

37 EL NATURALISMO

Charles R. Pigden

1. Definición de naturalismo

En filosofía, son objeto de disputa no sólo las doctrinas sino también las definiciones de las doctrinas. Esto sucede con el naturalismo ético. Por ello, mi definición es personal pero —confío— no idiosincrática. Entiendo por naturalismo más o menos lo que entienden otros filósofos —aunque variará más o menos de un caso a otro.

Así pues, el naturalismo es una doctrina (o familia de doctrinas) cogniti-vista. Afirma que los juicios morales son proposiciones, susceptibles de verdad y falsedad. Los juicios morales pretenden decir cómo son las cosas. El naturalismo se opone así al no-cognitivismo, al emotivismo y al prescriptivismo que conciben los juicios morales de manera diversa como exclamaciones, estímulos psicológicos y cuasi-mandatos. También es (en sentido débil) una doctrina realista; es decir, considera verdaderos *algunos* juicios morales (pueden encontrarse exposiciones más detalladas de estas posiciones en el artículo 35, «El realismo», en el artículo 38, «El subjetivismo», y en el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Se opone así a la teoría del error de J. L. Mackie que admite que los juicios morales formulan enunciados que son verdaderos o falsos, pero niega que cualquiera de ellos sea verdadero. Para el naturalista, la moralidad no es una ficción, un error o un mito, sino un cuerpo de conocimiento o al menos de información. Por último, el naturalismo es (en sentido amplio) una doctrina reductora. Aunque existen verdades morales (es decir, proposiciones verdaderas) no existen hechos o propiedades peculiarmente morales (no hay situaciones característicamente morales) más allá de los hechos y propiedades que pueden especificarse mediante el uso de una terminología no moral. Esto con-

trasta con los filósofos «intuicionistas» como G. E. Moore (1874-1958): «si me preguntan "¿qué es bueno?", mi respuesta es que bueno es bueno y esto es todo. O si me preguntan "¿cómo se define bueno?", mi respuesta es que no puede definirse y que esto es todo lo que tengo que decir sobre el particular» (Moore, 1903, pág. 6). Moore no quiere decir que no pueda indicar qué cosas *son* buenas (por ejemplo, piensa que la amistad y la contemplación de la belleza son buenas). No, lo que formula es una idea metafísica y ontológica: la bondad de las cosas buenas consiste en que posean la propiedad de la bondad, un rasgo básico de la realidad que no puede analizarse o explicarse más (véase el artículo 36, «El intuicionismo»). Los naturalistas no están de acuerdo. Para ellos, la bondad *puede* analizarse o explicarse; puede reducirse a otra cosa o identificarse con otra propiedad. En realidad los naturalistas piensan que la bondad según la concibe Moore, una propiedad única y *sui generis*, no existe (y lo mismo vale, naturalmente, para la maldad, la rectitud y su contrario).

Pero aquí termina el consenso. Los naturalistas difieren en aquello a lo que ha de reducirse el bien, el mal, etc., y en la forma en que ha de realizarse esta reducción. Hay naturalistas hedonistas que reducen los hechos sobre la bondad a hechos sobre el placer y el dolor (la bondad de la amistad consiste en que produce placer). Hay naturalistas aristotélicos que prefieren los (supuestos) hechos sobre la naturaleza humana y el perfeccionamiento humano (la amistad es buena porque de alguna forma concuerda con las necesidades humanas o con la naturaleza humana). Hay incluso naturalistas teológicos, que piensan que la bondad de la amistad consiste en que es sancionada por Dios. En resumen, los naturalistas recurren a toda suerte de supuestos hechos —sociológicos, psicológicos, científicos, incluso metafísicos y teológicos— en tanto no les conduzcan a un ámbito de hechos o propiedades irreductiblemente *morales*. Dado que algunos de estos hechos son metafísicos o sobrenaturales, en vez de naturales en el sentido común de la palabra (hechos sobre el mundo natural) quizá se pregunte usted cómo semejante grupo de teorías morales tan dispares pueden llevar la misma denominación. La respuesta es histórica. Según G. E. Moore, todas ellas incurren en la falacia naturalista (sobre la cual hablaremos más adelante). Moore denominó *naturalista* a esta (supuesta) falacia porque era más común entre los filósofos de tendencia estrictamente naturalista que deseaban basar la moral en tipos de hechos que pudiera aprobar la ciencia. Estos eran sólo una subclase de quienes —según Moore— cometen la falacia. No obstante, el nombre ha quedado asociado a ellos.

