

LOS CAMINOS DEL NATURALISMO MENTE, CONOCIMIENTO Y MORAL

Diana I. Pérez
COMPILADORA

 *Euadeba*

190
LOS

Los caminos del naturalismo: / Eduardo Rabossi... [et al.] ;
compilado por Diana Pérez.- 1ª ed.- Buenos Aires :
Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002.
256 p. ; 23x16 cm.- (Temas, filosofía)

ISBN 950-23-1231-7

I. Rabossi, Eduardo II. Pérez, Diana, comp. - I. Filosofía
Moderna Contemporánea



Eudeba
Universidad de Buenos Aires

1ª edición: agosto de 2002

CLASIF B828
02035
FE 47057
FECHA 18-Abril-07
PROCED DONACION
FACT No. 1097629'

© 2002, Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires
Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202
www.eudeba.com.ar

Ilustración de tapa: *Naturalismo* de Norberto Baruch B.
Diseño de tapa: Silvina Simondet
Corrección general: Eudeba

ISBN 950-23-1231-7
Impreso en la Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopias u otros métodos, sin el permiso previo del editor.



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO, D.F.

Dedico este libro a la memoria de mi abuela Estela,
mi *sobrenatural* Hada Primavera.

el impulso en este sentido producido por los aportes de Cristina González y Eduardo Rabossi.

Quiero agradecer también, y muy especialmente, a los autores de los diversos trabajos que componen esta obra. Todos los trabajos fueron escritos por pedido especial, con la idea de ser publicados en este volumen, y todos los autores han respondido con una generosidad y confianza en el proyecto que quisiera agradecer explícitamente.

Finalmente, un agradecimiento especial a mi familia. A mi esposo, Norberto y a mis hijos Patricio, Catalina y Rodrigo, gracias por soportar las ausencias, y gracias también a las abuelas y abuelos por tratar de compensarlas.

Diana I. Pérez

Buenos Aires, agosto de 2001

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: "NATURALISMO" SE DICE DE MUCHAS MANERAS	11
<i>Diana I. Pérez</i>	
LAS FALACIAS FILOSÓFICAS Y EL ESTIGMA DEL NATURALISMO	17
<i>Eduardo Rabossi</i>	
NATURALISMOS ÉTICOS	47
<i>Eduardo Rivera López</i>	
LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO EN EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA	67
<i>Fernando Broncano</i>	
NATURALISMO Y MENTE HUMANA. DE LAS INTRINCADAS RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA, EL SENTIDO COMÚN, EL ALMA HUMANA Y LA MADRE NATURALEZA	107
<i>Diana I. Pérez</i>	
TEORÍAS DEL CONTENIDO MENTAL O UNA NATURALIZACIÓN CIENTIFICISTA	131
<i>Liza Skidelsky</i>	
UN MODELO NATURALISTA DE LA SEMÁNTICA DEL LENGUAJE PSICOLÓGICO: LA ATRIBUCIÓN INTENCIONAL EN WITTGENSTEIN	171
<i>Carolina Scotto</i>	
LA RACIONALIDAD NATURALIZADA	187
<i>Patricia C. Brunsteins</i>	
YO, NATURAL/MENTE	217
<i>Antoni Gomila Benjam</i>	
SOBRE LOS AUTORES	245

- Stevenson, Ch. (1944): *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press. (*Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971.)
- Stroud, B. (1977): *Hume*, Londres, Routledge & Kegan Paul. (*Hume*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.)
- White, A. (1958): G. E. Moore. *A Critical Exposition*, Oxford, Blackwell.
- Williams, D. C. (1933): "Ethics as pure postulate", *The Philosophical Review*, 42.

NATURALISMOS ÉTICOS

EDUARDO RIVERA LÓPEZ*

I

Muchos tenemos preocupaciones éticas sustantivas. Defendemos o atacamos posiciones relativas a temas tan diversos como el aborto, la eutanasia, la democracia representativa, la igualdad social, el deber de cumplir las promesas, los límites de la coacción estatal, etc. Normalmente (en el mejor de los casos) defendemos o atacamos posiciones con argumentos. Estos argumentos suelen tomar como premisas otras convicciones morales más arraigadas y que pretendemos que nuestro interlocutor acepte. Pero algunas veces queremos ir más allá y nos preguntamos por la *naturaleza* de todas esas afirmaciones morales, por su significado y justificación última. Cuando hacemos esto ya no estamos haciendo teoría moral sustantiva, sino que estamos reflexionando *acerca* del discurso moral sustantivo. Estamos haciendo, en un sentido general, metaética.

Tradicionalmente, al menos dentro de la llamada "filosofía analítica", se ha considerado a la metaética como una suerte de semántica de los términos y enunciados morales, es decir, un análisis del significado del lenguaje moral. Esto es cierto, pero debe tenerse en cuenta que ese análisis lingüístico siempre, incluso en las teorías más ortodoxamente analíticas (por ejemplo, aquellas provenientes del Círculo de Viena), ha tenido como motivación última la cuestión de la justificación. La idea ha sido que, a través del análisis del lenguaje moral, podía llegarse a alguna conclusión (positiva o escéptica) en relación con la objetividad de nuestros juicios morales. Por ello, la preocupación por la metaética no es, en última instancia, meramente especulativa.

* Universidad Torcuato Di Tella.

La tradición analítica en materia de filosofía moral ofrece un cuadro de teorías metaéticas, hoy ya muy conocido, y que inevitablemente debo mencionar, aunque sea muy brevemente:

1. Por un lado, se suelen distinguir teorías descriptivistas y teorías no-descriptivistas. Las primeras consideran que los juicios morales son juicios descriptivos y, por lo tanto, capaces de ser verdaderos (o falsos), y las segundas niegan esta posibilidad.

2. Dentro de las teorías descriptivistas, encontramos teorías naturalistas por un lado e intuicionistas por otro. En este caso la diferencia depende de si los hechos a los que se refieren los juicios morales (descriptivos) son hechos naturales (en un sentido amplio que se asemeja a "no morales"), o hechos *sui generis* de carácter normativo a los que tenemos acceso por intuición.

