraguas se dan, de hecho, tesis que corresponden a tres niveles distintos y que no siempre se diferencian adecuadamente. En el más básico, el N prescinde de lo propiamente sobrenatural, es decir, de Dios y de toda intervención divina, así como también de los espíritus puros, ya sean ángeles o demonios, y de cualquier entidad o evento paranormal. En un nivel intermedio, el N equipara lo espiritual con lo sobrenatural, desconociendo de ese modo la espiritualidad del alma humana y asumiendo que el cerebro es causa necesaria y suficiente de todo fenómeno mental (Vollmer 2008, 34-38). Finalmente, en sus formas más robustas y hoy menos frecuentes, el N postula que la clausura en la dimensión espacio-temporal es absoluta y adopta un tono inequívocamente reduccionista. De este modo, no habría nada que no pueda ser ontológicamente reducido al ámbito de la naturaleza y estudiado según el método de las ciencias, ni siquiera en campos que intuitivamente se presentan muy alejados de lo meramente empírico como son los de la lógica, la matemática o la moral. Esta forma de pensamiento reductivo fue especialmente fuerte durante el período inicial del auge de las neurociencias (Churchland 1981 y 1988; Dennett 1991).

A partir de este último punto, es posible introducir una de las características más salientes del N contemporáneo y es que entiende a la filosofía en estrecha relación con el saber científico. Según la expresión, que se ha hecho habitual, entre la filosofía y las ciencias debe darse una relación “de continuidad”.

Tomado en este sentido fundamental, puede decirse que el N ha sido desde mediados del siglo XX y hasta nuestros días el marco teórico preponderante para la filosofía, sobre todo en el ámbito de influencia anglosajón y entre aquellos que adscriben a la tendencia analítica. Sin embargo, que el N se presente muchas veces como la nueva “ortodoxia reinante” (Clark 2016, 2) no significa que cada una de sus tesis alcance el mismo grado de adhesión entre los filósofos (Chalmers y Bourget 2014, 450-500), dando lugar a una interesante variedad de matices. En este mismo sentido, David Papineau, uno de los principales estudiosos del N, sugiere que ni siquiera entre los que se jactan de ser naturalistas existe un acuerdo básico en torno a sus postulados y compromisos ontológicos o metodológicos fundamentales (Papineau 2015).

Si bien para el N está claro que la realidad se reduce a la naturaleza y que si la filosofía pretende decir algo significativo sobre ésta no puede dar la espalda a las ciencias, no resulta tan claro, por el contrario, cuáles son los límites exactos de la noción de naturaleza ni el modo específico en que la mencionada relación de continuidad entre la filosofía y las ciencias debe entenderse. Esta ambigüedad se expresa en una polisemia de la que conviene estar advertidos. Sólo a modo ilustrativo, mencionaré a Owen Flanagan que en su análisis del N postula quince sentidos —a veces bastante divergentes— en los que este término suele tomarse (Flanagan 2006, 430-431) y a Thomas Sukopp

que asegura haber encontrado al menos treinta significados distintos para este mismo término (Sukopp 2008, 78). Naturalismo se dice, pues, de muchas maneras.

Si a esta ambigüedad se suma que siempre tiene algo de ilusorio la pretensión de ofrecer una síntesis de un debate que está vivo, la tarea de definir el N comienza a parecerse al intento de elaborar un mapa de un territorio en expansión. Mi exposición será, por fuerza, irremediablemente provisional y no exhaustiva. Me contentaré con ofrecer un panorama básico del N, resaltando en la presentación de sus tesis aquellos aspectos que siguen siendo hoy materia viva para la discusión filosófica.

1 El naturalismo como opción filosófica en sentido pleno: alcance y antecedentes ↑

Aunque es cierto que el N puede entenderse como una mera actitud teórica de confianza primordial en la ciencia (Gasser y Stefan 2008, 159) o como un programa de investigación (Rea 2008, 109), esos aspectos por sí solos hacen al N como método. Una opción restrictiva pero perfectamente válida para el estudio de la realidad. A modo de ejemplo, resulta inobjetable poner entre paréntesis la cuestión de Dios Creador cuando se estudia física o el problema del alma al estudiar fisiología. El naturalista, a partir de las restricciones metodológicas autoimpuestas, no podría afirmar pero tampoco negar nada en esos campos particulares (Cerezo 2014, 55). Sin embargo, en los hechos, los límites epistemológicos rara vez mantienen tanta nitidez. Por otra parte, Hilary Kornblith señala con acierto que la actitud de confianza y predilección por las ciencias propia del N requiere una serie de postulados tanto metodológicos como ontológicos, y el hecho de que algunos autores hagan más énfasis en unos aspectos que en otros, no debe ocultar que son en última instancia como “dos caras de una misma moneda” (Kornblith 2016, 148).

De este modo, cuando se toma al N en un sentido profundo, queda claro que no se trata sólo de un método sino de una opción filosófica en sentido pleno. El N se propone como una explicación racional y única de la totalidad de las cosas. Esto implica que, aunque con matices, postula una imagen global del universo, adscribe al hombre un estatuto ontológico particular y tiene implicancias insoslayables en la epistemología, en la ética y en la estética (Vollmer 2008, 28; Rosenberg 2015c). Porque es una posición radical desde la que se entiende todo lo demás, Nancey Murphy se ha referido al N como una verdadera “tradición filosófica” (Murphy 2008, 50), Jaegwon Kim lo compara con una “ideología” (Kim 2003, 83), Luciano Floridi con un “paradigma kuhniano” (Floridi 2017, 2) y John Searle llega a decir que, por el entusiasmo que suscita y en la medida en que es asumido acríticamente, se presenta muchas veces como la “religión de nuestro tiempo”, sobre todo entre los filósofos de la mente y los científicos cognitivos (Searle 2004, 34).

Desde un abordaje histórico, los paralelismos filosóficos más antiguos del N se remontan al materialismo clásico. Así, si se atiende a la prescindencia explicativa de lo sobrenatural y a la metodología fuertemente vinculada con lo empírico, se pueden encontrar interesantes convergencias con la filosofía de los presocráticos, particularmente con Tales de Mileto (Hobuss 2015). También podría vincularse con el materialismo de filósofos modernos como Thomas Hobbes y el Baron d’Holbach (Goetz y Taliaferro 2008, 5). Pero en todos los casos, y más si se añaden a la consideración otros ejemplos como el materialismo dialéctico de Karl Marx, habría que revisar especialmente las diferencias que se manifiestan en la visión teleológica de la historia (Vollmer 2007, 28) y en la primacía epistemológica de la filosofía que el N contemporáneo rechaza explícitamente.

Como antecedentes modernos del N propiamente dicho, se cita habitualmente el pensamiento de Friedrich Nietszche, en especial su *Genealogía de la Moral* ([1887] 1972), y la filosofía empirista de David Hume (Sturgeon 2001; Mounce 2002). En ambos autores —por todo lo demás bien diversos—, es posible encontrar cuatro puntos en común con el N, a saber: su espíritu contrario a la metafísica clásica, la renuncia al apriorismo de los racionalistas, la intención de focalizarse en la naturaleza humana como clave de explicación de todo lo demás y la apertura de la filosofía a la consideración de lo empírico. Respecto de David Hume, Brian Leiter señala que la filosofía del autor escocés describe con claridad una de las aristas del programa naturalista actual, ya que:

“(…) construyó una teoría “especulativa” de la naturaleza humana —modelada según el paradigma científico más influyente de su época (la mecánica newtoniana)— para explicar varios fenómenos humanos como la moralidad”

(Leiter 2015, 4).

En un sentido análogo, también Charles Darwin (1809-1882) es un antecedente relevante, ya que se propuso abordar, según el método de las ciencias naturales, una cuestión como la moral, que, según él mismo admitía, anteriormente había estado reservada exclusivamente a las perspectivas sapienciales de la filosofía y la teología (Darwin [1871] 1980, 304-ss.). En el tratamiento breve pero concienzudo que hace del origen del sentido moral humano, Darwin anticipa con sorprendente precisión algunas tesis como la relación de continuidad entre la moral humana y el instinto social de los animales y la primacía de la emoción por encima de la razón práctica, que son características de muchos programas actuales de naturalización de la ética (Boniolo y de Anna 2006). De igual modo, advirtió algunas de las dificultades de estas propuestas teóricas como la subdeterminación moral de las tendencias humanas espontáneas, la insuficiencia del esquema adaptativo para justificar la excelencia de los requerimientos morales más elevados y la tensión entre la tesis de la selección individual y la selección de grupo para dar razón del surgimiento y explicar la permanencia de las conductas virtuosas de los individuos (Uchii 2003). Esas dificultades siguen siendo, aún hoy, un importante escollo para los abordajes naturalistas de la ética.

