

## **DELIMITACIÓN Y DEFENSA DEL NATURALISMO METODOLÓGICO (EN LA CIENCIA Y EN LA FILOSOFÍA)**

ANTONIO DIÉGUEZ LUCENA

Publicado en:

R. Gutierrez-Lombardo y J. Sanmartín (eds.), *La filosofía desde la ciencia*, México DF: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2014.

### §1. INTRODUCCIÓN

Trato con este trabajo de ofrecer un modesto homenaje a Carlos Castrodeza, quien fue para mí un gran amigo, así como un excelente y añorado interlocutor en cuestiones filosóficas. Creo que un tema apropiado sería el de la clarificación conceptual del naturalismo filosófico, un asunto en cuyo análisis y defensa él fue uno de los más aventajados representantes en el mundo cultural de habla hispana. Si bien, receloso siempre de toda ortodoxia, supo relativizarlo y contemplarlo con desapasionamiento. Carlos, en efecto, solía desconfiar de toda posición filosófica que alcanzaba la preminencia, y el naturalismo la había alcanzado en las últimas décadas, al menos en la tradición de pensamiento que se expresa en lengua inglesa. Quizás por ello, tomando cierta distancia objetiva y mirándose a sí mismo como si lo hiciera desde el exterior, en uno de sus libros póstumos (Castrodeza 2013, p. 43) escribe lo siguiente:

La clave para el naturalismo ortodoxo está en la exclusión del sentido y de la finalidad en el mundo real. Es decir, se trata de potenciar el nihilismo como estrategia de supervivencia de una clase media acomodada y de izquierdas acorde con los tiempos. Del mismo modo que desde el campo creacionista se trata de acoplar el teologismo en la estrategia de supervivencia de una clase media alta y de derechas asimismo acorde con los tiempos.

Para él, como queda de manifiesto en esta cita, tanto el naturalismo como el sobrenaturalismo son estrategias adaptativas, con la misma (escasa) legitimidad racional cada una de ellas. El natura-

lismo sería tan metafísico y tan carente de fundamentación racional como el sobrenaturalismo. Su búsqueda de apoyo en el propio prestigio epistémico de la ciencia sería una estrategia retórica para imponerse sobre su enemigo dialéctico. No debería, pues, el naturalista sentirse superior al sobrenaturalista por contar con una base epistémica sólida de la que este último carecería. Las dos posiciones enfrentadas están en el aire, como quien dice, y en última instancia sólo deberían poner en su haber el modo en que cada una de ellas facilita la vida a ciertos grupos de personas.

Es muy posible que Castrodeza tuviera razón en que no cabe sustentar sobre una base epistemológica privilegiada al naturalismo, y que cualquier justificación que se le dé será siempre considerada como prejuiciosa y cuestionable desde el bando contrario. No obstante, en mi opinión, una vez que se asume que las ciencias han mostrado a lo largo de su historia un éxito sin parangón en la explicación y predicción de los fenómenos que estudian, no es en absoluto improcedente preguntarse si ese éxito tiene algo que ver con sus avances metodológicos y, si se admite que es así, preguntarse entonces si la filosofía podría aprender algo de ello. En este trabajo defenderé que el naturalismo, en su modalidad metodológica, ha sido un elemento central en ese éxito explicativo de la ciencia y que tal hecho ha de tener también implicaciones para la filosofía. Empezaré distinguiendo tres modalidades principales de naturalismo: el ontológico, el epistemológico y el metodológico. Haré una valoración sucinta de cada uno de ellos y dedicaré mayor espacio a la defensa del naturalismo metodológico. Explicaré cuál es su papel en la ciencia y argumentaré que debe considerarse una característica definitoria de la propia ciencia. A continuación aclararé por qué es aconsejable también su adopción en la discusión filosófica.

## §2. LAS VERSIONES DEL NATURALISMO

La tesis central del naturalismo, que encontramos ya formulada en algunos pasajes del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, así como en los textos del pragmatismo americano, y a la que dio un impulso decisivo Quine a finales de los años sesenta del pasado siglo (Quine, 1969), es que no hay una discontinuidad esencial entre la ciencia y la filosofía. Hay más bien una continuidad de

finés y de métodos entre ellas (aunque no una identidad completa). Esto implica que la filosofía no tiene autonomía total con respecto a las ciencias. No hay para ella caminos de acceso privilegiado al conocimiento y sus propuestas deben estar en armonía con los resultados de las ciencias. Esta última exigencia debe ser especialmente asumida en aquellas cuestiones filosóficas que caen más cerca de las preocupaciones científicas, aunque, por supuesto, pueda haber otras partes de la filosofía cuya relación con la ciencia sea más remota y en las que no haya un modo claro o unívoco de conseguir dicha armonización. No obstante, esta tesis ha sido en ocasiones escindida en otras tesis naturalistas que no siempre son compatibles con ella, al menos bajo ciertas interpretaciones extremas. Suele, en efecto, distinguirse dentro del naturalismo contemporáneo varias modalidades, y conviene precisarlas porque incluyen ideas dispares, unas mejor argumentadas que otras.

Probablemente la caracterización que ofrezco a continuación de las variedades del naturalismo no satisfará a algunos, ya que difiere en ciertos aspectos de la habitual; sin embargo, la clasificación que hago sí encaja bastante bien con la visión del asunto que tienen muchos naturalistas (Pennock, 1996). El naturalismo, tal como se entiende en los debates filosóficos recientes, tiene varias modalidades y, como ya he dicho, pueden señalarse tres: el *naturalismo ontológico*, el *naturalismo metodológico*, y el *naturalismo epistemológico* o *cientifista* (y que no debe ser confundido con la epistemología naturalizada).

## 2.1. NATURALISMO EPISTEMOLÓGICO

Empecemos por esta última modalidad, quizás la que cuenta con una menor aceptación entre los filósofos. El *naturalismo epistemológico* podría ser definido como la tesis según la cual la ciencia es la forma más fiable de conocimiento en todos los ámbitos. Los métodos de la ciencia son los que garantizan un conocimiento genuino. Son los métodos que han de emplearse para enfrentar de la forma más racional cualquier problema. En concordancia con ello, para el defensor de este naturalismo es de esperar, y desde luego es deseable, que el progreso de las ciencias hará que los temas que aún permanecen bajo el cobijo de la filosofía o de otras disciplinas humanísticas sean progresivamente traspasados

a la competencia analítica y experimental de los científicos, de modo que finalmente no quede ningún tema relevante que no sea objeto de investigación científica. Así como en el pasado la ciencia le arrebató a la filosofía el estudio de las causas del cambio y del movimiento, del origen de los seres vivos, del funcionamiento de la mente, de los modos de razonamiento, y demás, en el futuro veremos como esto mismo ocurrirá con otros muchos asuntos, hasta que finalmente no quede ningún tema de verdadera importancia que no esté en manos de la ciencia.

Este tipo de naturalismo tiene mucho que discutir. Personalmente creo que debe rechazarse la tesis reduccionista fuerte, defendida por Quine, según la cual la epistemología debe desaparecer integrada en la psicología (o en cualquier otra ciencia). Creo que aunque algunos problemas centrales de la epistemología tradicional puedan encontrar en el futuro una respuesta científica, siempre seguirá teniendo sentido la pregunta por la legitimidad, la selectividad, los presupuestos y la fuerza de esa propia respuesta, lo cual no deja de ser una cuestión epistemológica. En cambio, simpatizo con la idea naturalista moderada de una continuidad ciencia-filosofía (lo que excluye la identidad o la sumisión de la una a la otra, o de la otra a la una), y creo que la ciencia no tiene por qué contar en todos los ámbitos con la última palabra. Dicho de otro modo, hay ámbitos no científicos en los que podemos afirmar con garantías que tenemos conocimiento genuino. La ciencia tiene límites. En primer lugar, porque en cada momento histórico su conocimiento del mundo es parcial y no parece haber ninguna razón de peso para pensar que esto no seguirá ocurriendo en el futuro previsible. Seguirá habiendo temas que, por falta de datos, por insuficiencias metodológicas, por limitaciones técnicas, o por la mera finitud de la mente humana, las distintas ciencias no podrán abarcar. Además, hay asuntos, especialmente asuntos humanos, que no quedarían jamás exhaustivamente entendidos mediante un enfoque científico de los mismos, por mucho que éste avance. Piénsese, por ejemplo, en las cualidades de las experiencias subjetivas (el problema de los *qualia* —si es que admitimos que no es un problema espurio), o en el conocimiento que se obtiene del otro a través de las relaciones personales, o en la experiencia estética, o en la determinación de en qué consiste una vida buena, o en modo de darle sentido a un proyec-