3. Dentro de las teorías no-descriptivistas, el cuadro tradicional incluye al menos dos teorías: emotivista y prescriptivista. Para la primera, los juicios morales no (sólo) informan algo, sino que (fundamentalmente) expresan actitudes e intentan despertar actitudes similares en el interlocutor. Para la segunda, los juicios morales son un tipo peculiar de imperativos, a saber, prescripciones universalizables.

Este cuadro se encuentra, a su vez, dividido transversalmente por la distinción entre teorías subjetivistas y objetivistas. Algunas de las teorías mencionadas en el cuadro son, por su naturaleza, de carácter subjetivista (el emotivismo), mientras que otras son claramente objetivistas (el intuicionismo y el prescriptivismo). El naturalismo, en cambio, admite las dos versiones: subjetivista (cuando los hechos referidos en los juicios morales son hechos subjetivos, como preferencias, deseos, creencias, etc.) y objetivista (cuando los hechos referidos en los juicios morales son hechos del mundo exterior, como necesidades, estados físicos, hechos metafísicos, hechos teológicos, etc.).

También el compromiso ontológico de las diversas teorías es variado. En el caso del intuicionismo, es claro que postula la existencia de propiedades metafísicas (de carácter normativo), mientras que en el caso de las teorías no-descriptivistas (el emotivismo y el prescriptivismo) el compromiso es mucho menor. Nuevamente, las teorías naturalistas muestran mayor variabilidad. Allí encontramos teorías con fuertes compromisos metafísicos o

incluso teológicos (en aquellas versiones del naturalismo en las que se sostiene que los hechos referidos por los juicios morales son hechos teológicos, como por ejemplo, una orden de Dios), como también otras en las que los hechos a los que se refieren los enunciados morales son hechos empíricos.

Mi interés, en lo que sigue, será analizar qué puede ofrecernos el programa naturalista en general y, particularmente, el naturalismo empirista y objetivista.

II

El programa naturalista es, en realidad, un conglomerado de cosas distintas: solamente dentro de la metaética encontramos mencionadas en la literatura teorías tales como: naturalismo analítico, naturalismo sintético, naturalismo definicionista, naturalismo no definicionista, naturalismo contingente, naturalismo eliminativista, naturalismo reduccionista, naturalismo no reduccionista, etcétera.¹ Todavía más complicado resulta el panorama cuando tratamos de conectar estos diferentes tipos de naturalismo con los que se dan en otras ramas de la filosofía, como la epistemología o la filosofía de la mente.

Creo que una primera clasificación útil que podemos hacer, dentro de este complicado rompecabezas, distingue entre dos tipos de *pretensiones* del naturalismo (en general, en las diversas disciplinas filosóficas). Por un lado, la pretensión de reducir (en algún sentido todavía muy inespecificado, que puede incluir definir, conectar explicativamente, eliminar, etc.) teorías de carácter normativo-justificatorio a teorías de carácter descriptivo-explicativo. Por otro lado, la pretensión de reducir propiedades de carácter no natural (por ejemplo, mental o moral o metafísico) a propiedades naturales (por ejemplo, físicas). Esta distinción merece algún comentario.

La primera pretensión la encontramos expresada paradigmáticamente en el ámbito de la epistemología.² Aparece en los intentos por tratar teorías que poseen rasgos normativos (como las teorías acerca de la justificación del

1. Para la clasificación entre naturalismo analítico, reductivo, metodológico, contingente y eliminativo, véase Scott (1980). Para la distinción entre naturalismo definicionista y no definicionista, reductivo y no reductivo, véase Smith (1994) esp., cap. 2.

2. Véase el capítulo 3 de este volumen para detalles acerca de los programas de naturalización de la epistemología (N. de la comp.).

conocimiento) en términos naturalistas. El intento clásico es el de Quine, para quien “la epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y, por lo tanto, de la ciencia natural” (Quine 1974, p. 109). Lo que se naturaliza es la pretensión de la epistemología de establecer, desde fuera de la ciencia, qué requisitos *deben* cumplir los científicos para lograr un conocimiento justificado. ¿Qué ocurre, respecto de esta primera pretensión, en la ética? Ocurre algo bastante curioso. Si quisiéramos seguir este mismo esquema, deberíamos decir que la pretensión del naturalismo ético consiste en reducir (eliminativamente) la metaética a la ética normativa. Un sostenedor reciente de este tipo de reducción es R. Dworkin, para quien las afirmaciones de la metaética no agregan nada a las de la ética normativa. El argumento para hacer esta analogía entre epistemología y metaética es el siguiente. Así como en la epistemología el naturalista quineniano sostiene que no hay que hacer una metateoría que nos proporcione los criterios de justificación de las teorías científicas, sino que hay que hacer ciencia directamente; paralelamente, el naturalista ético debería sostener algo similar a lo que dice Dworkin: no vale la pena hacer metaética, sino que debemos restringirnos a hacer ética normativa. Pero esto *no* es lo que dicen los naturalistas éticos, en el sentido habitual del término. Esta suerte de naturalismo metodológico reduce el aspecto normativo que tiene la metaética, en cuanto conjunto de criterios de justificación (o de imposibilidad de justificación) respecto de la ética normativa, pero no reduciría el aspecto normativo que tiene, obviamente, la ética normativa como tal. Esta asimetría entre el naturalismo ético y el naturalismo epistemológico se debe, muy probablemente, al hecho de que el objeto de la metaética (la ética normativa), a diferencia del objeto de la epistemología (la ciencia), es ya un discurso eminentemente normativo. De modo que habría dos cosas diferentes que naturalizar, el discurso normativo (metodológico) propio de la metaética y el discurso normativo (sustantivo) de la ética normativa. La decisión de naturalizar alguna de estas dos cosas o las dos daría posiciones naturalistas (en un sentido amplio), en principio, conceptualmente diferentes.