Finalmente, a caballo entre los siglos XIX y XX, usualmente se reconoce como antecedentes directos del N a los filósofos Alfred North Whitehead (1861-1947) y George Santayana (1863-1952). Tampoco puede desconocerse cierta afinidad evidente con el neopositivismo lógico y, en algún sentido, con el pensamiento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Respecto de este último, Marie McGinn señala que la convergencia se daría: “en el énfasis en la descripción, en la atención a los casos particulares, en llegar a tener una visión clara de nuestro uso de las expresiones y en la sospecha de la abstracción y la idealización” (McGinn 2010, 322). Por su parte, las diferencias más conspicuas se manifiestan en que Wittgenstein, a diferencia de muchos abordajes naturalistas contemporáneos, no reconoce a la psicología ni a la teoría de la evolución ninguna relevancia filosófica particular por encima de otras ciencias o de otras hipótesis de las ciencias naturales (Flanagan 2006, 432), y en que no hubiera considerado posible una explicación de la consciencia en términos subpersonales (Baker 2013, 18). Por último, en cuanto a los primeros filósofos en aceptar el calificativo de N, quizás los más relevantes sean John Dewey (1859-1952), Roy Wood Sellars (1880-1973), Ernst Nagel (1901-1985), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Donald Davidson (1917-2003), Hilary Putnam (1926-2016) y John Searle (1932-).

2 División del naturalismo según su ámbito de aplicación ↑

A los efectos expositivos, es posible dividir al N según el tipo de cuestiones a las que se aplica. De este modo, se distinguen habitualmente los planos ontológico, epistemológico y metodológico. Sin embargo, en la práctica, esta división tiene límites difusos y algunos autores como Papineau prefieren distinguir simplemente el N ontológico del metodológico, englobando este último los aspectos epistemológicos (Papineau 2015). Seguiré ese criterio. Después de todo, como bien afirma la filósofa María Cerezo, las grandes preguntas que el N se pone pueden sintetizarse en dos: si existen realidades fuera de lo espacio-temporal y “si las entidades o aspectos de la naturaleza pueden ser estudiados de una manera distinta a como lo hace la ciencia” (Cerezo 2014, 54).

Finalmente, conviene aclarar que si bien el término N oficia como un paraguas que casi siempre engloba posiciones ateas, materialistas, fisicalistas, reduccionistas y cientificistas, estos términos, aunque emparentados, no resultan intercambiables. Esto se traduce en que no todos los N adhieren a cada una de estas posiciones, presentándose, como se ha dicho, una interesante variedad de matices. John Dewey y Alfred North Withehead son dos buenos ejemplos de autores que se reconocen N sin aceptar los supuestos materialistas ni reduccionistas.

2.1 Naturalismo Ontológico ↑

El N ontológico es evidentemente el que sostiene pretensiones teóricas más fuertes porque se propone como una respuesta al problema de la constitución última de la realidad. Y, si bien hasta ahora se ha dejado en claro que el núcleo del N está dado por la negación de lo sobrenatural, esta aseveración, aunque cierta, es demasiado vaga y

requiere de algunas precisiones.

Así, Roy Wood Sellars, sostenía que era posible distinguir al N del materialismo:

"Concentrémonos ahora sobre las diferencias entre naturalismo y materialismo. Puede ser que encontremos una clave en la distinción entre cosmología y ontología. Yo diría que la ontología es la más especializada de esas dos divisiones de la teoría de la realidad o metafísica. El materialismo es distintivamente una teoría ontológica, una teoría de la materia (*stuff*) de la realidad. Usualmente se toma al materialismo como polo opuesto de cualquier forma de mentalismo. El naturalismo, por otro lado, es una posición cosmológica, cuyo opuesto es el sobrenaturalismo en el sentido más amplio del término. Quiero decir que el N toma a la naturaleza de una manera definida: como idéntica con la realidad, como la totalidad de la realidad y como autosuficiente. Y por naturaleza se entiende el sistema espacio-temporal-causal que es estudiado por la ciencia y en el cual suceden nuestras vidas. Puede que la naturaleza completa de la naturaleza no sea conocida exhaustivamente, pero su ubicación y características generales caen bajo esas categorías. El sobrenaturalismo afirma que la naturaleza es sólo una parte de la realidad" (Sellars 1927, 217).

Aunque la utilización de los términos "cosmológico" y "ontológico" que hace Sellars difiere de la actual, en la que el N ontológico incorpora ambos sentidos, esencialmente su argumento se sostiene. El punto es que el N se define en el plano cosmológico por la negación de cualquier instancia más allá de lo material-espacio-temporal, ya sea de lo estrictamente religioso como de lo metafísico. No hay lugar para el Dios trascendente ni para una divinidad inmanente, pero tampoco para entidades inmateriales al estilo de las ideas platónicas o de los valores intemporales. No hay necesidad ni lugar para esas entidades a las que los naturalistas habitualmente les gusta calificar como extrañas o atemorizantes (*spooky*) (Ritchie 2014, 101). Según esa acepción, N es sinónimo de ateísmo o de agnosticismo consecuentes. De igual modo, el N rechaza cualquier tipo de instancia espiritual en el hombre oponiéndose a los dualismos.

De este postulado de fondo se sigue la tesis de la clausura causal (*causal closure*) de la realidad, es decir, de la "completitud causal de lo físico" (Papineau 2015), por la que todo evento físico real o posible depende necesaria y suficientemente de una causa de ese mismo nivel. Alex Rosenberg explicita claramente la vinculación entre la clausura causal y el reduccionismo epistemológico:

"¿Cómo es realmente el mundo? Es fermiones y bosones y todo lo que puede estar compuesto de ellos, y nada que no pueda estar compuesto de ellos. Todos los hechos sobre los fermiones y bosones determinan o 'fijan' todos los otros hechos de la realidad y lo que existe en este universo o en cualquier otro si, como la física podría terminar demostrando, hay otros. Otra forma de expresar esta determinación por la física (*fact-fixing by physics*) es decir que todos los hechos: químicos, biológicos, psicológicos, sociales o culturales supervienen a los hechos físicos y son, en última instancia, explicados por ellos" (Rosenberg 2015, 1).

Esto implica, en el ámbito de los fenómenos naturales, la dificultad de definir las relaciones interteóricas entre los distintos niveles de explicación de modo que en la reducción epistemológica no se pierda información relevante. Pero aún más complejo resulta esto si se incorpora como objeto de estudio la conducta humana. En este caso, —y aunque existen interesantes interpretaciones compatibilistas en sentido contrario (véase Timpe y Jacobs 2016)— la clausura causal parece mostrar una deriva natural del reduccionismo hacia el determinismo. Así, si se entiende como lo hace el conocimiento ordinario que las razones no son propiamente ni operan como causas físicas, al N robusto le cabrían dos posibilidades: o bien tendría que reducirlas a explicaciones de tipo físico y concebirlas entonces como meros epifenómenos o tendría que eliminarlas de plano (Kim 1989, 32-33). De este modo, se llega, en última instancia, a la antiintuitiva tesis de que "nuestras vidas mentales no tienen que jugar ningún rol explicativo para dar cuenta de los eventos del mundo físico" (Goetz y Taliaferro 2008, 31). En estas posturas extremas, las razones y los motivos tendrían que ser excluidos, extrañamente, de la génesis real de nuestros propios actos.

Pero más allá del costo teórico que implica contradecir intuiciones psicológicas que parecen constitutivas de la consciencia, la clausura causal que postula el N ontológico puede presentar otra inconsistencia. María Cerezo señala, en tal sentido, que cuando John Dupré asocia el N a una posición anti-sobrenaturalista lo hace argumentando que realidades de este último tipo no podrían, desde su estatuto ontológico ajeno a lo espacio-temporal, ejercer una acción causal real en nuestro mundo. En este caso, el problema está en que Dupré rechaza lo sobrenatural sobre la base de una concepción de la causalidad que es propia, precisamente, de lo material y no de lo metafísico (Cerezo 2014, 56).

Luego, si *a priori* se asimila cualquier tipo de causalidad a la causalidad material, la causalidad divina podría resultar imposible o redundante, pero no se trata de una inferencia sino, en realidad, de una argumentación circular. Ya en fuero teológico, en los últimos años, se han desarrollado interesantes líneas interdisciplinares de especulación que intentan compatibilizar la posibilidad de la acción divina (ordinaria y especial) con la imagen científica del mundo que nos propone hoy la física (Stoeger 2009; Silva 2015).