to personal de vida, o en la cuestión de si existe o no el libre albedrío, o en el concepto de causa implicado en la idea de causación mental o empleado en algunas teorías físicas. Estos y otros ejemplos que podrían ponerse son suficientes para mostrar que habrá preguntas filosóficas que no desaparecerán ni encontrarán plena respuesta en las ciencias, tanto más cuanto que las ciencias mismas descansan en presupuestos filosóficos que ellas no tematizan. Finalmente —y esto puede sonar a paradoja— incluso aunque se quisiera dar a la ciencia la última palabra en todos los temas relevantes que han ocupado tradicionalmente a los filósofos, la discusión filosófica no dejaría de ser necesaria en casi todos ellos. No hay más que mirar a lo que hoy sucede en este tipo de discusiones para comprobar que los propios científicos pueden sacar conclusiones muy diferentes acerca de lo que la ciencia puede decir sobre esas cuestiones, y es claro que la evaluación de sus diferentes conclusiones demandaría una reflexión filosófica que no tendrían por qué reclamar sólo para ellos mismos en tanto que científicos.

El naturalismo epistemológico, al que bien podríamos nombrar igualmente como '*cientifismo*', no sólo es una tesis poco defendible, sino que, además, como han repetido sus críticos, tiene un aire autocontradictorio: él mismo es una posición filosófica que, pese a ello, busca deslegitimar de algún modo la fundamentación de toda posición filosófica. Este tipo de naturalismo parece incluir, asimismo, una suposición discutible: la de que las ciencias poseen un método o un conjunto de métodos exclusivos que las caracterizan. La filosofía de la ciencia de las últimas décadas ha venido mostrando la implausibilidad de una tesis semejante. Algunas páginas de Feyerabend deberían bastar para disipar las dudas al respecto. Más que afirmar que la ciencia posee en exclusiva los métodos que garantizan el conocimiento genuino, podríamos decir que cuando descubrimos un método que resulta fiable en la adquisición de conocimientos, ese método encontrará a buen seguro un lugar en alguna ciencia. Y desde luego, lo que resulta claro para la filosofía de la ciencia actual es que no hay un método científico común a todas las ciencias y cuya aplicación convierta en científica y rigurosa cualquier investigación. La situación se parece mucho más a la que describía hace años el filósofo de la ciencia Stephen Toulmin (1992, p. 148):

Al leer la historia de la ciencia desde 1700, podríamos llegar a la conclusión de que [la ciencia] cambió porque los científicos extendieron el *alcance* de sus temas, reapijando continuamente a nuevos fenómenos un "método científico" común. La verdad es más interesante. Cuando los científicos se trasladaron a la geología histórica, la química o la biología sistemática y, más tarde, a la fisiología y la neurología, el electromagnetismo y la relatividad, la evolución y la ecología, no emplearon un repertorio único de "métodos" o formas de explicación. Cuando acometieron cada nuevo campo de estudio, lo primero que tuvieron que averiguar fue *cómo* estudiarlo.

El naturalismo filosófico que aquí defenderemos no tiene por qué asumir, pues, el cientifismo. A la hora de articular un naturalismo razonable sería un error eliminar la filosofía diluyéndola en las ciencias. Basta con renunciar a métodos que reclamen una supuesta autoridad epistémica basada en intuiciones incontrastables, por indirectamente que sea, a través de algún tipo de evidencia empírica.

## 2.2. NATURALISMO ONTOLÓGICO

El *naturalismo ontológico*, por su parte, sostiene que sólo existen entidades, procesos o propiedades naturales, o en forma resumida, que no hay más realidad que la natural. Qué es o no una entidad natural no es algo fácil de determinar, y esto ha generado numerosas discusiones. ¿Son los números entidades naturales? ¿Son las instituciones sociales entidades naturales? ¿Son los procesos mentales o los objetos intencionales procesos o entidades naturales? ¿Es la Quinta Sinfonía de Beethoven una entidad natural? Todos ellos son casos dudosos y sujetos a debate. Habrá quien acepte unos pero no otros. Un naturalista ontológico (que no fuera un eliminativista o un reduccionista radical) podría, en principio, admitir como reales (o "naturales") no sólo el Mundo 1 de Popper (el mundo de los objetos físicos), sino también el Mundo 2 (el de los procesos y estados mentales) y el Mundo 3 (el de las entidades abstractas y los productos culturales), pero consideraría que las entidades de los Mundos 2 y del 3 están condicionadas en su existencia por la existencia de las del Mundo 1. Popper mantuvo que el Mundo 2 y el 3 surgen evolutivamente del Mundo 1, y, en ese sentido, su existencia depende de la existencia del Mundo 1, pero les concedió cierta autonomía en su funcionamiento y,

sobre todo, la capacidad de influencia recíproca. El Mundo 3 puede actuar sobre el 2 y el 2 puede actuar sobre el 1. Esta capacidad de actuación es, para Popper, prueba del carácter real de los tres Mundos (Niiniluoto, 1999, pp. 23-25), y de hecho, la posibilidad de acción causal es habitualmente considerada por los filósofos como prueba de realidad. Una posición así permitiría, por cierto, conceder las entidades sobrenaturales cierta realidad, pero sólo como objetos del Mundo 2 o del Mundo 3, es decir, como contenidos de pensamiento o como elaboraciones culturales.

En la actualidad, la mayor parte de los naturalistas ontológicos aceptaría los procesos mentales como entidades naturales, pero probablemente no tantos estarían dispuestos a hacer lo mismo con los números y otras entidades abstractas, por la simple razón de que suele identificarse lo natural como aquello que existe en el espacio y/o en el tiempo, y los números y las entidades abstractas no tienen una existencia de este tipo. Elliot Sober (2011), por ejemplo, no duda en calificar a los números de entidades sobrenaturales, al menos si se asume la interpretación platónica acerca de su naturaleza, y eso le lleva a concluir que en tal caso las ciencias pueden admitir la existencia de algunas entidades sobrenaturales; una conclusión que, por mucho que Sober se empeñe, resulta bastante chirriante a los oídos de cualquier naturalista. Por otra parte, son también muchos los naturalistas que no aceptan más relación causal que la que se da entre objetos físicos, rechazando, por tanto, la acción causal "descendente" de entidades del Mundo 3, e incluso del Mundo 2, sobre el Mundo 1. Todas estas dificultades para caracterizar lo natural y para decidir qué entidades pertenecen a tal categoría son innegables y no parece que vayan a tener una solución inmediata. Sin embargo, no deberían hacernos olvidar que hay también casos muy claros de entidades naturales y de entidades no naturales que pueden servir como modelos intuitivos para los casos dudosos: las piedras y los árboles son entidades naturales, los ángeles no lo son, ni Dios tampoco. Es en ellas, además, en las entidades paradigmáticas y claramente asignables o no a lo natural, en las que suele centrarse la discusión entre naturalistas y sobrenaturalistas.

Algunos naturalistas ontológicos cortan por lo sano para resolver esta cuestión y consideran que entidades naturales son las que caen bajo el dominio de alguna ciencia empírica. Las ciencias son

las que deben determinar el tipo de entidades y propiedades que hay en el mundo. El mobiliario del universo aceptable en un momento dado viene dictado por lo que las ciencias establecen como existente en ese momento. Cualquier entidad que no tenga cabida dentro del estudio de una ciencia empírica no debe considerarse como existente en absoluto. Podríamos decir, pues, que para el naturalista la ontología es una disciplina que debe estar subordinada a la ciencia. No tendría sentido una ontología elaborada desde planteamientos contrarios a los marcados por la ciencia. No podría, por ejemplo, aceptarse como existente ninguna entidad o proceso que estuvieran excluidos por alguna ciencia o sobre los que hubiera razones científicas para desestimar su existencia. La ontología desarrollada por la filosofía debería limitarse a establecer relaciones y a determinar propiedades estructurales de segundo nivel entre las entidades cuya existencia ha quedado establecida por las diversas ciencias. En palabras del filósofo estadounidense Wilfrid Sellars "*Science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not*" (Sellars, 1963, p. 173).