La segunda pretensión, la de reducir propiedades metafísicamente sospechosas a propiedades naturales fácticas, es característica de los programas naturalistas en filosofía de la mente. Este tipo de naturalismo parece ser más similar al naturalismo metaético, dado que éste pretende, también, reducir propiedades morales a propiedades naturales. Sin embargo, aquí también aparecen asimetrías. Para observar con claridad esta diferencia, conviene recordar que, en sentido estricto, el naturalismo metaético no siempre pretende reducir propiedades morales a propiedades físicas. Existe el naturalismo

(definicionista) teológico, que he mencionado más arriba, de acuerdo con el cual “bueno” significa “lo ordenado por Dios”. A este tipo de naturalismo se le puede aplicar, como es conocido, todos los argumentos antinaturalistas (como el de la pregunta abierta de Moore, que comentaré más adelante), con el mismo grado de éxito (o fracaso) que al naturalismo “fiscalista” (que busca reducir propiedades morales a propiedades físicas). Es cierto que la mayoría de los naturalistas actuales no son metafísicos o teológicos, pero al menos hay que destacar que tampoco suelen ser fiscalistas como muchos de los colegas naturalistas en filosofía de la mente. En esta disciplina se presupone que es posible conectar las propiedades, estados o procesos mentales con propiedades, estados o procesos neurofisiológicos que ocurren en el cerebro. En cambio, aun los naturalistas éticos más enemigos de la metafísica, se conformarían con reducir las propiedades morales (como “bueno”, “correcto”, “justo”) a propiedades mentales, sociológicas, o incluso rasgos propios de la racionalidad instrumental. Los ejemplos típicos son los de definir, conectar o reducir el predicado (o la propiedad) “bueno” a propiedades como “que produce placer” (Mill) “que sería preferido por un ser racional” (Michael Smith), o cosas similares. En este sentido, es perfectamente posible que un naturalista ético, no lo fuera en relación con las propiedades mentales. Por ello, es interesante notar que, si bien el naturalismo ético tendría un compromiso ontológico menor que el intuicionismo (que postula la existencia de propiedades morales irreducibles), no tendría necesariamente un compromiso necesariamente menor que las teorías no descriptivistas, como el expresivismo (emotivismo) o el prescriptivismo.

De modo que, dentro de lo que podría denominarse muy genéricamente naturalismo ético, encontramos cuestiones diversas. Por un lado, la preocupación metodológica por la normatividad de la metaética, en la medida que otorga criterios de justificación de la ética normativa. Por otro, la preocupación por la normatividad de la ética normativa misma, que parece separarla del discurso fáctico capaz de verdad o falsedad. Es claro que se trata de dos sentidos diferentes de normatividad. En el primer caso, se trata de la normatividad metodológica de cualquier metadisciplina que pretende dar criterios de justificación de una determinada disciplina, mientras que, en el segundo caso, se trata de la normatividad propia del lenguaje moral mismo. La actitud naturalista respecto del primer tipo de normatividad (la metodológica, quineniana) podemos denominarla “naturalismo metodológico”. Reservaré el rótulo de “naturalismo tradicional” (o, cuando el contexto sea claro, “naturalismo” a secas) para el segundo sentido, el habitual, que intenta reducir la normatividad propia de los enunciados morales normativos.

III

Comencemos entonces por una caracterización breve de una de las versiones del naturalismo metaético tradicional, a saber, un naturalismo objetivista y no metafísico (a esta última propiedad la llamaré "factualista").³ Diré entonces que una teoría metaética es naturalista si defiende las siguientes tesis:⁴

1. Cognitivismo: esto significa que los juicios morales ("x es bueno", "x es correcto") son enunciados verdaderos o falsos. Es decir, son proposiciones (y no órdenes, prescripciones, expresiones de sentimientos, etc.).
2. Realismo: esto quiere decir que algunos juicios morales son verdaderos. Dicho de otro modo: hay hechos que se corresponden con ciertos juicios morales.
3. Reduccionismo: las proposiciones morales verdaderas lo son en virtud de hechos no-morales.
4. Factualismo: las propiedades de los hechos que hacen verdaderos a los juicios morales no son de carácter metafísico, sino que son, en un sentido amplio, de carácter fáctico.⁵ Esto significa que su verdad puede ser, aunque sea indirectamente, contrastada con los métodos de la ciencia empírica.
5. Objetivismo: las propiedades fácticas a las que aluden los juicios morales verdaderos son objetivas.

Analícemos por separado cada una de estas condiciones. El cognitivismo hace del naturalismo una teoría descriptivista (al igual que lo es el

3. Como sugerí al comienzo, mi elección por este tipo de naturalismo se relaciona con el hecho de que, a mi entender, lo interesante de la metaética es ofrecer una teoría de la justificación objetiva de los juicios morales, que, a la vez, no posea compromisos metafísicos demasiado grandes.

4. Los primeros tres puntos los extraigo de Pigden (1993).

5. Para la distinción entre teorías naturalistas, factualistas y metafísicas, véase Moore (1993, pp. 90-91). Moore allí no las llama "factualistas" a las primeras, sino "naturalistas", lo cual no es muy feliz terminológicamente, dado que él mismo concede que las teorías metafísicas también padecen la falacia naturalista.

intuicionismo). Los juicios morales pretenden describir una realidad y, por ello, pueden ser verdaderos o falsos. La diferencia con el intuicionismo depende de la naturaleza de la realidad a la que los juicios hacen referencia. Para el intuicionismo son hechos normativos, mientras que para el naturalismo no.

El realismo, por su lado, hace del naturalismo una teoría no escéptica. Esta condición tiende a excluir la llamada "teoría del error" de J. Mackie, según la cual, todos los juicios morales son proposiciones descriptivas, pero falsas.⁶

El reduccionismo hace del naturalismo una teoría anti-intuicionista, es decir, una teoría que sostiene que no hay propiedades o hechos irreductiblemente morales. No existe una realidad normativa: sólo hay un tipo de realidad: la realidad natural.