¿Cuál es la fuerza impulsora del naturalismo?, ¿qué es lo que lo hace atractivo como opción teórica? Ésta es una pregunta difícil de responder pues el naturalismo no es tanto una doctrina como una familia de doctrinas reunidas en común por ciertas tesis comunes. Pero puede darse una res-

puesta aproximada como ésta. Los naturalistas unen un deseo de verdad moral, es decir, una convicción de que algunas cosas son en realidad correctas y otras incorrectas, al desagrado de las cualidades no naturales de Moore como bondad, maldad, etc. A menudo este desagrado se debe a la perspectiva científica y a la convicción de que no hay nada más allá de lo que la ciencia autoriza a suponer. Pero puede deberse a convicciones religiosas, por ejemplo, a la creencia de que el valor emana de Dios y no puede separarse de lo que él quiere. En cualquier caso no se aceptan las propiedades peculiarmente morales de Moore, y hay que buscar una reducción que base las verdades morales en la metafísica preferida.

El naturalismo afirma	1. Los juicios morales son proposiciones (son verdaderos o falsos).		El no-cognitvismo en sus diversas versiones (emotivismo y prescriptivismo) es falso.
	2. Algunos juicios morales son verdaderos (la moralidad no es una ficción).	->	El nihilismo (o la «teoría del error») es falso.
	No hay hechos o propiedades morales irreducibles.		El intuicionismo (la doctrina de Moore) es falso.

FIGURA 1

No derivación del «debe» a partir del «es», o la autonomía de la ética

Si la moralidad puede reducirse a verdades de otro tipo, la ética no es «autónoma». En la moral, la verdad está determinada por fenómenos de otro ámbito. Sin embargo, cuando naturalistas y antinaturalistas discuten sobre la autonomía de la ética, no es esto en lo que suelen pensar. Por «autonomía de la ética» entienden una tesis como que el «debe» no puede derivarse del «es», o más en general que no pueden derivarse conclusiones morales a partir de premisas no morales, valores a partir de hechos. Esto suele ir unido a la idea de que los términos morales no *significan lo mismo* que los términos no morales; que carecen de sinónimos «naturalistas». La cuestión versa así sobre la inferencia más que sobre la reducción; sobre qué puede inferirse de qué. Sin embargo, a menudo se supone que *sí* pueden derivarse juicios morales a partir de proposiciones no morales, el naturalismo es verdadero. En caso contrario, el naturalismo es falso. Espero demostrar que esta última tesis es errónea.

Los antinaturalistas tienen como lema un famoso pasaje de Hume (1711-1776). Los moralistas (critica Hume) «utilizan unas veces la forma común de razonar» con pruebas «del ser de Dios» u «observaciones relativas a los asuntos humanos», «cuando de pronto me sorprende encontrar que en vez de las cópulas habituales de proposiciones como *es* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debe*, o con un *no debe...*» Como este *debe* o *no debe* expresa una relación o afirmación nueva «es necesario que sea observada y explicada; y al mismo tiempo debería ofrecerse una razón de lo que parece totalmente inconcebible, a saber, cómo puede deducirse esta nueva relación de otras totalmente diferentes de ella» (Hume, 1738, libro III, primera parte).

A menudo se resume este pasaje con el eslogan «no deducción del "debe" del "es"» y se deifica como la «ley de Hume». Se supone que hace milagros (que señala una distinción fundamental entre hechos y valores), que prueba el no-cognitvismo y (sobre todo) que refuta el naturalismo (una extraña afirmación, pues el propio Hume era naturalista). De hecho no puede hacer nada de esto. Pues Hume está señalando una simple razón lógica. Una conclusión que contenga un «debe» no puede (por razones lógicas) derivarse de premisas libres de un «debe» (por supuesto lo mismo vale para otros términos morales). La lógica es conservadora; las conclusiones de una inferencia válida están contenidas en las premisas. Uno no puede sacar lo que previamente no se ha introducido. De ahí que si aparece un «debe» en la conclusión de un argumento pero no en las premisas, la inferencia no es lógicamente válida.