Una discusión que se ha planteado en este punto es si las ciencias que han ser tomadas como base para la determinación de la ontología del mundo deben ser sólo las ciencias naturales o si cabe incluir también a las ciencias sociales. En este segundo caso, las instituciones sociales o los contenidos mentales pueden ser considerados como entidades naturales por derecho propio, sin necesidad de buscar su dependencia de las entidades postuladas por las ciencias naturales. Philip Kitcher, por ejemplo, defiende en los últimos años un "naturalismo pragmatista" que sería un naturalismo no cientifista y abierto a una diversidad de ciencias, incluidas las ciencias sociales. Lo describe en estos términos:

En sentido amplio, 'naturalismo' designa una posición filosófica que se distingue por su voluntad de adecuarse los mejores estándares de investigación —medidos según el estado (sintético) del conocimiento humano. Un modo de adecuarse a ellos es restringir las entidades y procesos que se invocan a aquellos permitidos por las ciencias en la actualidad —entendiendo 'ciencia' en un sentido lato de modo que cubra todas las disciplinas rigurosas que existan, desde la historia del arte y la antropología a la zoología. Otro es introducir sólo entidades y procesos que sean defendibles de acuerdo con los cánones metodológicos adoptados por las ciencias actuales. Y aún otro es



introducir sólo entidades y procesos que podrían garantizarse mediante cánones metodológicos defendibles ellos mismos como adiciones progresivas a los estándares de las ciencias actuales (Kitcher, 2012, p. XV).

Ahora bien, esta forma de caracterizar lo natural conduce a una dificultad insuperable *si va unida al naturalismo metodológico* —del que a continuación hablaremos— *entendido como rasgo definitorio de la ciencia*. En efecto, se produce una evidente circularidad si se afirma que lo natural es aquello que es objeto de estudio por parte de alguna ciencia empírica y simultáneamente se entiende como una característica esencial de la ciencia el que ésta sólo apela como recursos explicativos a entidades y procesos naturales.

El *fisicalismo*, que frecuentemente cualifica al naturalismo ontológico, pero no siempre ni necesariamente, es la tesis que mantiene que las entidades naturales no contienen en última instancia otros componentes distintos de los fisicoquímicos. En especial, en lo que a los seres vivos se refiere, el fisicalismo sostiene que son sólo un tipo particularmente complejo de entidades físicas. No hay en ellos nada que vaya más allá de las leyes de la física y de la química. Todos los aspectos y propiedades de los seres vivos, entre ellos sus procesos mentales, en los que los tengan, son exclusivamente el producto de la interacción de sus componentes funcionando de acuerdo con dichas leyes. El fisicalismo a su vez puede ser reduccionista o no reduccionista. El fisicalismo reduccionista sostiene que cualquier otra propiedad o característica estudiada por la ciencia que no sea una propiedad fisicoquímica, es reducible a (o se identifica con) un conjunto de propiedades fisicoquímicas (propiedades neurofisiológicas, en el caso de los procesos mentales). Así, para los eliminativistas como Paul y Patricia Churchland las propiedades que atribuimos a los estados mentales son imaginarias y engañosas, puesto que no existen más que las propiedades fisicoquímicas, y por tanto, la ciencia debe prescindir por completo de ellas. Otros naturalistas ontológicos reduccionistas, sin embargo, prefieren considerarlas como propiedades reales *supervinientes* sobre esas propiedades fisicoquímicas, y por tanto, no serían eliminables sin pérdidas explicativas; esto implica que su reduccionismo ontológico no les lleva a un reduccionismo teórico o epistemológico. El fisicalismo no reduc-

cionista, en cambio, admite que ciertas propiedades puedan surgir como consecuencia de la interacción de propiedades fisicoquímicas, pero sin que sean reductibles a (o identificables con) éstas, puesto que ofrecen una novedad genuina. Dicho de otro modo, hay propiedades que, aunque estén realizadas siempre por propiedades fisicoquímicas, no presentan una identidad de tipos con ellas, sino que son *emergentes* con respecto a éstas y tienen influencia causal (causación descendente), como Popper creía, sobre las propiedades de más bajo nivel así como sobre otras propiedades emergentes (Beckermann, Flohr & Kim (eds.), 1992; Kim, 1998; Crane, 2001; Francescotti, 2007; Stoljar, 2009; O'Connor & Wong, 2012). La tesis de la emergencia de lo mental sobre lo fisicoquímico no es exclusiva del fisicalismo no reduccionista. Al menos en alguna de sus interpretaciones más fuertes es de hecho asumida también desde posiciones dualistas. Pero el fisicalista no reduccionista puede adoptarla para explicar la relación de lo mental con su sustrato material, añadiendo que lo mental no podría existir sin ese sustrato. Tanto para este tipo de fisicalismo como para el fisicalismo reduccionista las propiedades fisicoquímicas tienen primacía ontológica. Del mismo modo, todo fisicalista, sea reduccionista o no, coincide en que un mundo que fuera un duplicado físico de otro, sería también un duplicado en todo lo demás, esto es, presentaría los mismos fenómenos mentales, biológicos, etc.

Por supuesto, se entienda como se entienda el término 'natural', todos los naturalistas ontológicos rechazan la existencia de entidades y de causas habitualmente tenidas por sobrenaturales. Y, en su versión fisicalista reduccionista, este tipo de naturalismo está comprometido con la tesis de que el mundo físico está "causalmente cerrado". Los efectos físicos tienen sólo causas físicas, o dicho de otro modo, toda causa de un fenómeno físico es una causa física.

El naturalismo ontológico, al igual que el epistemológico, es una opción filosófica. De hecho, está ampliamente extendido entre los filósofos de la biología y los filósofos de la mente (dejo de lado a biólogos y a psicólogos o neurocientíficos, porque no suelen manifestar su opción por esta posición o por otra contraria en sus trabajos como científicos, sino sólo cuando escriben como filósofos de su materia). Ninguna disciplina científica, en ninguna de sus teorías constituyentes, incluye la afirmación de que sólo

deben aceptarse como existentes las entidades que en ella se postulan como tales. Es más, se puede ser un buen científico y no ser naturalista en estos dos sentidos hasta ahora mencionados; así como se puede ser naturalista y ser un analfabeto en cuestiones científicas. No obstante, los naturalistas ontológicos suelen argumentar que esta posición filosófica es la más coherente con los resultados de la ciencia.

Como era de esperar, esta modalidad de naturalismo está también sujeta a una intensa discusión, incluso en el ámbito filosófico angloparlante (Papineau, 2009). Particularmente influyente ha sido la crítica contra el naturalismo ontológico no reduccionista efectuada por Jaegwon Kim, el filósofo que más ha hecho precisamente por articular la noción de 'superveniencia', que muchos naturalistas consideran básica para el naturalismo. Kim (1989) ha argumentado que no es posible conciliar la noción de causación descendente con la tesis naturalista de la clausura causal física del mundo. El naturalismo moderado, no reduccionista o "emergentista", sería, pues, inviable, o más bien inestable, puesto que colapsaría o bien en la identificación de lo mental con lo físico o bien en un dualismo. Kim considera, por ello, que el único naturalismo ontológico viable sería el reduccionista radical. Las causas mentales se identifican con las causas físicas que operan en el nivel cerebral. Sin embargo, este tipo de naturalismo ontológico no encuentra demasiado apoyo entre los filósofos de la mente o incluso entre científicos cognitivos. La razón es simple: parece difícil negar la evidencia de la realizabilidad múltiple de los procesos mentales. No es plausible suponer que todos los organismos que estén en un mismo estado mental están *eo ipso* en el mismo estado físico.