El factualismo excluye que estos hechos sean metafísicos o teológicos.

Por último, el objetivismo excluye que los juicios morales sean idiosincráticos. Esto significa que la verdad del juicio "x es bueno" no depende de quién sea el emisor del juicio. Su valor de verdad es independiente del emisor. Un naturalista subjetivista, en cambio, sostendrá que la proposición "x es bueno dicho por A" (siendo A un individuo o un grupo) no necesariamente tiene el mismo valor de verdad que la proposición "x es bueno dicho por B". Un naturalista objetivista (factualista), en cambio, diría que se puede saber si la proposición "x es bueno" es verdadera o falsa. Un ejemplo típico es el de un naturalista que afirmara que "bueno es aquello que satisface las necesidades humanas" y luego definiera "necesidad humana" mediante una lista de propiedades naturales (alimentación, salud, etc.).⁷

La discusión tradicional con el naturalismo ha sido de carácter semántico o lógico. En ambos casos, el punto central de la discusión ha sido la tesis 3, es decir, el reduccionismo. Dependiendo de cuál sea el método para reducir las proposiciones morales verdaderas a proposiciones sobre hechos no morales, la crítica al reduccionismo puede ser de índole semántica o lógica. Si el método consiste en *definir* los términos morales que aparecen en las proposiciones mediante términos no morales, entonces la crítica anti-naturalista será semántica (referida a la imposibilidad de hacer esa definición). Si, en cambio, el método consiste en *inferir* esas proposiciones a partir de otras en las que no se incluye ningún término moralmente cargado, entonces la crítica será lógica (referida a la imposibilidad de hacer la inferencia). Si bien,

6. Respecto de la teoría del error, véase Mackie (1977).

7. Para una caracterización similar de naturalismo subjetivista y objetivista, véase Smith (1994, pp. 41-43).

como veremos, estos dos no son los únicos métodos que se suelen aplicar para realizar la reducción, comenzaré analizándolos brevemente.

IV

Respecto de la cuestión lógica (si es posible inferir conclusiones morales, partiendo de premisas fácticas), seré muy breve. Una porción muy importante de la discusión en torno a esta cuestión se ha centrado en cómo interpretar correctamente a Hume en su famoso pasaje del *Treatise*.⁸ Los anti-naturalistas sostienen que, allí, Hume defiende la imposibilidad de deducir conclusiones normativas a partir de premisas fácticas. Los naturalistas (creo yo, con razón en este punto) intentan interpretar las palabras de Hume de modo más coherente con el naturalismo, sosteniendo que Hume era un naturalista y, por lo tanto, difícilmente hubiera hecho una defensa del anti-naturalismo. No ingresaré en esta discusión exegética.

Fuera de esta cuestión, la discusión acerca de si realmente se puede inferir algún enunciado moral no vacío partiendo de premisas puramente fácticas, me parece que es relativamente poco interesante.⁹ Existe un sentido en el que obviamente no se puede: la deducción nunca me permite extraer como conclusión algo que no esté ya (implícita o explícitamente) incluido en las premisas. De modo que si en la conclusión aparece un contenido normativo, este contenido debe haber estado en las premisas. En este sentido, no creo que hayan sido promisorios intentos como el de J. Searle, de

8. Me refiero, obviamente, al pasaje en el que Hume sostiene que los sistemas morales, generalmente, pasan inadvertidamente de afirmaciones que usan las expresiones "es" o "no es" a otras que usan "debe" o "no debe", lo cual expresa una nueva relación que es necesario explicar, véase Hume (1978).

9. Subrayo lo de "no vacío", dado que hay un sentido trivial en el que sí puede inferirse un enunciado normativo de uno fáctico. Sea p cualquier enunciado fáctico y q cualquier enunciado normativo, es posible, de p , inferir (mediante la regla de adición) p o q . Por ejemplo, de "llueve" es posible inferir "llueve o debes ir a la escuela", que es lo mismo que decir "si no llueve, debes ir a la escuela". Este último enunciado es claramente normativo, mientras que la premisa es claramente fáctica. El problema es que, como bien señala Pigden, también puede inferirse "llueve o no debes ir a la escuela" (o lo que es lo mismo, "si no llueve, no debes ir a la escuela"), lo cual hace que la inferencia sea irrelevante o vacua (véase Pigden 1993, p. 424, y, con mucho más detalle, Pigden, 1989, esp. pp. 132-134).

inferir deductivamente de la frase "Jones dijo: 'Smith, prometo pagarte 5 pesos'" la frase "Jones debe pagar 5 pesos a Smith".¹⁰ Tal como han mostrado varios críticos, el razonamiento de Searle puede ser objeto de crítica en varios de los pasos de su razonamiento.¹¹ Sin detenerme en ninguno en particular, permítaseme explicar cuál es, en mi opinión, el problema central del intento de Searle.

La palabra "prometer" posee una ambigüedad que Searle explora en su razonamiento. "Juan prometió X" puede ser un juicio que, tomando la terminología de Hart respecto de las normas, puede ser considerado desde el punto de vista externo: describe una práctica social y/o lingüística desde fuera. Pero "Juan prometió X" también puede ser un juicio interno a la práctica. En este sentido, sí puedo inferir de él que Juan debe hacer X. Pero, en este sentido, la premisa "Juan prometió X" ya era normativa (dado que el hablante está comprometido con la práctica). En cambio, por más que yo infiera el juicio "Juan debe hacer X" desde un punto de vista externo, este juicio será tan descriptivo con la premisa de la cual partió: estaré diciendo, solamente, que las pautas de conductas a las que pertenece Juan le imponen la obligación de hacer X (en el sentido de que, por ejemplo, si no hace X, habrá reacciones adversas en otros o en él mismo). La falacia de Searle consiste en partir de un enunciado descriptivo externo y concluir un enunciado normativo interno. Pero, obviamente, esto depende de explotar indebidamente la ambigüedad entre ambos puntos de vista.