Algunos antinaturalistas (en especial R. M. Haré) han considerado la distancia entre «es»/«debe» como un dato y han intentado explicarlo por medio del no-cognitvismo. La razón por la que no puede derivarse un «debe» a partir de un «es» o, en términos más generales, una conclusión moral a partir de premisas no morales, es que los juicios morales difieren sustancialmente de las proposiciones de hecho. Estos no describen (primariamente) cómo *es* el mundo sino que prescriben como *debería ser*—en resumen, son similares a órdenes. Pero no tenemos que recurrir al no-cognitvismo para explicar este salto lógico. Pues existe un salto similar entre las conclusiones sobre los erizos y las premisas que no hacen mención de ellos. No se pueden obtener conclusiones sobre «erizos» a partir de premisas carentes de erizos (al menos no sólo por la lógica). Pero nadie propone una distinción hecho/erizo, o alega que las proposiciones sobre los erizos no son en realidad proposiciones sino una singular subclase de mandatos. En ambos casos lo que crea el salto es el carácter conservador de la lógica, y no una diferencia misteriosa de tipo semántico. No hay así más razones para convertir los juicios morales en cuasi-mandatos que para someter al mismo destino las proposiciones relativas a los erizos. La ética puede ser autónoma

desde el punto de vista lógico, pero comparte este rasgo con todos los demás tipos de discurso.

Pero incluso esta tesis inocua ha sido puesta en cuestión. A. N. Prior (1914-1969) propuso diversas inferencias lógicamente válidas en las que el «debe» aparece en la conclusión pero no en las premisas. He aquí una:

- 1) Beber té es común en Inglaterra.

Por ello

- 2) O bien beber té es común en Inglaterra o *debe dispararse a todos los neozelandeses* (Prior, 1976).

Esta inferencia tiene algo de sospechoso. Uno no puede dejar de pensar que la conclusión no tiene nada que ver con el «debe». Después de todo, lo que sigue también puede ser una consecuencia de 1):

- 2') O bien beber té es común en Inglaterra o bien *todos los neozelandeses son erizos*.

Aquí tenemos al parecer conclusiones sobre erizos a partir de una premisa en la que no aparecen erizos. Esto muestra que los contraejemplos de Prior no sólo amenazan la autonomía de la ética (no derivación de un «debe» a partir de un «es») sino el carácter conservador de la lógica, la idea de que en la lógica no obtienes lo que no has introducido antes. Pero también es obvio que las cláusulas finales (en cursiva) de 2) y 2') son en cierto sentido vacías. Dadas las premisas, pueden rellenarse de cualquier modo sin hacer falsas las conclusiones o afectar a la validez de la inferencia.

Estamos ya en condiciones de reformular tanto el carácter conservador de la lógica como la autonomía de la ética. En primer lugar definimos la vacuidad relativa a la inferencia. Una expresión aparece de forma vacua en la conclusión de una inferencia válida si puede cambiarse (de manera uniforme) por cualquier otra expresión del mismo tipo gramatical sin prejuzgar la validez de la inferencia (las oraciones finales en cursiva de 2) y 2') son vacuas en este sentido, pues en una inferencia a partir de 1) puede intercambiarse una con otra). El carácter conservador de la lógica consiste en la tesis de que no puede aparecer ninguna expresión (no lógica) de manera no vacía en la conclusión de una inferencia válida a menos que aparezca en las premisas. Esta tesis es susceptible de prueba. La autonomía de la ética no es más que la encarnación moral de esta tesis —no puede derivarse un «debe» *no vacío* a partir de un «es» (véase Pigden, 1989).

¿Adonde lleva todo esto al naturalismo? A buen puerto. Ya hemos visto

que la autonomía lógica no presta apoyo al no-cognitvismo. Ni tampoco (a pesar de la generalizada creencia filosófica) pone en peligro el naturalismo. Como hemos visto no pueden derivarse no-vacuamente conclusiones relativas a los erizos a partir de premisas en las que no aparecen erizos. Pero esto no supone que exista un ámbito de hechos relativos a erizos irreductibles (los erizos son seres compuestos cuya acción puede explicarse en términos de sus partes). Así pues, ¿por qué habríamos de postular un ámbito de hechos *morales* irreductibles para explicar por qué no puede derivarse un «debe» a partir de un «es»?

El error se debe a una confusión. Pues existen tres formas de autonomía de la ética, la autonomía *lógica, semántica y ontológica*. A menudo estas formas se confunden. Pero la única incompatible con el naturalismo es la última. Ya he considerado la autonomía lógica. La autonomía semántica (semántica porque se refiere a significados) es la tesis de que los términos morales *no significan lo mismo* que cualesquiera otros, y además que no pueden reformularse en un lenguaje naturalista (o no moral). La autonomía ontológica es la tesis de que los juicios morales, para ser verdaderos, deben responder a un ámbito de hechos y propiedades morales *sui generis* (la denomino autonomía ontológica porque se refiere a tipos de cosas que deben *existir*). La autonomía ontológica es así lo contrario del naturalismo, que insiste en que no se precisa nada tan raro como las propiedades morales de Moore para sostener las verdades de la moral.