Por último, hay que decir que el N ontológico tiene para el sentido común un atractivo innegable, que hunde su raíz en la patencia con que a la experiencia cotidiana se impone la realidad material. El mundo se nos presenta como algo que está ahí, dado, y sumamente resistente, además, a la manipulación por parte de nuestra inteligencia y de nuestros deseos. Luego, a partir de la tesis, en cierto sentido evidente: "el mundo material existe", el N extrapola otra: "no existe nada fuera del mundo material". Esta última, además de presentar todas las dificultades probatorias de cualquier juicio existencial negativo (Popper 1959), ya no resulta evidente —no es evidente que Dios no exista o que no tengamos un alma espiritual— y tampoco puede ser demostrada por los propios métodos empíricos que el N exige.

2.2 Naturalismo Metodológico ↑

En el plano metodológico-epistemológico, quizás lo más representativo del N es que es una forma de filosofía que renuncia a su antiguo y autoasignado rol de privilegio, erosionando su autonomía metodológica a favor de una visión continuista respecto de las ciencias. En la célebre cita de Quine:

"El naturalismo [supone] el abandono del objetivo de una filosofía primera. Éste considera a la ciencia natural como una investigación de la realidad, falible y corregible, pero que no responde a ningún tribunal supracientífico y que no necesita ninguna justificación más allá de la observación y del método hipotético-deductivo" (Quine 1981, 72).

Esto implica emancipar a las ciencias de la tutela epistemológica de la filosofía que, por esto mismo, es despojada de su clásico rol arbitral. Ya no se le reconocen a esta última prerrogativas privilegiadas sobre el ser ni las causas primeras, como entendía una parte importante del pensamiento antiguo y medieval. De igual modo, tampoco le cabe, como sostenía la tradición kantiana, dejar sentadas las condiciones a priori de todo conocimiento posible.

Éste sería, según Rodríguez Alcázar, un primer sentido del N epistemológico, entendido como un "antifundamentalismo radical". El segundo sentido, derivado del primero, se apoya en la convicción de que el conocimiento es un tipo particular de fenómeno natural, por lo que la epistemología no puede sino estar fuertemente relacionada con las ciencias naturales (1995, 107). En esta línea, nuevamente Quine, sostiene que las formas tradicionales de la epistemología han fracasado conduciendo a discusiones interminables. Por esta causa, se haría necesario dar lugar a una nueva epistemología naturalizada, que encuentra su fundamentación última en la psicología humana. En sus propias palabras:

"Pienso que en este punto puede ser más útil decir que la epistemología todavía continúa, pero con una nueva formulación y un estatuto clarificado. La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural" (Quine 1974, 109).

Se trata de una propuesta radical, en la que la relación de continuidad entre la filosofía y las ciencias se resuelve en forma de subordinación o asimilación. Sin embargo, no constituye, en rigor, una novedad absoluta. Como señala Ulrich Frey, algo análogo ya había ocurrido con la epistemología del siglo XX en relación con las ciencias sociales, cuando se puso el foco en la necesidad de entender que la ciencia no es una entidad abstracta, con una relación aséptica con la verdad, sino el producto emergente de un contexto histórico y social determinado. Con diversos matices, los grandes epistemólogos de este período (Kuhn, Feyereband y Popper) señalaron que no es posible desconocer la relevancia de los factores históricos y sociológicos en la constitución de la ciencia (Frey 2008, 119). En esta línea, incluso podría señalarse un paralelismo entre las posturas más radicales. Así, por ejemplo, no sería difícil encontrar similitudes entre la tesis de Quine de la naturalización de la epistemología y el "programa sociológico fuerte" de David Bloor, que supone una total subordinación de la epistemología a la sociología. Según este autor, representante de la escuela de Edimburgo, cualquier tipo de creencia, falsa como las mitologías o con pretensiones de verdad como las matemáticas, debería poder explicarse en términos sociológicos (Bloor 1976).

Sea como fuere, no todos los N adscriben a posiciones tan reduccionistas. También es posible que esta perspectiva implique un aporte sin constituirse en la única fuente de conocimiento. Resulta interesante señalar, a modo de ejemplo, el surgimiento de lo que actualmente se denomina filosofía experimental (Knobe y Nichols 2013). Esta novedosa y controvertida rama de la filosofía se vale de la metodología empírica (muestreos transculturales, pruebas psicológicas, escaneos cerebrales, etc.) para analizar, desde diversas perspectivas, las intuiciones espontáneas que tienen relevancia filosófica, ya sean metafísicas, de filosofía de la naturaleza o éticas (Alfano y Loeb 2016). Así, por ejemplo se ha estudiado cómo ciertas explicaciones de los sesgos cognitivos humanos, comprobables empíricamente en el laboratorio, pueden servir para dar razón de algunos errores históricos en el ámbito científico (Frey 2008, 123-126). De igual modo, las ciencias cognitivas, la lingüística y la psicología evolucionista han sumado interesantes aportes al estudio empírico de la ética, por ejemplo, con la tesis de la gramática moral universal (Hauser 2006, Mikhail 2011, Asla 2016).

Análogamente, desde hace unos años han surgido líneas de investigación sobre los correlatos neurales de la creación artística y los juicios estéticos (Changeux 1994, Cinzia y Vittorio 2009) junto con interesantes especulaciones sobre su posible origen evolutivo (Dutton 2010). Incluso las creencias religiosas son estudiadas contemporáneamente con similares abordajes dando lugar a un grupo de disciplinas emergentes agrupadas bajo la denominación paraguas de Ciencias Cognitivas de la Religión (Barrett 2017).

En todos estos casos, la lógica detrás de los programas de investigación es que la mente humana es entendida como una capacidad operativa de procesamiento de información y resolución de problemas. Esta capacidad responde a dinamismos emergentes de su estructura cognitivo-neural, que puede ser estudiada empíricamente, y que resultaron forjados por la selección natural a través de la historia evolutiva de la especie. En pocas palabras, estos abordajes apuntan a desentrañar cómo funciona la mente de hecho y a ofrecer una explicación genética de esto. La clave, finalmente, está en que estos abordajes naturalistas mantengan un rol instrumental y complementario sin pretender constituirse como la explicación última de estas realidades. Es claro que, en la medida en que se hacen más fuertes las aspiraciones del reduccionismo, lo propiamente epistémico, normativo, estético o religioso se desdibuja.

De todos modos, hay que decir que el debate en torno a la naturaleza y alcance de las posibilidades del reduccionismo no es una cuestión resuelta dentro del seno del N (Ye 2016). Baste como ejemplo, la reciente e interesante discusión entre Alex Rosenberg (2014 a y b), que como se ha visto sostiene una posición fisicalista fuerte, y Timothy Williamson (2014 a y b) que aboga por una postura más bien moderada. Este tipo de N moderado, que se caracteriza por sus intenciones no reduccionistas, ha recibido distintas denominaciones como: “conciliable” (Stroud 2004), “liberal” (McDowell 2004; De Caro y Macarthur 2010) o “expandido” (Nagel 2012).

Por último, me permito dejar apenas señaladas cuatro debilidades que presenta el N epistemológico.

En primer lugar, el N descansa en el supuesto de que en las ciencias naturales está la clave de bóveda de la realidad, sin hacer suficientemente explícito cuánto de no-natural (artificial) hay en la ciencia misma como vía de acceso a la naturaleza (Floridi 2017). En este punto, se apoyan las críticas constructivistas al N.

En segundo término, no resulta claro cuáles serían las implicancias últimas de una fundamentación naturalista del conocimiento en el debate marco sobre el realismo epistemológico. Así, se ha discutido la vinculación del N con distintos tipos de realismo (Khlentzos 2016) y de confiabilismo (Goldman 1994), pero también se lo ha asociado con posiciones escépticas (Macarthur 2004) y relativistas (Bloor 2007). De algún modo, esta ambivalencia refleja, entre otras cosas, la complejidad de la cuestión del realismo científico (Carman 2017).

En tercer lugar, un problema, señalado por el propio Wilfrid Sellars, es la dificultad de compatibilizar la visión científica del mundo que supone el N con la percepción precientífica de la realidad, a la que llamó “imagen manifiesta” (Sellars [1960] 1962). En este punto, como ya se ha dicho, un tema particularmente complejo es la conciliación de la causalidad, como la presenta la ciencia, con la experiencia psicológica del libre arbitrio. Si esta compatibilización es de hecho posible tampoco es una cuestión resuelta, y aunque existen intentos en esa dirección, suponen una argumentación compleja que termina matizando las posiciones y poniendo en tela de juicio el ideal naturalista de la unidad metodológica (De Caro 2015).