V

Pasemos entonces al aspecto semántico de la discusión, que creo más promisorio. La versión tradicional de esta discusión es acerca de qué queremos decir cuando decimos que x es bueno. La versión del naturalismo que sostiene que los términos morales son *definibles* por medio de términos naturales puede ser denominada "naturalismo definicionista" (Smith) o semántico. Es a este tipo de naturalismo que Moore acusa de cometer la famosa "falacia naturalista". La falacia consistiría en pretender definir un concepto que, debido a su simplicidad, es indefinible. Toda definición, en

10. Véase Searle (1969).

11. Para ello, pueden verse los artículos que siguen al de Searle en la compilación de Hudson (1969).

el sentido de Moore, implica un análisis, es decir, la descomposición en conceptos más simples. Por ello, para que un concepto sea definible debe ser complejo (lo son conceptos como "caballo", "mesa", etc.). En cambio, un concepto simple, como "amarillo", no es definible. Pero así como "amarillo" es simple y, por lo tanto, indefinible (no es posible explicar qué es el amarillo a alguien incapaz de ver ese color), "bueno" también lo es.¹² Al declarar, el naturalista que "bueno" significa, por ejemplo, "placentero", estaría confundiendo dos propiedades independientes en una, lo cual, en un sentido amplio, constituiría una falacia: la falacia naturalista.

La reacción naturalista más convincente ante esta acusación puede articularse, en mi opinión, del siguiente modo.¹³ ¿Cuál es, en realidad, la acusación de Moore? Su acusación es que el naturalista declara que hay una propiedad allí donde, en realidad, hay dos propiedades. Por ejemplo, dice que se da la propiedad placentero = bueno, donde, en realidad se da "placentero" y "bueno". Ahora bien, la cuestión de si un objeto o una situación posee una o más propiedades no es una cuestión semántica, sino ontológica. Se trata de determinar qué propiedades hay en el mundo. El desacuerdo entre el naturalista ético y el intuicionista es, por lo tanto, ontológico: el naturalista niega que haya en el mundo una propiedad que el intuicionista dice que existe. Tal desacuerdo es genuino, pero no puede despacharse declarando que una de las partes comete una "falacia", es decir, algún tipo de error lógico. Pretender que el naturalista comete una falacia por negar la existencia de determinadas propiedades es suponer lo que se quiere probar: que tales propiedades existen.

Esta objeción a Moore tiene un aspecto que es inobjetable: Moore se equivoca al calificar de falacia al argumento del naturalismo definicionista.¹⁴ El eventual error del naturalismo, si es que existe, no es un error lógico. Sin

12. Uno podría preguntarse por qué Moore pasa de la idea de que "bueno" es una propiedad simple a que sea no natural, si, después de todo, "amarillo" es simple y, sin embargo, es una propiedad natural. Supongo que la respuesta sería que, una vez admitido que la propiedad "bueno" es simple y, por lo tanto, distinguible de todas las otras propiedades con las que se la suele confundir (placentero, deseado, etc.), quedaría en evidencia, también, que no se trata de una propiedad perceptible, como sí lo es "amarillo" (nadie puede "ver" la bondad). Es decir, quedaría en evidencia que no es una propiedad natural.

13. Para lo que sigue, véase Frankena (1939) y, más recientemente, Rabossi (1979, p. 93).

14. Moore mismo se retracta parcialmente de haber utilizado este calificativo en el Prefacio a la segunda edición de *Principia Ethica*, véase Moore (1993, pp. 16 y ss.).

embargo, esta respuesta a Moore sólo sería suficiente si Moore no hubiera elaborado ningún argumento en contra del naturalismo y se hubiera restringido a afirmar que cae en una falacia. Pero Moore tiene argumentos para afirmar que "bueno" es una propiedad no identificable con (no reducible a, no definible en términos de) propiedades naturales. Uno de ellos es el famoso argumento de la pregunta abierta:¹⁵ yo puedo decir qué cosas son buenas (puedo decir que donar dinero para los niños del África es bueno, por ejemplo, o, más generalmente, puedo decir que aquello que maximiza el bienestar es bueno), pero si digo que eso *define* lo que es bueno, entonces me veo obligado a sostener que "bueno es lo que maximiza el bienestar" es sinónimo de "lo que maximiza el bienestar es lo que maximiza el bienestar", lo cual no parece ser el caso. Es cierto que esto parece ser simplemente un caso de la paradoja del análisis: siempre que analizamos un concepto, o bien el análisis es trivial y, por lo tanto, superfluo, o bien nos informa de algo y, en ese caso, ya no es un simple análisis. Pero en la medida en que podemos continuar el análisis y siempre tiene sentido preguntarnos si el resultado del análisis (en nuestro caso, "lo que maximiza el bienestar") es bueno, entonces la carga de la prueba la tiene el naturalista, que supone que en algún momento puede llevarse a cabo un análisis completo del concepto. Yo creo que el argumento de Moore funciona y representa una dificultad para el naturalismo definicionista que no veo cómo puede superar.¹⁶

Existen también intentos más recientes y sofisticados de dar un análisis definicional de los conceptos morales en términos no morales. Uno de ellos es el que ha propuesto recientemente F. Jackson. Su posición proviene de los intentos de David Lewis de reducir conceptos mentales como el de los colores a conceptos fisicalistas. La idea es, muy esquemáticamente, la siguiente.¹⁷ El primer paso consiste en localizar un cierto conjunto de "trivialidades" (*platitudes*) acerca de los colores, es decir, afirmaciones conceptualmente verdaderas, que cualquier persona que tiene competencia en el lenguaje de los colores debe aceptar. Por ejemplo, "el amarillo es más parecido al naranja que el azul" o "todas las cosas que vemos están coloreadas" o "no puede haber un objeto blanco mate y transparente", etc. Luego se reemplazan las propiedades que se pretende reducir definicionalmente por variables (esto

15. Moore (1993, pp. 67-68).

16. Con todo, véase una discusión más extensa sobre este argumento en el primer capítulo de este volumen.

17. Para lo que sigue, Jackson (1998, caps. 5 y 6).

es, cada propiedad no-natural se reemplaza por la misma variable de predicado en todas sus ocurrencias). Lo que queda es un conjunto de afirmaciones, en las cuales sólo aparecen propiedades naturales y las propiedades no naturales (las que se quiere reducir) quedan "definidas" implícitamente por el conjunto de afirmaciones en las que sólo figuran propiedades naturales y variables cuantificadas existencialmente. Se conforma, por así decir, una red conceptual, en la cual las propiedades no naturales desaparecen (dado que son reemplazadas por variables). En el caso de los términos morales, deberíamos poder encontrar un conjunto de trivialidades acerca de la moral, es decir, de afirmaciones conceptualmente verdaderas para todo aquel que tiene competencia en el lenguaje moral, luego quitar los términos morales a reducir, dejando en su lugar variables. Estos términos quedarían definidos por la red conceptual emergente.