La autonomía lógica es pues correcta. Pero no supone una amenaza para el naturalismo a menos que implique la autonomía ontológica. El paralelismo del erizo prueba que no es así. ¿Implica la autonomía lógica una autonomía semántica? Tampoco. La lógica sola no nos autoriza a inferir conclusiones sobre los erizos a partir de premisas que se refieren al *Erina-ceus europeus*. El discurso sobre los erizos es autónomo desde el punto de vista lógico. Pero esto no dice nada en uno u otro sentido sobre si «erizo» y «*Erinaceus europeus*» son sinónimos (como de hecho lo son). Lo mismo sucede en el ámbito moral. No pueden deducirse lógicamente conclusiones sobre lo bueno a partir de premisas sobre el placer. Pero esto no dice nada en uno u otro sentido sobre si «bueno» y «placentero» son sinónimos (como de hecho no son).

«Pero esto no puede ser correcto», puede usted decir. «Después de todo, si "bueno" *significase* "placentero" podríamos deducir lógicamente conclusiones sobre lo bueno a partir de premisas sobre el placer en tanto en cuanto éstas incluyesen la definición correspondiente. Después de todo la ética no sería lógicamente autónoma. Así pues si *es* lógicamente autónoma, se sigue que no puede definirse la bondad. Lo que equivale a la autonomía semántica.» (Véase Prior, 1949, pág. 24.) Esto es erróneo. Pues una definición, aunque sea verbal y por lo tanto, en cierto sentido, insustancial, aún

constituye una premisa adicional. Así pues si «bueno» aparece en una conclusión a resultas de una definición, esto no viola en modo alguno la autonomía lógica. Pues tenía que aparecer al menos en una premisa para estar ahí. Lo mismo sucede con «erizo». Si se derivan conclusiones sobre los erizos a partir de premisas sobre el *Erinaceus europeus* con la ayuda de una definición (en este caso de una definición verdadera) esto en modo alguno viola la autonomía lógica del discurso sobre los erizos. Pues para estar ahí tenía que aparecer al menos en una premisa. La verdad o no de la definición no afecta a la lógica de la cuestión. Ahora bien, la autonomía lógica se refiere a la *validez* mientras que la autonomía semántica se refiere a los *significados*. Es una doctrina relativa a definiciones. Y la lógica no es competente para decidir sobre la verdad o no de las definiciones (véase Pigden, 1989).

Pero, ¿es verdadera la autonomía semántica? Y si lo es, ¿supone esto la autonomía ontológica y por lo tanto la falsedad del naturalismo? Esto nos devuelve al punto de partida.

3. La falacia naturalista

En su famosa obra *Principia ethica*, G. E. Moore, afirmaba que la mayoría de los moralistas han sido naturalistas y que todos los naturalistas incurren en una falacia común. Han confundido la propiedad de la bondad con las cosas que poseen esa propiedad o con otra propiedad que poseen las cosas buenas. En esto consiste la falacia naturalista; en una mezcla de dos elementos distintos.

Moore tiene dos argumentos principales sobre el particular.

1) Supongamos que la bondad fuese idéntica a otra propiedad como el carácter de lo placentero (el candidato favorito de Moore es *lo que deseamos desear*, pero nos quedaremos con el carácter de lo placentero para abreviar). Así, «bueno» y «placentero» serían sinónimos. Esto le sería conocido a todo hablante competente. De aquí que la pregunta «¿es bueno lo que es placentero?» sería ininteligible. De aquí que los términos elegidos por Moore son desafortunados. No es que la pregunta careciese de sentido. Más bien, plantearla mostraría una búsqueda de sentido o, en cualquier caso, de comprensión. Pues la respuesta sería muy dudosa: sí. La pregunta sería una mera tautología puesta entre interrogantes. Tendría el mismo significado como la pregunta «¿es placentero lo placentero?» o bien «¿es bueno lo bueno?». Ahora bien, Moore considera obvio que la pregunta «¿es bueno lo placentero?» es una pregunta abierta; una pregunta que tiene sentido formular. De aquí que «bueno» no signifique «placentero». De ahí

que la bondad y el carácter de lo placentero sean diferentes. Y lo mismo vale para las demás propiedades con las que se identifica la bondad.