Finalmente, el N manifiesta cierta inconsistencia en su intención de suplantar a la filosofía en la tarea de fundamentar

o justificar el conocimiento. Como bien señala P. M. S Hacker, cuando un N como Quine se enfrenta con los problemas verdaderamente de fondo: “sus respuestas no son ensayos en epistemología naturalizada, es decir, partes de teorías comprobables empíricamente sino, evidentemente, juicios filosóficos tradicionales” (2008, 154; en igual sentido, véase: Sukopp 2008, 87; De Caro y Macarthur 2010, 4. Sobre el carácter autocontradictorio del N, véase: Almeder 1998).

3 Los naturalismos atenuados: en las fronteras del naturalismo ↑

Se trata de posiciones genuinamente naturalistas, a condición de que se tome este término en su sentido menos pretencioso, ya que comparten, simplemente, el rechazo o la prescindencia explicativa de lo sobrenatural. Manifiestan, por eso mismo, una importante cantidad de matices.

En el plano ontológico, se alejan de la visión cerradamente materialista y mecanicista de la naturaleza propia de parte de la modernidad (Cerezo 2014, 51), y presentan una concepción más amplia. De esta forma, la naturaleza albergaría elementos netamente materiales como los cuerpos y las relaciones físicas pero también otros, igualmente reales, cuya materialidad no parece ser lo verdaderamente relevante. Las nociones de “significado” o de “valor”, que analiza Thomas Nagel, son quizás los ejemplos cualitativamente superiores de esas realidades que se despegan y tienen cierta independencia de sus realizaciones materiales concretas (Nagel 2012, 15). De esta expansión ontológica, se sigue en el ámbito epistemológico una ruptura, más o menos explícita y profunda, con el ideal de la unidad metodológica.

En el ámbito de la filosofía de la biología, John Dupré sería un representante de este tipo de N atenuado. Es naturalista, en tanto que sostiene una ontología en la que: “no existen mentes inmateriales, fuerzas vitales o deidades extratemporales” (Dupré 2010, 32). De este modo, su concepción de naturaleza se compone por entero de la clase de elementos que estudia la física y la química. Sin embargo, se opone al reduccionismo del N robusto y acepta que las realidades más complejas como los organismos vivos o las sociedades tienen propiedades emergentes, es decir, propiedades nuevas, que no pueden ser deducidas del conocimiento exhaustivo de las partes que las componen y de sus interacciones. A esta emergencia, que denomina “fuerte”, suma el reconocimiento de la causalidad descendente (*top-down*) que es la que en un sistema complejo el todo ejerce sobre las partes. De igual modo, considera particularmente importante la causalidad con que el entorno afecta el desarrollo del viviente. A partir de estas concesiones, se sigue que no considere posible hacer una reducción completa de las leyes de la biología a las de la física y la química, y no sólo por limitaciones fácticas o técnicas sino esenciales. Puede resultar interesante en este punto, la discusión que sostiene Dupré contra los argumentos reduccionistas de Evelyn Fox Keller (Keller 2010, 19-31; Dupré 2010, 32-48).

En línea con la argumentación antirreduccionista, María Cerezo propone aplicar a los seres vivientes la noción de “organización fuerte”. Esta noción hace explícita en varios puntos, que no puedo desarrollar en este contexto, la particular complejidad con que se dan en los fenómenos biológicos las relaciones entre las partes y el todo (Cerezo 2014, 71-72). De igual manera, sugiere que la integración de múltiples niveles de causalidad, interrelacionada y circular, en procesos que se muestran direccionados, “persistentes y plásticos”, como por ejemplo la embriogénesis, es posible por el carácter específicamente teleológico de la vida. De donde se hace necesario ampliar la concepción de naturaleza, más allá de meras partes e interacciones, y hacer lugar al reconocimiento de fenómenos que cuentan con fines inmanentes. Luego, la teleología (genuina pero no intencional) inherente al fenómeno de la vida sería como el telón de fondo sobre el que adquieren sentido las explicaciones reductivas de la física y la química, que apuntan a desmontar sus mecanismos subyacentes.

Ya fuera del campo exclusivo de la biología, resulta interesante incluir entre estos N atenuados al N liberal. Según Mario De Caro y David Macarthur, este tipo de N, a diferencia del N científico (entienden cientificista), se caracteriza por el reconocimiento de la necesidad del pluralismo metodológico:

“El naturalismo científico interpreta lo natural en términos de la imagen científica del mundo, estrecha o ampliamente concebida; el N liberal o algunas de sus versiones ofrecen, por el contrario, una concepción más expandida de la

naturaleza que hace lugar a entidades no científicas pero, sin embargo, no sobrenaturales" (De Caro y Macarthur 2010, 3-4).

El N científico ortodoxo tendría, según estos autores, dos versiones: la "extrema" o fisicalista y la "estrecha" que admite la física, como el primero, pero también la química y la biología —N "de las ciencias núcleo", lo denominan Georg Gasser y Matthias Stefan (2008, 165)—. Pero, por otro lado, existiría un N no ortodoxo o liberal que trasciende esas restricciones mediante la admisión de esas otras realidades antes mencionadas, que resultan elusivas del método científico. Esas realidades no sólo serían epistémicamente "irreductibles a entidades de las que la ciencia puede dar cuenta" sino también "ontológicamente independientes de éstas" (De Caro y Voltolini 2010, 69-70) y, sin embargo, no pertenecerían al ámbito de lo sobrenatural. Los ejemplos que usualmente se utilizan para referirse a ellas incluyen: conceptos matemáticos, valores morales, relaciones de lógica modal, contextos histórico-sociales o simplemente la intencionalidad y la consciencia misma. Al incorporarse este tipo de realidades, el N se abre a formas de conocimiento que no se acomodan al método experimental como: la introspección, la empatía o la interpretación, que le permitirían incursionar más cómodamente en el ámbito de lo propiamente humano.

Estas posiciones atenuadas tienen el atractivo de pretender saltarse la disyuntiva: reducción o eliminación, a la que el N duro arrastra finalmente a las realidades de la esfera semántica o normativa. Sin embargo, como cualquier opción filosófica tiene sus propios costos teóricos y ha recibido numerosas críticas.

Al N liberal de De Caro y Macarthur, Ram Neta ha opuesto una conocida objeción en forma de dilema. Se trata de una crítica radical porque niega la posibilidad misma de una postura intermedia entre el N y el sobrenaturalismo (Neta 2007, 662). Así, si por liberalidad se entiende la aceptación de realidades epistémicamente irreductibles a la metodología de las ciencias naturales y ontológicamente independientes de su realización material, no se ve por qué conservar el nombre de naturalismo. Por otro lado, si no se las admite, no se diferenciaría en nada del N ortodoxo. El N liberal no sería, pues, una posición filosófica por derecho propio.

De algún modo, parte del atractivo de esta crítica se apoya en la relación, por fuerza inversamente proporcional, entre la extensión y la comprensión de un concepto. Una noción no puede ampliarse indefinidamente si no es a riesgo de perder contenido inteligible y, en cierta forma, de trivializarse. Ulises Moulines ya había opuesto al materialismo una crítica, en algún sentido, parecida:

"Creo que la dificultad radical del materialismo es, en último término, la misma que la de cualquier concepción monolítica del universo que no quiera ser vacuamente verdadera. Si pretendemos que todas las cosas que existen pertenecen a una misma categoría determinada, o sea, si pretendemos que todo x es P, entonces debemos dar cierta caracterización no-vacua del predicado P, a base de condiciones empíricas que sean al menos un poco restrictivas (que no las pueda cumplir cualquier cosa imaginable). Si no se cumple este requisito, afirmar «todo x es P» es no afirmar nada, ya que P puede ser entendido a gusto de cada quien. Ahora bien, no es fácil imaginar que pueda determinarse satisfactoriamente un predicado tal que convenga por igual a todas las cosas que existen. No hay por qué suponer que la realidad satisface nuestros deseos de súper simplificación conceptual. Tal como están las cosas, me parece a priori más sensato suponer lo contrario: que la realidad es heterogénea en vez de homogénea, y que hay de todo en la viña del Señor. No hay por qué suponer que podamos meter todas las cosas en el mismo saco, a menos que se trate de un saco sin fondo, es decir, un pseudosaco" (1977, 34-35).

Finalmente, en palabras de Gasser y Stefan: "Si sólo Dios, los ángeles, las sustancias inmateriales o las criaturas míticas están excluidas de la ontología naturalista, entonces el naturalismo no parece ofrecer ninguna intuición ontológica interesante" (2008, 162).

Ahora bien, lo que sí resulta discutible de la objeción de Neta es que la ampliación de la noción de naturaleza no pueda incluir aspectos metafísicos o, lo que es lo mismo, el supuesto de que es posible colapsar en una misma categoría ontológica lo metafísico y lo sobrenatural. La defensa que realizan De Caro y Voltolini frente a esta crítica pone el foco, precisamente, en señalar las diferencias entre su postura y el "supernaturalismo", abogando por la licitud de una tercera vía entre éste y el N duro (2010, 69-77).