Es necesario reconocer que los conceptos de 'emergencia' y 'superveniencia' son, en efecto, problemáticos, aunque no mucho más que otros conceptos filosóficos. Tratan de encontrar una vía media entre el dualismo y el reduccionismo radical o el eliminacionismo. El equilibrio es difícil, pero no se ha demostrado que sea imposible. Por ejemplo, hay quien considera que una adecuada comprensión de las propiedades emergentes como propiedades configuracionales y la admisión de cierto tipo de causación descendente puede resolver el problema que Kim señala (El-Hani & Pihlström, 2002). Hay otras salidas posibles, si bien todas ellas

controvertidas (Crane, 2006). El defensor del naturalismo ontológico tiene, pues, ante sí una interesante y fructífera tarea articulando su propuesta de modo que pueda salvar las objeciones planteadas. En todo este debate no se ha dicho ni mucho menos la última palabra y aunque la opción dualista ha quedado en la práctica abandonada, no está ni mucho menos claro que la única alternativa viable sea el naturalismo ontológico en su versión reduccionista. No es de extrañar el interés que los últimos años ha vuelto a despertar el concepto de 'emergencia' (ver, por ejemplo, Clayton, 2004; Kistler, 2006; Bedau & Humphreys (eds.), 2008; Ritchie, 2008; Corradini & O'Connor (eds.), 2010; Vision, 2011; Silberstein, 2012).

### 2.3. NATURALISMO METODOLÓGICO

En la caracterización que acabo de efectuar del naturalismo ontológico y del epistemológico no creo haberme separado demasiado de lo que la mayoría de los autores que han considerado la cuestión entienden por ambas doctrinas. Sin embargo, la caracterización que hago a continuación del naturalismo metodológico pretende ser más personal, entre otras razones porque estimo necesario marcar distancias entre éste y el naturalismo epistemológico, dado que en ocasiones se llega erróneamente a identificar a ambos. El *naturalismo metodológico*, tal como lo entiendo, es la tesis que sostiene que en el avance de nuestros conocimientos hemos de proceder *como si* sólo hubiese entidades y causas naturales. Sólo las causas naturales y las regularidades que las gobiernan tienen auténtica capacidad explicativa. Apelar a causas o a entidades sobrenaturales, como el espíritu (en el caso de la actividad mental), o la fuerza vital (en el caso de la vida), es lo mismo que no explicar nada.

Puede apreciarse en ese 'como si' que he utilizado en su caracterización, que el naturalismo metodológico es compatible tanto con la aceptación del naturalismo ontológico como con su rechazo. El naturalismo metodológico se limita a afirmar cómo han de obtenerse ciertos conocimientos. Hemos de investigar el mundo "como si" fuese de una determinada manera, aunque en otras circunstancias no aceptemos que sea de esa manera. Este 'como si' no debe, sin embargo, ser interpretado de forma ficcionalista. No implica necesariamente una distorsión o una "disminución"

del modo en que el mundo realmente es. Seguramente muchos naturalistas metodológicos piensan que el mejor modo de alcanzar conocimientos acerca del mundo es proceder como si sólo hubiera entidades naturales porque, *de hecho*, sólo hay entidades naturales. En este caso, el naturalista metodológico lo será por ser también un naturalista ontológico. Pero no siempre tiene que ser así. Un creyente puede ser perfectamente un naturalista en sentido metodológico. Como creyente, no lo será en sentido ontológico, puesto que aceptará la existencia de Dios y quizás de entidades sobrenaturales de diverso tipo, pero como científico puede admitir que Dios sólo actúa mediante leyes naturales y que, por tanto, sólo son posibles evidencias naturales para apoyar nuestras teorías científicas, y de ese modo su antinaturalismo ontológico sería compatible con la aceptación de un naturalismo metodológico. De hecho, el naturalismo metodológico ha sido tradicionalmente aceptado por la Iglesia Católica como el modo adecuado de proceder en la ciencia, y podemos encontrar una buena defensa de él en algunos destacados filósofos y científicos que pertenecen a ella (McMullin, 1991). No se entiende, por tanto, el empeño de algunos sobrenaturalistas, especialmente en los Estados Unidos, por hacer del naturalismo metodológico algo incompatible con la fe religiosa y por promover en consecuencia una "ciencia" en la que no se acepte ese naturalismo. Volveremos sobre este asunto.

Conviene hacer algunas consideraciones adicionales. Para empezar, ¿por qué suponer que la investigación científica ha de hacerse de acuerdo con el naturalismo metodológico? Esta pregunta ha recibido fundamentalmente dos respuestas, que han sido presentadas como opuestas entre sí. Para unos, la razón estriba en la propia naturaleza de la ciencia moderna como actividad epistémica. La ciencia moderna, desde su constitución, se ha basado de forma destacada en el método experimental, y el método experimental, como bien ha señalado un autor que no oculta su descontento con el naturalismo metodológico, conlleva de por sí algunos presupuestos ontológicos (Dilworth, 2006, cap. 2), entre ellos el principio de regularidad de la naturaleza, el cual deja fuera de la escena científica los milagros, y por tanto la causación sobrenatural. De este modo, si se acepta el método experimental, Dios no es una opción explicativa viable ahí donde

ese método se utilice. Esta, y no una convención arbitraria, es la razón de que, si se acude a entidades sobrenaturales en alguna explicación de un fenómeno natural, esta explicación quede fuera del ámbito de la ciencia actual. Un discurso en el que se recurra como resorte explicativo a causas sobrenaturales, no sometibles por principio a regularidades ni a control empírico, es un discurso incontrastable y, por tanto, deja de ser un discurso metodológicamente aceptable en la ciencia. A medida que una disciplina adquiere madurez como ciencia, esas entidades y causas desaparecen del horizonte de los recursos explicativos posibles. Esto significa que el naturalismo metodológico ha ido adquiriendo carta de naturaleza como requisito de la ciencia de una forma dispar y en tiempos distintos, dependiendo de la ciencia particular en cuestión. Probablemente no sería erróneo afirmar que en algunas ramas de la biología, el naturalismo metodológico no estuvo bien asentado hasta finales del siglo XIX, y de ahí que algunos vean en esta tardanza una debilidad que aprovechar para intentar derribarlo.

En efecto, Dios no aparece en el contenido explicativo y predictivo de ninguna teoría científica madura. Aparece, eso sí, como principio de inteligibilidad, como “gobernador” del cosmos o como creador del mismo en las justificaciones o aclaraciones generales dadas por algunos científicos, principalmente en los comienzos de la ciencia moderna, a la hora de enmarcar sus propuestas en el contexto cultural de la época. Incluso se pueden localizar en dichos comienzos algunos pasajes en los que se realiza una apelación directa a Dios para explicar un fenómeno natural concreto, como en el párrafo del esolio general del libro III de los *Principia* de Newton, ya al final del libro, en el que éste acude a un “ente inteligente y poderoso”, que —nos dice— no puede ser otro que el Dios creador, para dar cuenta de por qué todos los planetas del sistema solar se mueven en la misma dirección y en el mismo plano. Es bien sabido que una explicación puramente naturalista de este hecho ya la había dado Descartes con su propuesta de los vórtices, pero Newton no la aceptaba porque no encajaba con el movimiento de los cometas. Ahora bien, ni las leyes del movimiento ni la ley de la gravedad, que son los elementos centrales —el núcleo duro, que diría Lakatos— de la mecánica newtoniana dependen en su validez explicativa o predictiva de

acción divina alguna, y poco después de Newton la apelación a Dios para explicar algún fenómeno natural concreto desaparece totalmente de la física. En biología, se mantiene esta apelación hasta el siglo XIX, como en la teoría de las creaciones sucesivas, defendida entre otros por Louis Agassiz; teoría que estuvo lejos de despertar el consenso. A partir de la publicación del *Origen de las especies*, la aceptación generalizada del hecho evolutivo la hace desaparecer de la literatura científica (al tiempo que el debate sobre el conflicto entre ciencia y religión se reaviva).