Se ha desplegado un argumento similar contra el naturalista teológico (que se remonta al *Eutrifon* de Platón). ¿Significa «X es correcto» que «X es ordenado por Dios»? Entonces la expresión «lo que Dios ordena es correcto» significa «lo que Dios ordena es lo que Dios ordena», y el elogio moral de Dios degenera en una cadena de tautologías. Pero la expresión «lo que Dios ordena es correcto» no es una tautología. Por ello la definición naturalista es falsa.

2) Si «bueno» significa «placentero» decir «lo que es placentero es bueno» no nos proporcionaría ninguna razón adicional para fomentar las situaciones placenteras (equivaldría a la tautología de que lo que es placentero es placentero, y una tautología no puede proporcionar un motivo para obrar). Pero denominar bueno al placer es sugerir alguna razón *adicional* para fomentarlo. Por ello «bueno» no significa «placentero». De nuevo puede generalizarse el argumento.

Estos argumentos no consiguen el propósito que pretenden. No prueban la autonomía ontológica y por lo tanto la falsedad del naturalismo. A lo sumo prueban la autonomía semántica y así desautorizan el naturalismo semántico —la tesis de que los hechos morales pueden reducirse a hechos no morales, porque los términos morales son sinónimos de (combinaciones de) términos no morales. E incluso de esto cabe alguna duda.

El argumento 1) supone que si la bondad es idéntica al carácter placentero, «bueno» y «placentero» deben ser sinónimos. Esto es falso. El agua y el H₂O son idénticos. Pero «agua» no es sinónimo de «H₂O» aun cuando designan la misma materia. «Agua» expresa un concepto precientífico accesible a niños y salvajes —más o menos el fluido incoloro e insípido que cae del cielo y se encuentra en lagos y ríos. En cambio, «H₂O» expresa una noción científica. No se puede comprender plenamente sin unas nociones de química. La gente no halló que el agua era H₂O meditando sobre significados. La indagación empírica tuvo este efecto. Lo mismo sucede con la bondad y el carácter placentero. «Bueno» puede no ser sinónimo de «placentero». Pero ambos pueden designar la misma propiedad. El naturalismo semántico puede ser falso pero el naturalismo sintético puede ser verdadero. Es decir, las propiedades morales pueden identificarse con propiedades naturales por medio de la investigación empírica más que del análisis conceptual. Así pues, la autonomía semántica, que afirma que los términos morales no *significan lo mismo* que los demás, no supone una autonomía ontológica —que las propiedades morales no sean *idénticas* que otras.

Pero hay más. El argumento 1) también supone que si dos términos o expresiones son sinónimas, todo hablante competente lo sabe. Y podemos conceder que si se hace una interpretación estricta de la sinonimia, esto es

así. Pero nuestros conceptos no son transparentes para nosotros. Las normas que siguen, los presupuestos que encarnan, no son cosas de las que seamos plenamente conscientes. Así, es posible ofrecer un análisis de un término —un desglose conceptual— que no sea obvio para hablantes competentes, aunque en algún sentido exprese el significado de la palabra (en otro caso la «paradoja del análisis» impediría los análisis conceptuales útiles). Así, puede formularse un análisis, X, de «bueno» tal que la pregunta «¿son buenas las cosas X?» sea una cuestión abierta (es decir, una pregunta que puede formular con sentido un hablante competente) aun cuando X expresase el significado de «bueno». Esto pone en cuestión la autonomía semántica.

Igualmente el argumento 2) avala la conclusión de que «bueno» carece de sinónimos o paráfrasis naturalistas (es decir, no morales). Pero esta es una autonomía semántica, y no la autonomía ontológica que aduce el naturalismo. Además, el argumento es sospechoso. Opera con la idea de que «bueno» transmite una exigencia de acción. Si alguien piensa que algo es bueno, normalmente esto le dispone a perseguirlo o fomentarlo (en las circunstancias apropiadas). Muy bien. Pero quizás puede realizarse un análisis que exprese este requisito sin recurrir a propiedades no naturales. «Placentero» puede ser una mala elección para esto, pero esto no quiere decir que podamos encontrar una mejor (por ejemplo, «bueno» podría significar *requerido* donde los requisitos se relacionan con una meta que puede esperarse que compartan todos los seres racionales). Por supuesto si pudiera idearse semejante análisis, X, «lo que es X es bueno» sería una tautología o verdad conceptual, desprovista de fuerza motivadora. Pero esto es irrelevante. Pues semejante proposición no tendría por objeto recomendar la X-idad, ni indicar que la X-idad se precisaba de alguna manera. Más bien, el objetivo sería expresar los requisitos que encierra el predicado «bueno»; explicar por qué el llamar «buenas» a las cosas sugiere normalmente una razón para fomentarlas.