Ahora bien, independientemente de los méritos de esta estrategia en el caso de los colores, ¿es posible aplicarla a las propiedades morales? Al menos existe un problema que no veo cómo puede superarse. La estrategia supone que es posible encontrar una serie de verdades conceptuales acerca de los colores: cualquiera que maneja el lenguaje de los colores acordará que el naranja es más parecido al amarillo que al azul. Sin embargo, es imposible encontrar tal conjunto de trivialidades en la moral del sentido común. Sencillamente no acordamos en ningún conjunto de enunciados básicos, y, si lo hacemos, no es por razones conceptuales o de competencia con el lenguaje de la moral, sino por razones sustantivas o de contenido. Jackson supone ingenuamente que existe una suerte de "moral del sentido común madura" (*mature folk morality*), y afirma que si no tuviéramos ciertos acuerdos básicos y generales (tales como que normalmente matar es incorrecto o que normalmente se deben cumplir las promesas) "es difícil ver cómo podríamos decir que tenemos un lenguaje moral común".¹⁸ Sin embargo, si viniera un nazi que dijera que matar a no arios es correcto o que el deber de cumplir las promesas es sólo una expresión de debilidad de carácter, no diríamos que esa persona no *comprende* qué quiere decir la prohibición de matar o la obligación de cumplir las promesas. Es importante que para que el naturalismo definicionista sea exitoso, estas verdades deben ser conceptuales: alguien que no acordara debería revelar incompreensión del significado de lo que se está diciendo.

Otro autor que defiende un naturalismo definicionista es Michael Smith. Aunque su versión es considerablemente diferente (él defiende un tipo de

18. Jackson (1998, p. 132).

definicionismo que llama "sintético"), también requiere de una suerte de moralidad del sentido común o conjunto de "trivialidades" acerca de la moral. Es interesante detenerse brevemente en ello, porque Smith analiza con más detalle que Jackson las características de esta moralidad.¹⁹

Al igual que Jackson, Smith cree que estas trivialidades son las afirmaciones conceptualmente verdaderas, que cualquiera que tiene competencia en el uso del término "corrección" debe aceptar (cito los ejemplos que me parecen más discutibles). Distingue trivialidades *prácticas*, como por ejemplo: "si alguien juzga que hacer X es correcto, entonces, siendo todo lo demás igual, deberá estar dispuesta a hacer X", trivialidades sobre la *objetividad*, como "si hacer X es correcto o no es algo que puede ser descubierto mediante la argumentación racional", trivialidades relacionadas con la *superveniencia*, como "los actos son correctos o incorrectos en virtud de sus rasgos normales cotidianos no morales...", trivialidades respecto de la *sustancia* (el contenido), como "los actos correctos son expresivos, de algún modo, de igual preocupación y respeto", y, por último, trivialidades en relación con el *procedimiento*, en el que cita el método del "equilibrio reflexivo" de Rawls.

Resulta verdaderamente sorprendente que alguien pueda creer que todas estas afirmaciones son trivialidades, tal que, si no se aceptan, no se tiene competencia en el uso de la palabra "correcto". Aceptar estas afirmaciones como trivialidades llevaría, por ejemplo, a sostener que alguien que es externalista (no acepta el carácter motivador de las normas morales), o alguien que es emotivista (no acepta que pueda llegarse a lo correcto mediante la argumentación racional), o alguien que es intuicionista (no acepta la superveniencia), o alguien que es comunitarista (no cree que haya un deber de igual respeto hacia todos) o alguien que no es coherentista (no cree en el método del equilibrio reflexivo), no tiene competencia en el uso del término "correcto".²⁰

19. Para lo que sigue: Smith (1994, esp. pp. 39-41).

20. La cosa no permanece allí, en el caso de Smith. En el momento crucial de su argumentación, es decir, cuando da su análisis del concepto de corrección, en términos de razones para actuar, considera que "es una trivialidad decir que lo que es deseable que hagamos es lo que desearíamos hacer si fuéramos totalmente racionales; que lo que tenemos razones normativas para hacer es lo que desearíamos que hiciéramos si fuéramos totalmente racionales" (Smith, 1994, p. 150). Además de que (como por ejemplo, muestra Copp en 1997, pp. 43-47) está lejos de ser trivial que esta afirmación sea verdadera, es, precisamente, la tesis que él quiere probar.