La segunda respuesta que se ha dado a la pregunta de por qué la ciencia ha de estar ligada al naturalismo metodológico —respuesta que a mí no me parece incompatible con la que acabo de presentar— sostiene que el naturalismo metodológico no debe considerarse *a priori* como constitutivo o definitorio de la ciencia moderna, sino que su aceptación generalizada se debe a su historial de éxitos explicativos. La principal razón que aportan los defensores de esta tesis para rechazar la idea de que el naturalismo metodológico sea constitutivo de la ciencia es que, si se considera como tal, se descarta la posibilidad de que la ciencia pueda mostrar la falsedad de muchas afirmaciones sobrenaturalistas y, de ese modo, se le despeja alegremente a los defensores del sobrenaturalismo un terreno propio en el que pueden actuar con total autonomía y sin injerencias externas por parte de la comunidad científica (Fishman, 2009; Boudry, Blancke & Braeckman; 2010; Fales, 2013; Fishman & Boudry, 2013). De forma un poco extraña, hay incluso quien ha sacado la conclusión de que lo que el naturalismo pretende es apartar a la ciencia incapacitándola para ejercer cualquier crítica a la filosofía y la religión. Esta idea, sin embargo, no parece muy ajustada a las intenciones que están realmente tras las posiciones de los participantes en este debate. Son precisamente los defensores del Diseño Inteligente los que han pretendido acabar con el naturalismo metodológico en la ciencia para poder afirmar que ellos tienen una teoría científica que prueba la existencia de Dios. Por otra parte, los que ven el asunto de este modo, parecen presuponer que, en caso de que se le permita juzgar acerca de lo sobrenatural, la ciencia sólo serviría para refutar cualquier afirmación de los sobrenaturalistas. No obstante, a menos que se asuma de antemano el naturalismo ontológico, cometiéndose así una *petitio principii* a ojos del sobre-

naturalismo, no queda claro por qué la ciencia no podría entonces “mostrar” de algún modo la existencia de lo sobrenatural, tal como pretenden algunos defensores del sobrenaturalismo. Ahora bien, la mera aceptación de esta última posibilidad sería, en mi opinión, una *reductio ad absurdum* de esta tesis. ¿Es imaginable que alguna revista científica sería acepte un artículo en el que se apele a algún acontecimiento milagroso para explicar algún fenómeno natural?

Una de las discusiones más vivas sobre ciencia y religión en los últimos años la ha propiciado precisamente el hecho de que algunos filósofos antinaturalistas, como Alvin Plantinga (1996), han rechazado el naturalismo metodológico, especialmente en aquellas cuestiones que tienen que ver con el origen del ser humano y del universo. Plantinga cree que la ciencia, en tanto que búsqueda de la verdad, no puede excluir *a priori* las causas y las explicaciones sobrenaturales. Para él, el naturalismo metodológico no es un rasgo definitorio de la ciencia, sino el producto de una contingencia histórica que cifra en una noción fundamentalista de ciencia propiciada por Descartes y Locke, y afianzada por la Ilustración. Pero la prueba que aporta para su afirmación es que algunos científicos no han sido neutrales desde un punto de vista religioso a la hora de formular sus teorías, en particular dando muestras fehacientes de ateísmo. No hace falta explicar que esto, incluso si fuera verdad (yo no conozco ninguna teoría científica aceptada en una ciencia actual que haga referencia a ningún ente sobrenatural ya sea para afirmarlo o para negarlo), sólo probaría que en ocasiones los científicos no están a la altura de las exigencias metodológicas de la ciencia. Como argumento a favor del sobrenaturalismo carece de fuerza alguna, puesto que no es más que una falacia del tipo *tu quoque*.

Plantinga se escuda además en el llamado “problema de la demarcación” —es decir, en las dificultades para separar con total nitidez lo que es ciencia de lo que no lo es— para negar que pueda hablarse de un rasgo definitorio de la ciencia. No aclara que el fracaso de la filosofía de la ciencia en proporcionar un criterio formal y preciso de demarcación no convierte al ámbito de los conocimientos humanos en la noche en la que todos los gatos son pardos (Pigliucci & Boudry, 2013). No hace falta un criterio preciso y formal de demarcación para saber que la ufología o la parapsicología no son ciencias, mientras que la mecánica cuántica sí lo es,



y una de las razones para ello (al menos en el caso de la parapsicología) es que se apela a poderes cuya existencia no ha podido nunca ser establecida mediante controles experimentales rigurosos. Puede que no haya un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que algo sea científico, esto es, puede que no haya una *esencia* de la ciencia (yo tampoco creo que la haya), pero lo que sí hay son condiciones claramente excluyentes, como, por poner algunos ejemplos, aceptar hipótesis echándolas a los dados, o porque así lo decide el Partido, o introducir en las explicaciones entidades y causas sobrenaturales.

No se trata, pues, de que el sobrenaturalismo quede excluido porque hemos decidido definir 'ciencia' de una determinada manera. No estamos ante una cuestión de definición que pueda resolverse negociando un cambio de significado en el diccionario. Se trata de que una determinada actividad intelectual a la que hemos dado en llamar 'ciencia' tiene ciertas características que ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo y que la distinguen de otras actividades intelectuales, y si esas características desaparecieran, desaparecería la actividad intelectual como tal. Estas características, en ciertos casos, se refuerzan y se reclaman unas a otras, como sucede en el caso del naturalismo metodológico, del método experimental y del objetivo de encontrar regularidades en el comportamiento de la naturaleza. No puede eliminarse una de ellas sin tirar por la borda o sin dejar seriamente afectadas a las demás.

Por lo tanto, la llamada de Plantinga a la comunidad cristiana para que ésta haga ciencia "a su propio modo y desde su propia perspectiva" (1996, p. 192), si se interpreta como una llamada a hacer ciencia introduciendo explicaciones sobrenaturales, no puede ser tomada más que como una llamada a hacer otra cosa que no es ciencia, y —en el improbable e indeseable caso de tener éxito— una llamada a destruir la propia ciencia.

A todo esto el sobrenaturalista podría aducir que incluso aceptando que la ciencia ha adoptado en el pasado, sea o no como característica constitutiva, el naturalismo metodológico, nada obliga a que sea así en el futuro, puesto que, como han señalado repetidamente en las últimas décadas los historiadores y los filósofos de la ciencia, los principios metodológicos e incluso los criterios de racionalidad científica han variado a lo largo de la historia. ¿Por

qué no aceptar entonces que se promueva legítimamente el abandono del naturalismo metodológico si es que se constata su insuficiencia explicativa en ciertos casos? La respuesta a esta objeción es, según creo, bastante simple. En primer lugar, es cierto que a lo largo de la historia de la ciencia no sólo han cambiado los contenidos de las teorías, sino también los criterios metodológicos (ha habido un progreso metodológico innegable), e incluso han cambiado algunos elementos de juicio generales acerca de lo que es racionalmente aceptable en la ciencia; sin embargo, estos cambios nunca han sido tan grandes que la propia actividad científica haya quedado diluida o transformada en otras formas de contemplar la realidad. Si esto ocurriera, no tendríamos ya ciencia. Los cambios metodológicos no podrán nunca hacer que pase por científica una elección de hipótesis basada en el azar, que la intuición personal se considere una prueba favorable para una hipótesis, o que la ontología de nuestras teorías se pueble de seres espirituales y sobrenaturales. En segundo lugar, no hay razones suficientes para afirmar que el éxito explicativo propiciado por el naturalismo metodológico esté agotado. Más bien hay razones para pensar todo lo contrario. El historial de éxitos del naturalismo a lo largo de los tres últimos siglos ha sido apabullante, y el trabajo diario de los científicos en nuestros días no hace más que afianzar nuestras expectativas en que será incluso mayor en las próximas décadas. En cambio, el historial de éxitos explicativos del sobrenaturalismo (suponiendo que realmente pueda hablarse de “explicaciones sobrenaturales”) parece estancado desde hace varias centurias, y desde entonces siempre ha ido a la zaga del naturalismo. La actitud naturalista ha contribuido al descubrimiento de causas y entidades naturales antes desconocidas, en tanto que el sobrenaturalismo no puede afirmar algo parecido.