En su opinión, el carácter liberal de su propia posición no implica que se estén traspasando necesariamente los límites del N. Para justificar esta afirmación esgrimen tres razones, a saber: i) que su ontología no implica la aceptación de

fenómenos que contradigan las leyes de la naturaleza —llaman a este punto particular la "declaración constitutiva del N" (2010, 77)—; ii) que las realidades irreductibles que ellos aceptan no violan tampoco la clausura causal del mundo físico. Como se atribuye usualmente a las intervenciones de las entidades sobrenaturales (por ejemplo, los milagros) y iii) que las nuevas formas de conocimiento admitidas, pese a no ser asimilables al método experimental, no contradicen las formas básicas de la racionalidad humana —como sí lo harían, a su juicio, las creencias religiosas—. Finalmente, como ejemplo de esas entidades no sobrenaturales en las que se manifiesta cierta discontinuidad entre el razonamiento filosófico y el método científico mencionan a las propiedades modales o los entes matemáticos.

Por último, si lo que caracteriza al N liberal es su intención de despegarse paulatinamente del reduccionismo materialista, este movimiento alcanza su punto más alto con Thomas Nagel. Quizás el más heterodoxo y, de seguro, el más discutido de los autodenominados naturalistas.

Se trata de un autor que, sin considerar al teísmo como una opción alternativa válida (Nagel 1997 130-143; 2012, 12), ha señalado con crudeza los límites del programa reduccionista e infiere a partir de éstos la necesidad de admitir una noción enriquecida de naturaleza. Puesto que resulta imposible, en pocas líneas, hacer justicia a una de las voces, por lo demás, más influyentes en la filosofía de la mente contemporánea, me contentaré con señalar sólo cuatro de los puntos más relevantes en los que se separa del N ortodoxo. A saber: i) en el reconocimiento de la irreductibilidad de las experiencias subjetivas (perspectiva de la 1ª persona) a una explicación científica (perspectiva de la 3ª persona) (Nagel 1974, 1986); ii) en la admisión de la teleología como una dimensión inherente a la naturaleza y como una explicación preferible al teísmo y al mero azar para dar cuenta de la aparición de la vida y la consciencia en la tierra (Nagel 2012, 91-93); iii) en el postulado de que la racionalidad es constitutiva de la realidad y no un epifenómeno contingente; y iv) en el reconocimiento de verdades objetivas e "independientes de la mente" en los ámbitos de la ciencia, la lógica, las matemáticas y la moral (Nagel 2012, 85-86).

En verdad, resulta discutible adjudicarle todavía el título de naturalista, una vez realizadas estas concesiones. Lo que sí es cierto es que sería un N no materialista. En sus propias palabras:

"La visión de que la inteligibilidad racional está en la raíz del orden natural me convierte, en un sentido amplio, en un idealista —no un idealista subjetivista, porque esta convicción no lleva al juicio de que toda la realidad es en última instancia apariencia— sino un idealista objetivista en la tradición de Platón y quizás también de algunos post-kantianos, como Schelling y Hegel, que usualmente son llamados idealistas absolutos. Sospecho que debe haber algo de este tipo de idealista en cada científico teórico: el mero empirismo no es suficiente" (Nagel 2012, 17).

4 Dificultades y costos teóricos del naturalismo ↑

Aunque contemporáneamente hay una profusa bibliografía sobre las limitaciones del N, conviene recordar que ya Kant había advertido la imposibilidad de pretender uniformar ámbitos de conocimiento heterogéneos como la ciencia, la moral y el arte, e incluso dentro de las ciencias había señalado la inviabilidad de asimilar la biología a la física (Marcos 2010, 181).

Como es imposible, pues, hacer una exposición exhaustiva de todas las limitaciones del N, me concentraré en dos temas núcleo que, desde ángulos diversos, pueden contribuir a formar una imagen general de todo el asunto.

Desde un punto de vista epistemológico y psicológico, presentaré la cuestión de la irreductibilidad de las perspectivas de 1ª y 3ª persona, que introduce, entre otros, el problema de los *qualia* (cfr. Crane y Patterson 2000). En segundo término, atendiendo a la dimensión moral, expondré la denominada "falacia naturalista" que, si bien no es la única crítica al programa de naturalización de la ética, es quizás contemporáneamente la más recurrente.

4.1 Naturalismo y perspectiva de la 1ª persona ↑

En una aproximación inicial, puede decirse que la perspectiva de la primera persona es la que un sujeto tiene sobre

sus propios estados de consciencia, ya sean creencias, deseos, intenciones o meras percepciones sensibles. Habría, en tal sentido, una perspectiva rudimentaria compartida por los animales superiores y otra robusta, propia de los seres humanos (Baker 2013, 170).

Se trata, a nivel psicológico, de la perspectiva básica y fundamental a partir de la cual un ser humano se reconoce como un yo frente al mundo. En tal sentido, se manifiesta como una experiencia que es inmediata, primitiva y epistémicamente privada, en tanto que resulta en sí misma inaccesible al escrutinio externo. Por otra parte, es una instancia mental ineliminable, ya que se encuentra supuesta en cualquier conocimiento. No hay conocimiento que no sea el conocimiento de un sujeto y siempre involucra su particular punto de vista. Pero su forma más explícita se manifiesta, obviamente, en el "autoconocimiento" y la "autoconsciencia", que le permiten a este sujeto entenderse reflexivamente como el propietario de esos puntos de vista y referirse a sí mismo como un sí mismo (Baker 2008, 203 y 2011, 164-165).

Así definidas las cosas, se entiende que esta clase de perspectiva resulta difícilmente conciliable con un marco N duro como el de los eliminativistas. Puesto que éstos consideran al método experimental de las ciencias naturales, que es siempre abstracto, objetivante e intersubjetivo, como la única forma válida de conocimiento. Con esto no pretendo decir, que todos los N rechacen siempre y abiertamente las experiencias humanas de 1ª persona, sino que, al concentrarse en la posibilidad de asimilarlas a la metodología científica, dan lugar a un proceso en el que, por fuerza, se terminan erosionando. Esto tampoco implica que las ciencias no puedan contribuir de un modo importante en el conocimiento de las personas, incluso en su autoconocimiento; por ejemplo, descubriendo los correlatos neurales de sus estados de conciencia. El punto que deseo subrayar es, simplemente, que el contenido mental accesible a la perspectiva de la 1ª persona no puede ser traducido a una explicación científica de 3ª persona sin una pérdida irremediable de información relevante.

En la filosofía de la mente se han ofrecido múltiples y, en ocasiones, curiosos ejemplos que atestiguan el hiato (*gap*) explicativo (Levine 1983) entre estas perspectivas. Desde el célebre artículo "¿Cómo es ser un murciélago?" de Thomas Nagel (1974), a las múltiples versiones del "argumento del conocimiento" (*knowledge argument*) de Frank Jackson (Jackson 1982, 1986; Ludlow et al. 2004), todos estos experimentos mentales apuntan a una misma experiencia incontrovertible y es que no resulta epistémicamente equivalente tener conocimiento de primera persona de una determinada realidad (en estos casos, percibir el espacio por ecolocación o ver los colores) que entender una explicación científica de la fisiología de dichos fenómenos. Así, para el que ha sido criado desde su nacimiento en una habitación en blanco y negro, y en completa ausencia de otros estímulos visuales, el ver los colores por primera vez le agrega un conocimiento nuevo y cualitativamente diverso. No importa cuán completa haya sido en su propio orden la explicación científica. De igual modo, describir de un modo exhaustivo y técnicamente sofisticado el mecanismo de la ecolocación no implica saber cómo "siente" el espacio un murciélago. Habría que ser un murciélago o bien, preguntarle a Batman, —si se permite la humorada—.