VI

Ahora bien, justamente porque el naturalismo que hemos analizado es definicionista y los argumentos en su contra son de naturaleza semántica, podría quedar abierta la puerta para la discusión ontológica y epistemológica. Lo que estos argumentos prueban es que "bueno" es, en un sentido importante, como "amarillo", una propiedad indefinible a través de propiedades naturales.²¹ Pero uno podría intentar reducir el concepto de "amarillo", no a través de una definición, sino mediante un juicio sintético.²² Este cambio de perspectiva es el que ha llevado en los últimos años a hablar en términos de "realismo moral" más que de "naturalismo moral" (a pesar de que la mayoría de los realistas morales actuales se dicen naturalistas). Dentro de esta perspectiva pueden distinguirse al menos dos alternativas típicas: la reducción vía juicio sintético de identidad, o vía juicio de superveniencia. En el primer caso diremos cosas como "amarillo es idéntico a longitud de onda X", en el segundo "amarillo superviene a, o emerge de, o está constituido por longitud de onda X". Ambas estrategias (la reduccionista vía identidad y la supervenientista) son diferentes en muchos aspectos, que no quisiera abundar ahora. Sin embargo, a los efectos de la crítica que me interesa desarrollar, creo que ambos no se diferencian sustancialmente. Tomaré el caso de la reducción vía juicio de identidad, pero creo que cada vez que aparezca "es idéntico a" o el signo "=", puede reemplazarse por "superviene a" o "está constituido por", etc., sin que el argumento pierda fuerza.²³

21. Hoy en día se discute si "amarillo" es indefinible o no. De cualquier modo, lo tomo porque es el ejemplo clásico. En cualquier caso, podría reemplazarse por otro término que sí se considere indefinible.

22. Para esto, véase Railton (1990, p. 158): "De modo similar, el hedonismo naturalista basado en juicios de identidad *a posteriori* (...) no pretende cerrar conceptualmente la pregunta de si el bien de una persona es idéntico a la experiencia de felicidad. Y dado que la clausura conceptual no está entre sus ambiciones, el argumento de 'la pregunta abierta' no puede ser usado adecuadamente para refutarlo". También Brink cree que, si uno no acepta que la sinonimia es un test de identidad de propiedades (es decir, que puede haber identidad de propiedades sin que haya identidad de significado), puede defenderse el naturalismo, aun cuando el *is-ought gap* sea verdadero. Véase Brink (1989, pp. 162 y ss).

23. Debe destacarse, con todo, que existen diversos tipos de superveniencia. Mi argumento se refiere, centralmente, a la superveniencia ontológica, es decir, la que conecta propiedades de un nivel con propiedades de otro, no a la superveniencia adscriptiva o conceptual. Para esta distinción y otras, véase Pérez (1996, esp. pp. 183-185).

El caso de "amarillo = longitud de onda X" es del mismo tipo que "agua = H₂O" y otras. No se trata de identidades de significado, sino de identidades ontológicas que se descubren empíricamente. Ahora bien, ¿es posible esto en el caso de los términos morales como "bueno"?

Veamos cómo operaría este tipo de reducción. Por un lado, tenemos un conjunto de afirmaciones típicamente morales del tipo "x es bueno", "y es bueno", etc. (por ej., donar dinero para paliar el hambre en el mundo es bueno, torturar niños no es bueno, etc.). Luego tengo un juicio sintético de identidad (análogo a "agua = H₂O"), que podría decir, por ejemplo, "bueno es idéntico a que maximiza el placer" (o que satisface las necesidades básicas, o cualquier otro predicado fáctico). Una vez que tengo esto, ahora yo puedo reemplazar (sin peligro de variar el valor de verdad) "x es bueno" por "x maximiza el placer". Como este enunciado es fáctico y, por lo tanto, verdadero o falso, habríamos satisfecho exitosamente las premisas del programa naturalista.

Ahora bien, todo el problema reside en cómo se establece el enunciado de identidad (o de superveniencia). Éste no es, como en el naturalismo definicionista, una definición, ni un juicio analítico (del tipo "todos los solteros son no casados"), sino una afirmación sintética y empírica. La afirmación "agua = H₂O" recién pudo ser establecida luego de adquirir muchos conocimientos de química y no es un juicio analítico sino pleno de contenido (dejo de lado, por irrelevante a nuestra discusión, si se trata de una identidad necesaria o contingente).

Aquí es donde comienzan las diferencias entre las identidades morales y "agua = H₂O", y, por lo tanto, los problemas. Antes de poder determinar si la afirmación "agua = H₂O" es empíricamente verdadera, tengo que conocer el significado de "agua" (líquido incoloro que sale de las canillas...) y de H₂O (dos moléculas de hidrógeno...). Pero si esto es así, entonces retornamos al problema de definir "bueno", es decir, al problema semántico que le preocupaba a Moore y del cual, gracias a sus argumentos, parece no haber salida.

Pero, para contrarrestar este problema, podemos acudir aquí con alguna esperanza a nuestro otro ejemplo: el de "amarillo". Como vimos, éste es precisamente el ejemplo de Moore de una cualidad simple, igual que "bueno". Entonces podríamos pensar que, si "amarillo" es identificable empíricamente con "longitud de onda X", sin que haga falta definir "amarillo" (porque, de hecho, parece que no se puede hacer), entonces lo mismo deberíamos poder hacer con "bueno": reducirlo a algún predicado fáctico, sin necesidad de definirlo. Para identificar "amarillo" con "longitud de onda X" sólo nos hace falta entender el concepto de amarillo, lo cual viene

dado por nuestro lenguaje habitual acerca de los colores. Y lo mismo podríamos pensar de "bueno": todos entendemos, gracias a nuestro lenguaje moral qué es lo bueno.