Como he señalado antes, esta última línea de defensa del naturalismo metodológico es la preferida por algunos naturalistas como Giere (2010) y Boudry Blancke & Braeckman (2010). No coincido, sin embargo, con estos últimos autores en que la defensa que he presentado de lo que ellos designan como “naturalismo metodológico intrínseco” ofrezca las dificultades que ellos creen ver en ella. Ellos reconocen que “es verdad que la noción de ‘sobrenatural’ está completamente ausente del corpus del conocimiento científico moderno” (p. 230), pero a continuación pregun-

tan: "¿significa eso que los eventos sobrenaturales, si ocurre alguna vez alguno en el universo, están necesariamente más allá del alcance de la ciencia?". Mi respuesta a esta pregunta es sí, al menos en tanto que se vean como eventos sobrenaturales. Lo que haría la ciencia en un caso así, como hace en las investigaciones sobre supuestos poderes paranormales, es intentar mostrar que el aparente evento sobrenatural, si es que tiene algún viso de realidad, es completamente natural (explicable mediante leyes naturales), y si fracasa en el intento, se retira (por el momento al menos) de los intentos de explicación. Esas son las reglas del juego. Si se le pidiera a un científico estudiar un supuesto milagro, su punto de partida (y de llegada) es que no hubo tal milagro. Si no puede explicarlo mediante causas naturales, suspende el juicio como científico. Es absurdo decir, por ejemplo, que los estudios científicos sobre la Sábana Santa han probado la resurrección. Como mucho se podría decir que no han conseguido explicar la figura que allí aparece (y esto sólo para los que así lo crean, que no son todos).

El naturalismo metodológico no implica, además, que la ciencia no pueda decir absolutamente nada sobre las afirmaciones de los sobrenaturalistas. La ciencia puede refutar algunas afirmaciones en las que aparecen implicadas entidades o causas sobrenaturales, e.g., que las especies biológicas han sido creadas por Dios hace unos miles de años con la forma aproximada que tienen hoy. Sabemos que la segunda parte de esta afirmación es empíricamente falsa y, por tanto, lo es toda la afirmación, aparezca en ella o no una entidad sobrenatural. En cambio, otras afirmaciones sobrenaturalistas, como "Dios es el creador del universo" o "Dios guía de forma indetectable la evolución de las especies" son infalsables y no pueden pertenecer jamás a la ciencia.

Finalmente, introducir el sobrenaturalismo en la ciencia proporcionaría pocas ventajas epistemológicas al modo resultante de explicación de lo real. ¿Cómo saber, por ejemplo, cuándo está justificado y cuándo no el recurso a causas sobrenaturales? ¿Podría recurrirse siempre a ellas, o sólo cuando no encontráramos explicaciones basadas en causas naturales? Y en este último caso, ¿cuánto tiempo habría que esperar antes de recurrir a la explicación sobrenatural? ¿Cualquier dificultad explicativa que durara unos años dejaría abierta la brecha para una explicación de ese

tipo? ¿No desanimaría esta posibilidad los intentos de seguir buscando una explicación naturalista, posiblemente mucho más relevante desde el punto de vista de su utilidad para la implementación tecnológica? ¿No serían las explicaciones sobrenaturalistas más susceptibles de ser salvadas mediante hipótesis *ad hoc* de los problemas a los que pudieran enfrentarse? ¿No serían, en el fondo, explicaciones vacías, puesto que podrían usarse para cualquier problema y ser protegidas siempre de cualquier dificultad? En definitiva, ¿qué criterios podrían establecerse y con qué fundamento epistemológico para escoger las entidades sobrenaturales causalmente relevantes? Un Dios creador y providente parece un candidato muy socorrido, pero, ¿podemos acudir también a los ángeles, a los demonios, a las deidades de la mitología clásica, a los duendes o a las almas en pena? ¿Cuál sería el criterio de selección? El sobrenaturalista no ha dado muestras de tener una respuesta satisfactoria para estas preguntas.

### §3. EL NATURALISMO METODOLÓGICO, TAMBIÉN EN LA FILOSOFÍA

El naturalismo metodológico no sólo es hoy la única opción viable en la ciencia, sino que es visto además por muchos filósofos (entre los que me encuentro) como una opción saludable en la propia práctica de la filosofía. El filósofo que así lo estime, tenderá a creer, como dijimos al comienzo del apartado anterior, que no hay diferencias metodológicas que marquen una separación absoluta entre la filosofía y la ciencia —o si se quiere, que la filosofía también debe tomar la evidencia empírica como piedra de toque de sus propuestas teóricas, que a su vez han de interpretarse como hipótesis revisables. Aceptará, pues, que en la filosofía puede también aplicarse de forma fructífera un principio de parsimonia —Ronald Giere lo ha bautizado como “principio de prioridad naturalista”— que manda no explicar de forma no naturalista lo que puede ser explicado de forma naturalista (Giere, 2006). La dificultad estriba en dar contenido preciso a todo esto. ¿Considera necesariamente el naturalista a la filosofía como “ciencia incompleta”, tal como la describió en alguna ocasión Bertrand Russell, o es compatible el naturalismo filosófico con la idea de una filoso-

fía autónoma de las ciencias? Intentaremos proporcionar una respuesta a esta cuestión.

Es en la extensión del naturalismo metodológico a la metafísica y a la epistemología donde muchos filósofos ven un problema, cuando no directamente una actitud filosófica reprochable. Hay quien considera que el teísmo (o sobrenaturalismo, en la terminología que hemos empleado en este contexto) encaja mejor que el naturalismo con algunos resultados de la ciencia y que eso, para un filósofo atento a la propia ciencia, ha de significar que la idea de Dios no sólo queda reivindicada por ella, sino que la filosofía no debe introducir en su uso reparos injustificados. Veo dos problemas aquí. En primer lugar, es muy discutible, aunque sólo sea por mantener un principio de parsimonia, que el teísmo encaje mejor que el naturalismo con los resultados de la ciencia. El naturalismo necesita menos entidades que el sobrenaturalismo para ser "empíricamente adecuado", por decirlo en terminología de van Fraassen, esto es, para encajar con los datos observacionales proporcionados por la ciencia. El naturalismo no postula ninguna entidad diferente o que esté más allá de las que postulan las ciencias. El teísmo (o sobrenaturalismo) sí.

En segundo lugar, aunque fuera cierto que el teísmo encajara mejor con la ciencia actual, la hipótesis de Dios seguiría careciendo de poder explicativo, incluso en filosofía. Explicar un fenómeno natural afirmando que se debe a la acción divina es, tanto en ciencia como en filosofía, atribuir dicho fenómeno a un milagro, y por tanto introducir una excepcionalidad en la regularidad de la naturaleza que más que explicar algo, requiere ella misma una sólida explicación.

No niego que para el filósofo creyente la existencia de Dios dote de sentido al universo y que con ello tenga una base inspiradora sobre la que edificar sus propuestas filosóficas. Tampoco niego que esté en su derecho de reivindicar un sobrenaturalismo ontológico basándose en la tradición filosófica y en cómo las doctrinas teístas han contribuido en el pasado de forma fructífera en la dilucidación de ideas interesantes. Puede pensar legítimamente que el teísmo, tras pasar por una cierta fase degenerativa, será (o es ya) de nuevo un programa metafísico progresivo. Con todo, en la situación actual, en la que el filósofo teísta no puede dar por descontado ni mucho menos que su interlocutor en el debate

filosófico crea también en una divinidad creadora y personal que interviene en el mundo, el naturalismo metodológico se convierte en la única herramienta capaz de hacer que el debate filosófico prosiga y conduzca a resultados relevantes para todos.