Incluso podría decirse, siguiendo a Dan Zahavi, que un sujeto puede referirse a sí mismo tanto desde una perspectiva de la 1ª como de la 3ª persona, y que, ni siquiera en este caso, se confunden. Debido a su claridad, vale la pena transcribir el siguiente párrafo por entero:

"Puedo referirme a un objeto accesible públicamente mediante un nombre propio, un [pronombre] demostrativo o una determinada descripción, y puede ocurrir, ocasionalmente, que yo mismo sea ese objeto. Cuando me refiero a mí mismo de esa forma, esto es, cuando me refiero a mí mismo desde una perspectiva de la 3ª persona, me estoy refiriendo a mí mismo en exactamente la misma forma en la que me puedo referir a otros y en la que otros se pueden referir a mí (…) Pero este tipo de referencia objetivante no es necesaria ni suficiente si uno va a ser consciente de sí mismo de una forma propiamente primo-personal (*first-personal*). Para que yo sepa que estoy percibiendo el amanecer, no es suficiente con saber que Dan Zahavi o un tal Dan de 37 años, etc. está percibiendo el amanecer, puesto que yo podría poseer el conocimiento que me identifica desde una perspectiva de la 3ª persona y, sin embargo, no darme cuenta de que yo soy la persona en cuestión. Puesto que siempre existe un hiato entre entender que una descripción de 3ª persona se aplica a una persona y entender que yo soy esa persona (…) De igual modo, el conocimiento identificatorio de 3ª persona no resulta necesario, ya que yo podría estar en un estado de completa amnesia e ignorar todas aquellas propiedades que me podrían identificar desde una perspectiva de la 3ª persona y, sin embargo, permanecer en posesión de la autoreferencia de 1ª persona, permanecer consciente de que esa

experiencia que está teniendo lugar es mía y de que soy yo el que está atravesando por ella." (Zahavi 2005, 27)

Entre los filósofos que más han profundizado y defendido el carácter irreductible e ineliminable de la perspectiva de la primera persona, se encuentra Lynne Rudder Baker. En su exposición y apología de esta perspectiva contra los intentos eliminativistas del naturalismo robusto, critica abiertamente los argumentos de David Lewis (1983, 133-156; 1999, 291-324), de Daniel Dennett (1991) y de Thomas Metzinger (2000, 2004). Estos autores, con matices en cuanto al tono y algunas diferencias metodológicas importantes, comparten la intención de ofrecer una aproximación reductiva en la que la consciencia —y el *yo* mismo en el caso de Metzinger y Dennett— sean explicados cabalmente apelando a procesos no sólo no conscientes sino, en esencia, no mentales. De este modo, la perspectiva de la primera persona podría ser explicada en términos científicos.

Pese a que Baker comparte con estos autores el rechazo de cualquier ontología dualista, subraya la imposibilidad de una naturalización del ámbito fenomenológico. No resulta consistente, a su juicio, negar que los fenómenos de la consciencia y la perspectiva subjetiva son un dato de la realidad, y que este dato resulta de suyo inaccesible para la perspectiva naturalista e irreductible a cualquier fenómeno de tipo meramente físico.

De este modo, la perspectiva de 1ª persona daría lugar a una ontología de la primera persona que es, en un sentido amplio, la de los fenómenos mentales (Searle 1992, 20). En este tipo de fenómenos, se difumina la diferencia entre ontología y fenomenología, ya que su ser es su aparecer. Así, por ejemplo, el dolor es un fenómeno particularmente difícil de reducir al marco naturalista, con una dificultad que tiene una cara teórica y otra práctica (Geniusas 2013). Desde el punto de vista teórico, por su carácter de evento epistémicamente privado e incorregible, la investigación del dolor se ve forzada a complementar el abordaje propio de la fisiología con los reportes subjetivos del sujeto sufriente (Carel 2011; 2012). Desde el punto de vista práctico y terapéutico, no se puede desconocer sino a riesgo de una menor tasa de éxito, la altísima susceptibilidad de este tipo de patología a la causalidad descendente, es decir, la que lo mental (afectivo-emotivo) ejerce sobre lo físico (Shaw et al. 2013, 885-894).

Finalmente, también merece la pena tener en cuenta que la perspectiva de 1ª persona es la que le hace posible al sujeto tener una identidad diacrónica y biográfica. Cada ser humano desarrolla en el devenir del tiempo y en su relación con otras personas una historia personal, que se atesora parcialmente en la memoria, permitiéndole formar una imagen coherente de sí mismo. Esta identidad, que involucra a lo biológico pero que no se agota en ello, sólo se puede expresar (e imperfectamente) en forma narrativa, por lo que no se acomoda al marco epistemológico del N duro (Baker 2016).

En un sentido análogo, Eleonore Stump señala que el conocimiento profundo de las personas no puede ser reducido a un conocimiento proposicional (*knowledge that*), sino que implica una interacción, en la que uno y otro hacen un esfuerzo empático que implica una perspectiva también irreductible, que sería en este caso la perspectiva de la segunda persona. En su extensión del "argumento del conocimiento" de Jackson, argumenta que un conocimiento científico exhaustivo de tercera persona sobre lo que es una relación personal, como por ejemplo la filiación, resulta cualitativamente diverso a la experiencia del trato con la propia madre o el propio padre. Hay algo nuevo y distinto que la mirada científica no puede captar (Stump 2010, 51-58).

4.2 Naturalismo y moral: la falacia naturalista ↑

Bajo la denominación genérica de falacia naturalista se agrupa una serie de críticas que el filósofo británico George Edward Moore (1873-1958) enarboló contra la filosofía moral de Herbert Spencer y que, todavía hoy, constituyen la primera objeción que se opone a los proyectos de naturalización de la ética (Frankena 1939; Dussell 2001; Curry 2006).

El núcleo de la falacia en la que incurren las éticas naturalistas consiste, a juicio de Moore, en pretender derivar conclusiones de orden moral a partir de premisas no morales, es decir, de premisas meramente biológicas o psicológicas. En otras palabras, se incurriría en una falacia al pretender derivar, como ya había denunciado Hume ([1739] (1958), 469; cfr. Hare 1986, 29), el deber (*ought*) del ser (*is*). La raíz de esta imposibilidad se manifiesta en el plano semántico en que el término "bueno", que es el objeto propio y exclusivo de la investigación ética y de la

experiencia moral, es un término de suyo simple e indefinible. En sus propias palabras: “Si me preguntan qué es lo bueno, mi respuesta es que bueno es bueno, y eso es todo. O si me preguntan cómo se define el bien, mi respuesta es que no se puede definir” (Moore [1903] 1993, 58).

Esta indefinibilidad constitutiva del bien moral no implica, sin embargo, que éste sea algo misterioso, incognoscible o irracional, sino que se refiere, más bien, a que se trata de una realidad primitiva, que no se puede explicar reductivamente, apelando a algo distinto de sí misma. Por lo tanto, se incurre en un error al identificar al bien con alguna propiedad natural, como la salud o el placer, por ejemplo. El bien moral se percibe y comprende inmediatamente como tal, sin que pueda ser deducido de otros conceptos; así como no puede derivarse de otra cosa una cualidad simple y primaria como un color. En su célebre ejemplo: el amarillo es amarillo, irreductible e indeduciblemente amarillo.

De este modo, Moore aboga por una esencial distinción de planos, que separa a lo natural (biológico) de lo moral. De esta inconmensurabilidad entre lo fáctico (espacio-temporal) y lo axiológico, se sigue que una teoría científica, como la evolución, carecería de valor para fundamentar juicios propiamente morales. En sus palabras:

“La supervivencia del más apto no significa, como alguno podría suponer, la supervivencia del mejor adaptado para cumplir un buen propósito, o el mejor adaptado a un buen fin. Finalmente, solo significa la supervivencia del mejor adaptado para sobrevivir. Y el valor de la teoría evolutiva —que es, en efecto, una teoría científica de gran valor— consiste en mostrar cuáles son las causas que producen ciertos efectos biológicos, pero no pretende juzgar si tales efectos son buenos o malos” (Moore [1903] 1993, 99).

Nuevamente en el plano de análisis del lenguaje, Moore introduce el argumento de la pregunta abierta (*open question argument*) para mostrar que el bien no se identifica sin más con lo placentero o lo natural. Este argumento, criticado contemporáneamente, entre otros, por Gilbert Harman, Saul Kripke y Hilary Putnam (cfr. Ball 1988), tiene como punto de partida el hecho de que el término “bueno” no es un sinónimo de los términos “natural” o “placentero”. Por otra parte, éstos no constituyen una explicitación analítica del contenido del primero, como por ejemplo la expresión “no casado” explicita el significado de la palabra “soltero”. A causa de esto, las repreguntas del tipo: ¿es lo natural bueno? o ¿es bueno lo placentero? no carecen de sentido. Si no pierden sentido, entonces, no alcanza con afirmar que algo es placentero o natural, por ejemplo en tanto que biológicamente adaptativo, para asegurar que constituye por eso mismo un bien moral.

La alternativa que ofrece Moore es la de una ética basada en la intuición de bienes intrínsecos y evidentes (como por ejemplo el goce estético o el amor interpersonal). Estos bienes resultarían intuitivamente accesibles, por lo que no requerirían una fundamentación por parte de la razón discursiva, ya sea mediante argumentos metafísicos o científicos. A causa de ello, su forma de entender la moral recibió, algunos años más tarde, los nombres de no-cognitivismo ético o de no-naturalismo ético (Ridge 2014).