En resumen: puede probarse la autonomía *lógica* (no derivación del «debe» a partir del «es») de manera modificada. Pero esto no pone en peligro el naturalismo. También la autonomía *semántica* puede ser verdadera. Quizás «bueno» y los demás términos morales carecen de sinónimos o paráfrasis naturalistas o no morales —al menos, sinónimos o paráfrasis que sean *estrictamente* sinónimos. Esto desecha el naturalismo semántico, pero deja intactos otros tipos de naturalismo. Así pues, a pesar de Hume y a pesar de G. E. Moore el naturalismo podría ser verdadero.

De este modo los naturalistas no tienen que rehuir los argumentos de Moore y de Hume admitiendo que el «debe» moral y el «bueno» predicativo (el «debe» de Hume y el «bueno» de Moore) carecen de sentido (algo que intentan hacer Anscombe en «Modern moral philosophy» y Geach en

«Good and evil»). En la medida en que son válidos, los argumentos de Hume y también los de Moore son compatibles con el naturalismo. Tras haber fracasado los intentos formales por refutar al naturalismo, sigue siendo una opción viva.

4. Variantes del naturalismo

Voy a concluir con una presentación de los principales tipos de naturalismo. Mi propósito es más ofrecer una exposición que una crítica, pero no me abstendré de realizar comentarios críticos.

A) Dadas nuestras objeciones a Moore, la mejor apuesta se parece al naturalismo sintético. «Bueno» (y lo mismo vale para otros términos morales) no significa lo mismo que cualquier «X» naturalista. No obstante existe (o podría existir) un predicado naturalista «X» que hiciese las veces de la misma propiedad (al igual que «agua» y «H₂O» no expresan el mismo concepto, aunque designan la misma materia). La identidad entre bondad y X-idad no sería analítica, valiendo en virtud del significado de los términos, sino sintética, una cuestión de hecho (¿empírico?). R. M. Adams, un naturalista teológico, intenta rehabilitar la teoría ética del Mandato Divino utilizando esta idea (Adams, 1981). Decir «X es correcto» no *significa* que Dios lo mande. De ahí que «lo que Dios manda es correcto» no es tautológico. No obstante, la rectitud y el hecho de ser mandado por Dios son más o menos lo mismo. Aprehendemos que determinadas acciones son correctas y posteriormente descubrimos (mediante la revelación o la teología racional) que aquello que conocíamos era la Voz de Dios. Pero donde más se evidencian los problemas de este enfoque es en un contexto secular. Si se identifica la bondad con algo naturalista por medio de la indagación empírica, «bueno» debe expresar un concepto empírico. Es decir, «bueno» debe definirse de tal modo que la bondad nos sea percibida y pueda figurar en una teoría empírica. Por ejemplo, puede definirse como la causa de determinados efectos, los «fenómenos de bondad»; cuyos fenómenos pueden ser percibidos (al menos en ocasiones) por los seres humanos (de otro modo la indagación empírica no podría determinar si la bondad y la X-idad se aplicaban a las mismas cosas. Pero esto, a su vez, presupone que «bueno» puede someterse a análisis naturalista; que en cierto sentido *significa lo mismo que* una paráfrasis que lo relaciona con la evidencia sensorial. En otros términos, Moore debe estar equivocado y «bueno» debe ser analizable — aunque no tiene que ser estrictamente sinónimo de la paráfrasis que constituye el análisis. El mejor candidato es el tipo de teoría (según algunas interpretaciones) propuesta por David Hume. «Bueno» no se define en tér-

minos de nuestras sensaciones ordinarias —la vista, el olfato, el oído, el tacto— sino en términos de sensaciones internas de aprobación y desaprobación. «Bueno» es (más o menos) lo que todo espectador informado e imparcial aprobaría (y por lo tanto lo que *tendemos* a aprobar, si nos liberamos de las pasiones parciales e intentamos averiguar lo correcto). Por supuesto, una vez realizado este análisis, el naturalismo está ya a salvo. No tenemos que seguir probando una identidad sintética entre la bondad, así analizada, y otra propiedad natural. Si ser bueno significa ser aprobado por un observador ideal, no tenemos que determinar qué aprobaría el espectador para conocer que tenemos verdades morales sin hechos morales irreductibles (aun cuando lo que aprueba el espectador tendrá una considerable importancia práctica). La moral se reduce a una psicología idealizada. El naturalismo se confirma.