El naturalismo metodológico no obliga, claro está, a que el problema de Dios desaparezca por completo de la filosofía. A buen seguro, seguirá siendo un problema central para muchas personas y, algunas, en su dilucidación querrán ver hasta dónde les conduce la reflexión filosófica. Preguntarse por la mera posibilidad de la existencia de un creador omnipotente y benéfico, esto es, preguntarse por la coherencia del concepto de Dios y por las implicaciones de su asunción, es una tarea que puede realizarse sin desbordar los límites del naturalismo metodológico. Un filósofo naturalista puede analizar y valorar los argumentos que se han dado históricamente para sustentar la creencia en Dios, particularmente los que parecen contar con más apoyo en la actualidad, como el argumento antrópico o el argumento teleológico. Puede, asimismo, señalar como relevantes en esta discusión algunas de las vicisitudes históricas que condujeron al establecimiento institucional de dicha creencia, especialmente a través de determinados textos, cuya confección final dependió de decisiones que podrían haber sido distintas y habrían marcado en tal caso contenidos diferentes para la misma. Puede valorar si tenía razón Bertrand Russell cuando sostuvo que aplicar el concepto de causa a todo el universo (como hace Santo Tomás en uno de sus argumentos sobre la existencia de Dios) es un error categorial, puesto que el concepto de causa tiene su origen en la aplicación a casos individuales y nada garantiza que pueda aplicarse legítimamente al conjunto de todos los eventos. Puede tratar de averiguar si una filosofía procesual consigue resolver mejor algunos de los viejos problemas que afectaban a las nociones tradicionales (atemporales) de la divinidad. Puede —por citar sólo una tarea más— discutir la fuerza probatoria de los argumentos esgrimidos por la psicología evolucionista acerca de la ventaja adaptativa proporcionada por la creencia en Dios como base explicativa de su persistencia. La discusión sobre la estas cuestiones seguirá siendo sin duda —durante un tiempo impredecible— un tema de interés en la filosofía, y no sólo por su importancia histórica, sino por el impacto que ejercen sobre la vida de muchas personas.

Tampoco excluye el naturalismo metodológico que el filósofo pueda preguntarse con sentido por la posible existencia de entidades no físicas de diverso tipo. Así, puede preguntarse, sin reproche alguno, por el tipo de existencia que puedan tener los números o los productos culturales, o qué ontología sería la más coherente en un posible mundo diferente al nuestro. También está en su derecho de intentar promover un cambio en la agenda de problemas que la filosofía asume como prioritarios, de modo que estas cuestiones no sean en el futuro (tan) centrales entre las preocupaciones de los filósofos, pero ese es otro asunto. Lo que sí excluye el naturalismo metodológico es introducir a Dios o a cualquier otra entidad sobrenatural, dando por sentado su existencia, como explicación de un *fenómeno natural*, como hace Plantinga para explicar la fiabilidad de las capacidades cognitivas humanas. Lo excluye porque hacer eso no sólo es, como ya dije, no explicar nada, sino porque es jugar con unas reglas que no todos los jugadores pueden aceptar. Es convertir lo problemático y de existencia discutible en explicación de algo mucho menos discutible y problemático. Una explicación naturalista acertada acerca de un fenómeno natural, si la tenemos en algún caso, lo puede ser tanto para el naturalista como para el teísta. Éste no tendría especiales razones para negarla. En cambio, el naturalista no podría dar como acertada una explicación teísta, porque precisamente se niega a aceptar que explicar lo menos dudoso por medio de lo más dudoso y de existencia cuestionable sea dar una auténtica explicación. Rechaza esto no como consecuencia de asumir una posición epistemológica apriorista, sino porque no es así como funcionan las explicaciones, ni siquiera en filosofía. Si el naturalista no tiene una buena explicación de la posesión de capacidades cognitivas fiables por parte del ser humano (yo sí creo que la tiene, dicho sea de paso: la explicación evolucionista), podrá hacérsele ver que no la tiene y, por tanto, que habrá de seguir buscándola, aunque su solución, por mala que sea, no será nunca "milagrosa" en el sentido de que viole las leyes naturales. La "solución" de Plantinga, en cambio, sí es milagrosa. En definitiva, el naturalismo (que para este caso también podría ser llamado 'racionalismo') es el único terreno común en el que puede y debe jugarse este juego.

Una fuente importante de resistencia a la extensión del naturalismo metodológico más allá del ámbito científico proviene, como es lógico, de aquellos filósofos que consideran que el naturalismo filosófico en general implica una sumisión intolerable a la ciencia por parte de la filosofía. Creen que ésta debería permanecer abierta a la postulación de cualquier tipo de entidades que considere apropiadas para sus fines, sin dejarse coartar en ello por su supuesta compatibilidad con la ciencia (quién sabe después de todo qué podría decir al respecto una ciencia del futuro). En particular, para una parte importante del antinaturalismo contemporáneo de raíz heideggeriana, el naturalismo es una manifestación última de una forma de pensamiento y de un modo de hacer filosofía que debe ser dejado atrás (Zabala, 2011). Se trataría de una forma extrema del pensamiento calculador, el cual ha conducido a la situación actual de dominio excluyente de la técnica. La concepción de la razón que subyace al naturalismo sería un modo de razón que constriñe la diversidad, busca la unificación y dominación sobre otros saberes, impone la universalidad, es ajeno al mundo-de-la-vida, exige la fundamentación y pone su principal fuente de legitimación en el progreso y el éxito tecnológico, y de ahí que se haya convertido en el instrumento propicio de los poderes dominantes en la sociedad capitalista. Seguir prisioneros de dicha forma de razón es ya —para los que así piensan— algo que va más de un mero error filosófico.

Es obvio que no podemos responder aquí, ni siquiera de forma somera, a los argumentos de una posición como ésta, que se sitúa por completo ajena a la tradición filosófica en la que surge el naturalismo. Sí diré, al menos, que no creo que pueda ser vista como representativa de todo lo que se engloba habitualmente bajo el apelativo de ‘filosofía continental’. Lo más que podemos decir es que se debe colocar sobre sus hombros la carga de la prueba. ¿Qué alternativas mejores hay al naturalismo *metodológico* en filosofía? Es evidente que la mayoría, si no todos, los autores que trabajan dentro de esos enfoques rechazarán el naturalismo epistemológico, y en eso no se diferenciarán de la mayoría de los naturalistas actuales. Tampoco verán de buen grado la tesis naturalista genérica, según la cual hay una continuidad entre la ciencia y la filosofía, puesto que buena parte de lo escrito en estas corrientes de pensamiento es para marcar distancias precisamente entre



la ciencia y la filosofía. Quizás haya también entre ellos quienes no vean con simpatía el naturalismo ontológico, o lo encuentren empobrecedor, ingenuo y filosóficamente pernicioso, y prefieran sumarse a las tesis sobrenaturalistas, o defender el idealismo en cualquiera de sus modalidades. Puede que algunos quieran borrar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural como si se tratara de una de esas dicotomías ilegítimas que un nuevo lenguaje filosófico ha de derribar. Seguro que no serían un caso ni dos, aunque no serán mayoría. Serán más los que, en una inversión de la posición naturalista, consideren que lo natural es un producto de lo cultural. Puesto que no hay estudios sociológicos al respecto, nadie lo puede saber con total seguridad. Con todo, si se acepta que hay entidades y procesos que podemos detectar en la naturaleza y otros que trascienden las posibilidades de lo natural tal como son establecidas por las ciencias, no se me ocurre ninguna razón de peso por la que incluso dentro de estos enfoques no debiera aceptarse en filosofía el naturalismo metodológico.

Como es de esperar en cualquier posición filosófica, hay numerosos problemas para los que el naturalismo no tiene una solución adecuada. Es probable, puesto que se trata de un enfoque cada vez más activo, que algunos encuentren respuesta satisfactoria en el futuro. Nadie debería esperar que pueda resolver todos los problemas de su dominio a satisfacción de todos. Ahora bien, lo que nadie ha mostrado hasta ahora es que el naturalismo no pueda dar una respuesta aceptable a bastantes de ellos. Hay críticos del naturalismo que, sin recurrir al sobrenaturalismo y asumiendo el contacto estrecho entre ciencia y filosofía, no pueden aceptarlo porque consideran que estos problemas irresueltos —y para ellos irresolubles desde las premisas naturalistas— son lo suficientemente graves como para ensayar otros caminos. El naturalismo —se afirma repetidamente— no da cuenta de la naturaleza y funcionamiento de la mente humana, especialmente de la intencionalidad de los procesos mentales, de la conciencia, de la relación mente/cuerpo y de la causación mental. Tampoco da cuenta de la validez de las verdades lógicas y matemáticas, ni de la normatividad o de la conducta libre basada en valores. Un buen ejemplo de estas críticas es el libro de Thomas Nagel titulado *Mind and Cosmos* (Nagel, 2012; una reseña crítica puede verse en

Diéguez, 2013). Para estos críticos, si el sobrenaturalismo no es una solución a estos problemas, el naturalismo tampoco lo es.