En resumen, la falacia naturalista de Moore implica dos tesis de trascendental importancia y un potencial peligro. En primer término, supone el carácter inmediato, simple e irreductible de la experiencia moral y, por ende, del bien moral. Se salva de este modo la fenomenología de esta peculiar dimensión de la vida humana y se asegura también la relativa autonomía de la moral frente a la ciencia. En segundo término, saca a la luz la insuficiencia radical de toda concepción naturalista de la ética a la hora de encontrar una fundamentación objetiva y universal para los juicios prescriptivos.

Hay que conceder, pues, que si se reconoce la autonomía epistémica de la ética se pueden evitar indeseables amalgamas de perspectivas, entre las que el darwinismo social constituye un conspicuo ejemplo. Sin embargo, la valoración final que se haga de la falacia naturalista depende de si se la interpreta dentro del marco empirista o como una crítica al mismo. Si se la considera de la primera forma, ésta denuncia con acierto que no se pueden derivar conclusiones morales de una naturaleza previamente reducida a mera biología. Pero de allí nace, justamente, el riesgo, porque si se aceptan los supuestos empiristas, no existe otra noción válida de naturaleza que la accesible a las ciencias, con lo cual se abre una brecha racionalmente insalvable entre el mundo de los hechos y el ámbito de los valores. Así las cosas, la función de la razón práctica se desdibuja, y se deriva hacia un intuicionismo moral cercano al irracionalismo o se adjudica a la razón un rol meramente calculador, como un juez externo que sopesa las consecuencias previsibles de los actos (Asla 2016, 59-60). Pero también se la puede interpretar como una crítica del

empirismo que pide ampliar la noción de razón y correlativamente la de naturaleza.

Por último, puede ser interesante considerar la opinión de Giovanni Boniolo y Gabrielle de Anna, quienes sugieren que el N puede tener respecto de la ética tres actitudes distintas que derivarían a su vez en tres tipologías distintas. Puede postular que las ciencias constituyen una de las fuentes para explicar el origen del sentido moral, entre otras fuentes no reductibles a ellas (N débil). Puede sostener que le compete contribuir a la explicación sustantiva de la ética pero no a su justificación (N medio). Y puede, finalmente establecerse como la única fuente posible para la explicación y la justificación de la moral (N robusto) (Boniolo y De Anna 2006, 15). Como se ha visto, a medida que el N como posición se robustece, tiene que enfrentar mayores dificultades teóricas.

5 Bibliografía ↑

Alfano, M. y Loeb, D. 2016. "Experimental Moral Philosophy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 edition), editado por Edward. N. Zalta URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/experimental-moral/ (Consultado el 14 de marzo de 2017).

Almeder, R. 1998. *Harmless Naturalism: the limits of Science and the Nature of Philosophy.* Chicago: Open Court.

Asla, M. 2016. *La Gramática Moral Universal: ¿Una aproximación cognitivista a la ley natural?* Pamplona: Eunsa.

Baker, L. R. 2011. "Does Naturalism Rest on a Mistake?" *American Philosophical Quarterly* 48 (2):161-173.

Baker, L. R. 2013. *Naturalism and the first-person perspective*. New York: Oxford University Press.

Baker, L. R. 2016. "Making sense of ourselves: self-narratives and personal identity." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (1):7-15.

Ball, S. 1988. "Reductionism in ethics and science: a contemporary look to G.E. Moore's Open Question Argument." *American Quarterly of Philosophy* 25(3): 197-223.

Barrett, N. 2016. "Ciencia cognitiva de la religion". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL= http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religión

Bloor, D. 1976. *Knowledge and Social Imagery.* New York: Routledge.

Bloor, D. 2007. "Epistemic grace antirelativism as theology in disguise." *Common Knowledge* 13 (2)3: 250-280.

Boniolo, G., y De Anna, G. (Eds.). 2006. *Evolutionary ethics and contemporary biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourget, D., y Chalmers, D. J. 2014. "What do philosophers believe?" *Philosophical Studies* 170 (3):465-500.

Carel, H. 2011. "Phenomenology and its application in medicine." *Theoretical Medicine and Bioethics* 32(1): 33-46.

Carel, H. 2012. "Phenomenology as a resource for patients." *Journal of Medicine and Philosophy*, 37(2): 96-113.

Carman, C. C. 2016. "Realismo científico". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL= http://dia.austral.edu.ar/Realismo_científico

Carmo, J., Papineau, D., De Caro, M., Chagas, M., Brito, A. Macarthur, D. (eds.). 2015. *A Companion to Naturalism*. Pelotas: Disertatio Filosofía.

Cerezo, M. 2014. "Hacia un naturalismo liberal en Filosofía de la Biología". En *La filosofía desde la ciencia,* editado por R. Gutiérrez Lombardo y J. Sanmartín Esplugues, 51-82. C. A. de Méjico: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y

Sociales Vicente Lombardo Toledano.

Changeux, J. P. 1994. “Art and neuroscience.” *Leonardo* 189-201.

Churchland, P. 1981. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.” *Journal of Philosophy* 78: 67–90.

Churchland, P. 1988. *Matter and Consciousness*. Revised Edition. Cambridge MA: MIT Press.

Cinzia, D. y Vittorio, G. 2009. “Neuroaesthetics: a review.” *Current opinion in neurobiology* 19(6): 682-687.

Clark, K. J. (ed.) 2016. *The Blackwell Companion to Naturalism* (Vol. 62). Oxford: John Wiley & Sons.

Crane, T. y Patterson, S. 2000. “The origins of qualia”. En *History of the Mind–Body Problem*, editado por Tim Crane y Sarah Patterson, pp. 169-194. London-New York: Routledge.

Curry, O. 2006. “Who’s afraid of the naturalistic fallacy?” *Evolutionary Psychology* 4: 234-247.

Darwin, Ch. 1980. *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) y *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871). En *Great Books of the Western World*, editado por R. Benton, 23a edición. Chicago: Encyclopaedia Britannica.

De Caro, M. 2015. “Realism, common sense, and science.” *The Monist* 98(2): 197-214.

De Caro, M. y Voltolini, A. 2010. “Is Liberal Naturalism Possible?” En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 69-86. New York: Columbia University Press.

De Caro, M. Macarthur, D. 2010. “Introduction: Science, naturalism, and the problem of normativity”. En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 1-19. New York: Columbia University Press.

Dennett, D. C. 1991. *Consciousness Explained.* Boston: Little, Brown and Co.

Dennett, D. C. 1996. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin Books.

Dewey, J., Hook, S. y Nagel, E. 1945. “Are Naturalists Materialists?” *The Journal of Philosophy* 42(19): 515-530.

Dupré, J. 1993. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Harvard University Press.

Dupré, J. 2004. “The Miracle of Monism”. En *Naturalism in Question*, editado por Mario de Caro y David Macarthur, 36-58. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Dupré, J. 2010. “It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics”. En *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, editado por F. Ayala y R. Arp, 32-48. Oxford: Wiley & Sons.

Dussell, E. 2001. “Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?).” *Diánoia* 46: 65-79.

Dutton, D. 2010. *El instinto del arte. Belleza, placer y evolución humana*. Traducido por C. Front Paz. Barcelona: Paidós.

Flanagan, O. 2006. “Varieties of naturalism”. En *Oxford Handbook of Religion and Science*, editado por Philip Clayton y Zahary Simpson, 430-452. New York: Oxford University Press.

Floridi, L. 2017. “A Plea for Non-naturalism as Constructionism.” *Minds & Machines* 1-17.

Frankena, W. K. 1939. “The naturalistic fallacy”. *Mind* 48(192): 464-477.

Frey, U. 2008. “Naturalized Philosophy of Science: A Cognitive Approach”. En *How Successful is Naturalism*, editado por Georg Gasser y Matthias Stefan, 117-142. Frankfurt: Ontos Verlag.

Gasser, G. y Stefan M. (eds.). 2008. *How Successful is Naturalism?* Frankfurt: Ontos Verlag.

Gasser, G. y Stefan M. 2008. “The Heavy Burden of the Proof for Ontological Naturalism”. En *How Successful is Naturalism*, editado por Georg Gasser y Matthias Stefan, 159-181. Frankfurt: Ontos Verlag.

Geniusas, S. 2013. “On naturalism in pain research: a phenomenological critique.” *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1(1): 1-10.

Goldman, A. 1994. “Naturalistic Epistemology and Reliabilism.” *Midwest Studies in Philosophy* 19(1): 301-320.

Hare, R. 1986. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Hauser, M. 2006. *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Ecco/HarperCollins Publishers.

Hobuss. J. 2015. “Thales of Miletus and the Greek Naturalism João”. En *A Companion to Naturalism,* editado por J. Carmo, D. Papineau, M. De Caro, M. Chagas, A. Brito y D. Macarthur, 130-136. Pelotas: Disertatio Filosofia.