Esta teoría tiene muchos problemas. Vamos a ver dos: a) No está claro que todos los observadores humanos, por imparciales y bien informados que estén, concuerden en sus reacciones. De ahí que se abre la posibilidad de que ninguna acción (o muy pocas) sea buena, pues ninguna despertaría la aprobación de todo espectador. Volvemos a la teoría del error que intentábamos evitar (sección 1). b) El análisis parece circular. Pues aprobar algo es pensar (o sentir) que es bueno o correcto. De ahí que el análisis de «bueno» contenga el concepto mismo que pretende explicar.

B) (Esta teoría se sugiere en los escritos de G. E. M. Anscombe, aunque no estoy seguro si ella la aceptaría. Sabina Lovibond, en su obra *Realism and imagination in ethics* opina algo parecido.) Supongamos que he encargado cierta cantidad de patatas y el tendero me las ha suministrado y me ha enviado la factura. Entonces yo debo dinero al tendero. Ahora bien, ¿en razón de qué estoy yo en deuda con el tendero? i) Una historia de transacciones personales entre el tendero y yo; ii) algunas reglas generales, que valen en virtud de instituciones y convenciones sociales, sobre la forma en que se contraen deudas; iii) la falta de condiciones especiales que puedan cancelar o anular la deuda. En otras palabras, un complejo de hechos sociales que equivalen a disposiciones y acciones humanas. En mi condición deudora no hay nada más que esto; no existe ningún ámbito especial no natural de hechos de débito — sólo acciones humanas en el ámbito de instituciones humanas; cuyas instituciones dependen ellas mismas de la continuación de las acciones humanas.

Así pues, la hipótesis naturalista es que algunos juicios morales («fue malo que contases esa mentira») son como el «debo dinero al tendero», son verdaderos en virtud de acciones humanas individuales en el contexto de nuestras instituciones o juegos de lenguaje. Otros juicios más generales, («suele ser malo mentir») se parecen a las proposiciones que enuncian las

normas para contraer una deuda —valen en virtud de convenciones e instituciones humanas, de prácticas sociales comunes. Tenemos así verdades morales, tanto generales como particulares, sin hechos específicamente morales. La moral consiste en una sociología sofisticada. Se mantiene en pie el naturalismo.

El problema de esto (como parece advertir Anscombe) es la relatividad. Sociedades diferentes tienen instituciones morales diferentes que mantienen códigos morales diferentes. ¿Referenciamos la verdad moral a los códigos de sociedades particulares, con lo que existe lo correcto para los azande, y lo correcto para los australianos pero nada semejante a lo correcto *y punto*? ¿Qué decir de las sociedades divididas en las que compiten códigos e instituciones diferentes (como la mayoría de las sociedades occidentales)? ¿Y qué sucede con los disidentes morales? Al parecer no son simplemente malos (porque no tienen en cuenta la única verdad moral que existe) sino incongruentes, pues no podemos dar un contenido a la idea del disidente de que el código de su sociedad no es en realidad correcto. (Sabina Lovibond lucha con este problema a lo largo de cien páginas. No sale vencedora.) Por último, este enfoque tiene la desafortunada consecuencia de que las opciones morales de Margaret Thatcher y del Ayatolá Jomeini en realidad no se contradicen, pues ambas tienen por referencia las instituciones de su propia sociedad (para una concepción más congenial del relativismo, véase el artículo 39, «El relativismo»). Supongamos que eliminamos estas referencias y hablamos simplemente de bien y mal. Entonces, a falta de instituciones interculturales que determinen una ética supercultural no existe nada semejante a la verdad moral. Pero el objeto de la empresa era una base naturalista de la verdad moral.

C) Por último voy a abordar una forma de naturalismo neoaristotélico sugerido por P. T. Geach y desarrollado de manera un tanto atropellada por M. Midgley y por otros autores. En vez de interesarse por qué cosas son buenas y por lo que es la bondad (en cualquier caso una propiedad mítica) deberíamos interesarnos por lo que es ser un buen ser humano y en qué consiste realizar buenos actos humanos. Geach parece pensar que estas ideas carecen de compromisos metafísicos y pueden ser ofrecidas mediante una explicación puramente natural. El hombre tiene (presumiblemente) una función, y tan pronto como encontremos cuál es esa función, no tendremos problema en encontrar en qué consiste ser un buen ser humano. Las creencias religiosas de Geach le han apartado de este proyecto hacia una teoría ética del mandato divino. Han sido otros, principalmente Midgley, quienes han desarrollado estas ideas en un contexto secular y biológico. Inspirándose en la literatura etológica, Midgley sugiere que, dada nuestra naturaleza, existen limitaciones a los tipos de vidas que consideran satisfactorios

los humanos, y por lo tanto a la acción humana. La moralidad (al parecer) puede reducirse a una biología refinada. Se confirma el naturalismo.