Desde las filas naturalistas podría responderse que no es pretensión del naturalismo resolver todos los grandes problemas de la filosofía. Quizás haya cosas que permanecerán siempre inexplicadas (ya sea en términos naturalistas o no naturalistas), como el problema de los *qualia*, o el de la causación mental, al menos en la formulación que actualmente les damos. Cabe señalar aquí que no parece justo poner en el deber del naturalismo todo lo que no ha podido resolver (ni otros enfoques tampoco) sin contrabalancearlo con lo que habría de contar en su haber. Del mismo modo, no cabe ignorar que en los últimos años el naturalismo se ha venido mostrando como un programa de investigación más progresivo que los alternativos. En efecto, las respuestas a todas estas cuestiones proporcionadas desde posiciones antinaturalistas<sup>no</sup> han resultado demasiado convincentes. Nadie podría decir, pongamos por caso, que el dualismo tiene una solución satisfactoria al problema de la relación mente/cuerpo o al de la causación mental (Crane, 2006; Bennett, 2007). No es que nadie tenga una buena explicación de la causación mental, es que nadie tiene siquiera una buena explicación (en el sentido de que haya despertado un amplio consenso) acerca de la causación. La noción de causa sigue siendo tan problemática como en tiempos de Hume, si no más. Aun así, sería descabellado agarrarse a este fracaso para postular una relación no natural entre causa y efecto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beckermann, A., et al. (eds.) (1992), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospect of Nonreductive Physicalism*, Berlin, De Gruyter.
- Bedau, M. & Humphreys, P. (eds.) (2008), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Bennett, K. (2007), "Mental causation", *Philosophy Compass* 2 (2): 316-337.
- Boudry, M., et al. (2010), "How not to attack Intelligent Design Creationism: Philosophical misconceptions about methodological naturalism", *Foundations of Science* 15 (3): 227-244.
- Castrodeza, C. (2013), *El flujo de la historia y el sentido de la vida*, Barcelona, Herder.
- Clayton, Ph. (2004), *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Corradini, A. & O'Connor, T. (eds.) (2010), *Emergence in Science and Philosophy*, New York, Routledge.
- Cooper, W.S. (2001), *The Evolution of Reason. Logic as a Branch of Biology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crane, T. (2001), "The significance of emergence", en Gillett, G. & Loewer, B. (eds.), *Physicalism and its Discontents*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 207-224.
- Crane, T. (2010), "Mental causation", *Encyclopedia of Cognitive Science*, Wiley Online Library, pp. 1120-1125.  
doi: 10.1002/0470018860.s00115
- De Cruz, H. (2006), "Toward a Dawinian approach to mathematics", *Foundations of Science* 11 (1-2): 157-196.
- Diéguez, A. (2011), "El origen evolutivo de la racionalidad humana", en Pérez Ransanz, A. R. & Velasco, A. (eds.), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, México, UNAM, pp. 179-191
- Diéguez, A. (2012a), "La opción naturalista. Una respuesta a Francisco Soler", *Naturaleza y Libertad* 1: 237-264.
- Diéguez, A. (2012b), "Filosofía sin milagros. Comentarios finales a la contrarréplica de Francisco Soler", *Naturaleza y Libertad* 1: 273-279.
- Diéguez, A. (2013), "De nuevo, la mente como excepción. Algunos comentarios críticos acerca del antinaturalismo de Thomas Nagel", *Ludus Vitalis* XXI (39): 343-354.
- Dilworth, C. (2006), *The Metaphysics of Science*, Dordrecht, Springer.
- El-Hani, Ch. N. & Pihlström, S. (2002), "Emergence theories and pragmatic realism", *Essays in Philosophy* 3 (2) article 3.  
<http://commons.pacificu.edu/eip/vol3/iss2/3/>.

- Fales, E. (2013), "Is a science of the supernatural possible?", en Pigliucci, M. & Boudry, M. (eds.), pp. 247-262.
- Fishman, Y. I. (2009), "Can science test supernatural worldviews?", *Science and Education* 18: 813-837.
- Fishman, Y. I. & Boudry, M. (2013), "Does science presuppose naturalism (or anything at all)?", *Science and Education* 22: 921-949.
- Francescotti, R. M. (2007), "Emergence", *Erkenntnis* 67: 47-63.
- Giere, R. (2006), "Modest evolutionary naturalism", *Biological Theory* 1 (1): 52-60.
- Giere, R. (2010), "Naturalism", en Psillos, S. & Curd, M. (eds.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Science*, London, Routledge, pp. 213-223.
- Kim, J. (1989), "The myth of nonreductive materialism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63 (3): 31-47 (Reimpreso en *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993).
- Kim, J. (1998), "The mind-body problem after fifty years", en A. O'Hear (ed.), *Current Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-21.
- Kitcher, Ph. (2012), *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Kistler, M. (ed.) (2006), *New Perspectives on Reduction and Emergence in Physics, Biology and Psychology*, número especial de *Synthese* 151(3).
- Maddy, P. (2002), *Naturalism in Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- McMullin, E. (1991), "Plantinga's defense of special creation", *Christian Scholar's Review*, 21 (1): 55-79 (Reimpreso en Pennock, R. T. (ed.) (2001), cap. 8).
- Mullarkey, J. (2006), *Post-Continental Philosophy: An Outline*, London, Continuum.
- Nagel, T. (2012), *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York, Oxford University Press.
- Niiniluoto, I. (1999), *Critical Scientific Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- O'Connor, T. & Wong, H. Y. (2012), "Emergent properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent> (Consultado el 23/12/13).
- Papineau, D. (2009), "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 edition), Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/> (Consultado el 27/12/13).

- Pennock, R. T. (1996), "Naturalism, evidence, and creationism, The case of Philip Johnson", *Biology and Philosophy* 11 (4): 543-549 (Reimpreso en Pennock, R. T. (ed.), 2001, cap. 3).
- Pennock, R. T. (1999), *Tower of Babel. The Evidence against the New Creationism*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Pennock, R. T. (ed.) (2001), *Intelligent Design Creationism and its Critics*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Pigliucci, M. & Boudry, M. (eds.) (2013), *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the Demarcation Problem*, Chicago, The University of Chicago Press
- Plantinga, A. (1996) "Methodological naturalism?", en van der Meer, J. (ed.), *Facets of Faith and Science*, vol. 1, Lanham, MD, University Press of America, pp. 177-221 (Reimpreso en versión resumida en Pennock, R. T. (ed.), 2001, cap. 13).
- Plantinga, A. (2011), "Content and natural selection", *Philosophy and Phenomenological Research* 83 (2): 435-458.
- Quine, W. v. O. (1969), "Epistemology naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- Ritchie, J. (2008), *Understanding Naturalism*, Stocksfield, Acumen.
- Roth, P. (2006), "Naturalism without fears", en Turner, S. & Risjord, M. (eds.), *Handbook of the Philosophy of Science, Volume 15: Philosophy of Anthropology and Sociology*, NY, Elsevier, pp. 683-708.
- Sellars, W. (1963), "Empiricism and the philosophy of mind", en *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 127-196.
- Silberstein, M. (2012), "Emergence and reduction in context: Philosophy of science and/or analytic metaphysics", *Metascience* 21: 627-642.
- Sober, E. (2011), "Why methodological naturalism?", en Aulette, G., LeClerc, M. & Martinez, R. (eds.), *Biological Evolution — Facts and Theories, A Critical Appraisal 150 Years after The Origin of Species*, Rome, Gregorian Biblical Press, pp. 359-378.
- Sotljar, D. (2009), "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/> (Consultado el 20/12/13).
- Toulmin, S. (1992), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Vision, G. (2011), *Re-Emergence. Locating Conscious Properties in a Material World*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Zabala, S. (2011), "Being in the university: The legitimations of analytic philosophy or a philosophical education?", *Purlieu* 1 (3): 6-19.  
[http://purlieujournal.com/3/3\\_zabala.html](http://purlieujournal.com/3/3_zabala.html)