Hume, D. 1958. *A Treatise of Human Nature*, editado por LA Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

Jackson, F. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly* 32: 127–136.

Jackson, F. 1986. “What Mary didn’t know”. *The Journal of Philosophy* 83(5): 291-295.

Keller, E. F. 2010. “It is possible to reduce biological explanations to explanations in chemistry and/or Physics”. En *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, editado por F. Ayala y R. Arp, 19-31. Oxford: Wiley & Sons.

Khlentzos, D. 2016. “Naturalism and the Question of Realism”. En *The Blackwell Companion to Naturalism*, editado por Kelly James Clark, 150-167. Chichester-Malden: Wiley & Blackwell.

Kim, J. 1989. “The Myth of Nonreductive Materialism.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63(3): 31-47.

Kim, J. 2003. “The American Origins of Philosophical Naturalism”. En *Philosophy in America at the Turn of the Century*, editado por Robert Audi. *Journal of Philosophical Research* 28 (Supplement): 83-98.

Kornblith, H. 2016. “Philosophical Naturalism”. En *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology,* editado por Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler y John Hawthorne, 147-158. Oxford: Oxford University Press.

Leiter, B. 2015. *Nietzsche on Morality.* 2a edición. New York: Routledge.

Levine, J. 1983. “Materialism and qualia: the explanatory gap“. *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-361.

Lewis, D. 1983. “Attitudes De Dicto and De Se”. *Philosophical Papers* 1(139): 133-156.

Lewis, D. 1999. “Reduction of Mind”. En *Papers in Metapphysics and Epistemology*, 291-324. New York: Cambridge University Press.

Ludlow, P., Nagasawa, Y., y Stoljar, D. 2004. *There's something about Mary: essays on phenomenal consciousness and Frank Jackson's knowledge argument*. Cambridge MA: MIT Press.

Macarthur, D. 2004. “Naturalism and skepticism”. En *Naturalism in Question,* editado por M. De Caro y D. Macarthur, 106-124. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Marcos, A. 2010. “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasia. Revista de Filosofía* 6(35): 181-208.

McClelland, T. 2016. “Can self-representationalism explain away the apparent irreducibility of consciousness?” *Synthese* 193(6): 1755-1776.

McDowell, J. 2004. “Naturalism in the Philosophy of Mind”. En *Naturalism in Question*, editado por Mario de Caro y David Macarthur, 91-105. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

McGinn, M. 2010. „Wittgenstein and naturalism“. En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 322-350. New York: Columbia University Press.

Metzinger, T. 2004. *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. Cambridge: Mit Press.

Metzinger, T. 2010. *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*. Basic Books.

Mikhail, J. 2011. *Elements of Moral Cognition.* New York: Cambridge University Press.

Moore, G. [1903] 1993. *Principia Ethica: revised edition*, editado por Th. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press.

Moulines, C. U. 1977. “Por qué no soy materialista”. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*: 25-37.

Mounce, H. 2002. *Hume's naturalism.* New York: Routledge.

Murphy, N. 2008. “Naturalism and Theism as Competing Traditions”. En *How Successful is Naturalism?*, editado por Georg Gasser y Matthias Stefan, 49-76. Frankfurt: Ontos Verlag.

Nagel, Th. 1974. “What is it like to be a bat?” *The Philosophical Review* 83(4): 435-450.

Nagel, Th. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Th. 1997. *The Last Word:* New York: Oxford University Press.

Nagel, Th. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.

Neta, R. 2007. “Review of M. De Caro and D. Macarthur, eds., *Naturalism in Question*”. *Philosophical Review* 116(4): 657-663.

Papineau, D. 2009. “The poverty of analysis”. *Aristotelian Society Supplementary* 1(83): 1-30.

Popper, K. 1959. *The Logic of Scientific Discovery.* New York: Basic Books.

Quine, W. V. O. 1974. “Naturalización de la epistemología”. En *La Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*, traducción de M. Garrido y J. Blasco. Madrid: Tecnos.

Quine, W. V. O. 1981. *Theories and things.* Cambridge, MA: The Belknap Press.

Rea, M. C. 2008. “How successful is naturalism”. En *How Successful Is Naturalism?*, editado por Georg Gasser y Matthias Stefan, 105- 115. Frankfurt: Ontos Verlag.

Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Consultado en http://www.rae.es/rae.html

Rhonheimer, M. 2000. *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la Ética Filosófica*. Madrid: Rialp.

Ridge, M. 2014. "Moral Non-Naturalism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), editado por E.

Zalta URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-non-naturalism/.

Ritchie, J. 2014. *Understanding naturalism*. New York: Routledge.

Rodriguez Alcázar, F. J. 1995. "La radicalización del naturalismo". *Revista de Filosofía* 14: 107-134.

Rosenberg, A. 2014a. "Why I am a naturalist". En *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, editado por M. C. Haug, 32-35. Abingdon: Routledge.

Rosenberg, A. 2014b. "Can naturalism save the humanities?" En *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, editado por M. C. Haug, 39-42. Abingdon: Routledge.

Rosenberg, A. 2015. "Disenchanted naturalism". *Kritikos: an international and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image.* Consultado online el 3 de feb 2017 en http://intertheory.org/rosenberg.htm

Rovane, C. 2010. "Why scientific realism may invite relativism". En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 100-120. New York: Columbia University Press.

Searle, J. 2004. *Mind: a Brief Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Sellars, R. 1927. "Why Naturalism and Not Materialism?" *The Philosophical Review*, 36 (3): 216-225

Sellars, W. [1960] 1962. "Philosophy and the scientific image of man". En *Empiricism and the Philosophy of Mind,* 1-40. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Sellars, W. 1963. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Shook, J. 2011. "Varieties of Twentieth Century American Naturalism". *The Pluralist* 6(2): 1-17.

Shaw, W. S., Reme, S. E., Pransky, G., Woiszwillo, M. J., Steenstra, I. A., & Linton, S. J. 2013. "The pain recovery inventory of concerns and expectations: a psychosocial screening instrument to identify intervention needs among patients at elevated risk of back disability". *Journal of occupational and environmental medicine* 55(8): 885-894.

Silva, I. 2015. "Providence, Contingency, and the Perfection of the Universe". *Philosophy, Theology and the Sciences* 2(2): 137-157.

Sklar, L. 2010. "I'd Love to Be a Naturalist—if Only I Knew What Naturalism Was". *Philosophy of Science* 77: 1121-1137.

Stoeger, W. 2009. "Describing God's Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality". En *Philosophy, Science and Divine Action*, editado por F. LeRon Shults, N. Murphy y J. Russell, 111-141. Leiden-Boston: Brill.

Stroud, B. 2004. "The charm of naturalism". En *Naturalism in Question*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 21-35. Cambridge MA: Harvard University Press.

Stump, E. 2010. *Wandering in darkness: Narrative and the problem of suffering.* New York: Oxford University Press.

Sturgeon, N. 2001. "Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise". *Hume Studies* 27(1): 3-84.

Sukopp, Th. 2008. "How Succesful is Naturalism? Talking about Achievements beyond Theism and Scientism". En *How Succesful is Naturalism?*, editado por Georg Gasser y Matthias Stefan, 77-102. Frankfurt: Ontos Verlag.

Timpe, K. y Jacobs, J. 2016. "Free Will and Naturalism: How to be a Libertarian and Naturalist too". En *The Blackwell Companion to Naturalism*, editado por Kelly J. Clark, 319-335. Oxford: John Wiley & Sons.

Uchii, S. 2003. "Darwin: Sobre la evolución de la moralidad". Traducción S. Martinez. *Saga-revista de Estudiantes de Filosofía* 4(8).

Vollmer, Gerhard. 2008. “Can Everything be rationally explained everywhere in the World?”. En *How Successful is Naturalism*, editado por Georg Gassery Matthias Stefan, 24-48. Frankfurt: Ontos Verlag.

Warenski, L. 2009. “Naturalism, fallibilism, and the a priori”. *Philosophical Studies* 142(3): 403-426.

Williamson, T. 2014a. “What is naturalism?” En *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, editado por M. C. Haug, 29–31. Abingdon: Routledge.

Williamson, T. 2014b. “The unclarity of naturalism”. En *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, editado por M. C. Haug, 36–38. Abingdon: Routledge.

Ye, F. 2016. “On Extreme versus Moderate Methodological Naturalism”. *Philosophia* 1-15.

Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge MA: MIT Press.

6 Cómo Citar ↑

Asla, Mariano. 2017. "Naturalismo". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Naturalismo

7 Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

8 Herramientas académicas ↑

Enlaces de interés

https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/

http://www.iep.utm.edu/naturali/