Sólo puedo plasmar aquí mi impresión de que después de treinta años de esfuerzos, no se han hecho muchos progresos con este programa. Los escritos de Geach, Midgley y afines son «sugestivos» pero nada más. En primer lugar está lejos de ser obvio *que pueda* ofrecerse una interpretación naturalista a «buen ser humano» sin incurrir en el naturalismo sociologista antes presentado. En segundo lugar, dudo de si puede reavivarse el concepto aristotélico de función en la biología moderna, al menos para un ser tan flexible y aculturado como el hombre. Y si el programa quiere conseguir algo concreto, esto es indispensable. Si la moral ha de basarse en la biología hemos de crear de algún modo un conjunto de requisitos a partir de la naturaleza humana. Estos requisitos deben ser i) razonablemente específicos; ii) racionalmente vinculantes o al menos muy persuasivos, y iii) moralmente creíbles. Hasta la fecha no se han ofrecido estos requisitos de base biológica. Quedamos a la espera (Michael Ruse, examina la relación entre biología y ética en el artículo 44, «El significado de la evolución»).

Esto cierra mi examen de los principales tipos de naturalismo. Estas teorías no son tanto erróneas por principio como defectuosas en los detalles. Como hemos visto, no existe un argumento demoleedor que condene la empresa naturalista por inviable. No puede excluirse por razones formales. No obstante, las variantes ofrecidas actualmente dejan mucho que desear. Pero tampoco esto descarta al naturalismo, pues pueden haber otras opciones. A pesar de los pronunciamientos apocalípticos de Moore y de los no cognitivistas que desecharon el naturalismo (casi por definición) como una doctrina falaz, el naturalismo constituye en la actualidad una orientación vigente. Sólo el tiempo —y nuevos argumentos— dirá si tiene o no razón.

Bibliografía

- Adams, R. M.: «Divine command metaethics as necessary a posteriori», *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981). Anscombe, G. E. M.: «On brute facts», «Modern moral philosophy» y «On the source of the authority of the state», en ídem *Ethics, Religion and Politics (Collected Papers, vol. 3)*. (Oxford: Basil Blackwell, 1981). Geach, P. T.: «Good and evil», *Theories of Ethics*, ed. P. Foot (Oxford: Oxford University Press, 1967). Trad. esp.: *Teorías sobre la ética*, México, FCE, 1974. Haré, R. M.: *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952). Trad. esp.: México, UNAM, 1975.

Hume, D.: *Treatise on Human Nature* (1738). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988. Lovibond, S.: *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1983). Mackie, J.: *Ethics: Investing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977). Midgley, M.: *Beast and Man* (Ithaca: Cornell University Press, 1978). Moore, G. E.: *Principia Ethica*. Trad. esp.: *Principia Ethica*, México, UNAM, 1983. Pigden, C. R.: «Logic and the autonomy of ethics», *Australasian Journal of Philosophy*, 67 (1989), 127-51. Platón: *Eutifrón*, Madrid, Gredos, 1981. Prior, A. N.: *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1949). —: «The autonomy of ethics», en *Papers on Logic and Ethics*, (Londres: Duckworth, 1976).

Otras lecturas

Carson, T. L.: *The Status of Morality* (Dordrecht: Reidel, 1984).
 Chisholm, R. M.: *Brentano and Intrinsic Valúe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 Clark, S. R. L.: «The Lack of gap between fact and valúe», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 54 (1980) 225-40.
 Foot, P.: *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978).
 Geach, P. T.: *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
 Hume, D.: *Moral and Political Philosophy*, ed. D. Aiken (Nueva York: Hafner, 1948). Trad. esp.: *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987; *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
 Lewis, D.: «Dispositional theories of valúe», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 63(1989), 113-137.
 Midgley, M.: «On the lack of gap between fact and valúe», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 54 (1980), 207-23.
 Putnam, H.: *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, (1981). Trad. esp.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988. Véase especialmente el capítulo 9.