Sin embargo, aquí surge un problema muy similar al que se le presenta al naturalismo definicionista de Jackson. Las afirmaciones que contienen el término amarillo (por ejemplo, que el amarillo es más parecido al naranja que al azul, o que el amarillo es el color de trigales de Van Gogh) reconocen un acuerdo intersubjetivo bastante extendido (son, en este sentido, "trivialidades"). Y cuando existe desacuerdo, tenemos métodos que, en principio, nos permiten dirimir el desacuerdo (comparar colores, etc.). Este acuerdo es necesario para poder establecer la afirmación puente "amarillo = longitud de onda X", y, lo que es más importante, este acuerdo es completamente independiente de su reducción a alguna longitud de onda. En este caso, a diferencia de lo que ocurre con el naturalismo definicionista, no es necesario una *definición* de amarillo o un conjunto de verdades conceptuales acerca del amarillo (de hecho parece que no es posible tal cosa), pero sí que podamos establecer un conjunto amplio de afirmaciones sintéticas consideradas *verdaderas* acerca de lo amarillo: todos reconocemos, por ejemplo, que el color de los trigales de Van Gogh es más parecido al color de la arena que al de un cielo estrellado. Tal como he argumentado para el caso del naturalismo definicionista, las personas no acuerdan de manera estable sobre qué cosas son buenas o malas, y no existe ningún método comparable al de los colores para dirimir estas cuestiones. Dado que esto es así, entonces la cláusula puente adolecerá de la misma inestabilidad. ¿Cómo sabemos que la propiedad "bueno" es idéntica con la propiedad "maximiza el placer", si no nos hemos puesto de acuerdo acerca de qué cosas son buenas y qué cosas son malas? En este punto, el naturalismo no nos es de ninguna ayuda. No puede decirnos: *x* es bueno porque la propiedad de ser bueno es idéntica con la propiedad de maximizar el placer y *x* maximiza el placer. Porque para poder establecer la identidad entre ambas propiedades, primero tengo que saber, de modo independiente, si *x* es bueno o no, de modo que el argumento se vuelve manifiestamente circular.

Dicho de otro modo, quizá con más claridad: para poder establecer la cláusula de reducción vía identidad sintética o vía superveniencia, tengo que saber algo sobre la propiedad que intento reducir (tengo que saber algo sobre el agua, sobre lo amarillo, etc.). Puede no ser una definición, pero necesito al menos una elucidación, cierto conjunto de enunciados verdaderos e intersubjetivamente aceptados con independencia de la reducción. El problema es que, en ética, estos enunciados son, justamente, los que están en

cuestión, justamente los que se quieren justificar; más precisamente, los que la metaética (en este caso, específicamente el naturalismo) pretende justificar. Pero entonces tenemos el carro delante del caballo, porque *necesitamos* este conjunto de enunciados para justificar el juicio reductivo de identidad, es decir... ¡al naturalismo!

VII

En este punto es importante hacer un comentario para precisar el alcance de los argumentos y evitar algún posible malentendido.

Los argumentos expuestos no impiden, en mi opinión, que exista un amplio margen para el análisis naturalista de las normas morales, sólo que no en el sentido que, como he señalado al comienzo del trabajo, a los filósofos morales nos interesa. Efectivamente, es posible llevar a cabo un programa naturalista en lo que tradicionalmente se denomina "ética descriptiva". Podemos intentar, vía significado o vía reducción identificatoria o vía superveniencia, tratar los términos morales de una comunidad X, del mismo modo como, en filosofía de la mente, se explora la posibilidad de tratar los términos mentales (creencias, deseos, estados cualitativos, etc.) de modo naturalista. Si es posible aplicar el programa reduccionista (una de las versiones típicas del naturalismo) a las ciencias sociales, entonces tiene que ser posible hacerlo a las normas morales, que, desde el punto de vista de la ética descriptiva, son hechos sociales. En todo caso, la discusión de si esto es posible es diferente a la que se plantea en metaética. La preocupación metaética no es simplemente descriptiva, sino justificatoria (es decir, la de encontrar una *razón* para creer que tal cosa es buena o correcta). Es en este sentido en el que creo que tienen validez los argumentos presentados en la sección anterior.²⁴

24. Dicho sea de paso, una prueba de que el naturalismo en el ámbito de la ética descriptiva se diferencia claramente del naturalismo metaético es que el primero es totalmente compatible con el no-descriptivismo (con el emotivismo o el prescriptivismo). Por ejemplo, un sociólogo podría sostener que las normas morales de una sociedad pueden reducirse a imperativos u órdenes, y luego tratar de dar una explicación naturalista de los imperativos.

VIII

Aun cuando fueran correctos los argumentos que he presentado en contra del naturalismo tradicional como teoría justificatoria de los juicios morales, un aspecto diferente del naturalismo sí me parece que puede ser reivindicado. Se trata de la otra interpretación del naturalismo que mencioné al comienzo del trabajo: el naturalismo metodológico. Permítaseme concluir esbozando cómo operaría un naturalismo de esta clase.

La idea central es aplicar el naturalismo que Quine (con razón o sin ella) concibió para la epistemología a la metaética. El resultado es que, así como no pueden juzgarse externamente los criterios de justificación de la ciencia, cualquier argumentación ética relevante sólo podrá ser *interna* a la ética normativa, y operar sobre la base de ciertos presupuestos. Al igual que en la ciencia, estos presupuestos pueden ser puestos a prueba siempre, pero sólo sobre la base de otros presupuestos. Esto es, simplemente, lo máximo que podemos hacer para satisfacer el *interés* o preocupación básica que mencionaba más arriba: la de vivir una vida buena, la de saber si hemos actuado correcta o incorrectamente en tal o cual situación, la de saber si tal o cual arreglo institucional es justo o injusto, etc. No podemos despachar esta preocupación fundamental diciendo que no existen juicios morales objetivos o que no existen hechos morales. La preocupación subsiste, del mismo modo que la preocupación de un músico por componer una buena sonata subsiste aunque lo convenzan de que no hay valores estéticos objetivos. Él *tiene* criterios para jerarquizar el valor musical de una sonata de Beethoven frente a una de Czerny (un compositor de la época). Estos criterios son internos a la teoría de la música (teoría de la composición, armonía, contrapunto, morfología, etc., etc.). Dar esos criterios (que sin duda serán discutibles) es lo único que puede hacer para dar su juicio estético en favor de la sonata de Beethoven. No le sirve ninguna reflexión metateórica acerca de la naturaleza de los valores estéticos. Análogamente, para dar razones en favor de nuestros juicios morales, o de ciertas instituciones, sólo podemos acudir a argumentos internos a la teoría moral. Y las disputas entre dos teorías morales sólo puede ser llevada a cabo contrastando las implicancias de esas teorías con juicios morales más particulares compartidos por ambas, señalando inconsistencias internas a una de ellas, o su inconsistencia con principios más generales compartidos por ambas teorías. Por supuesto que esto tiene un límite: un utilitarista puede pensar que la visión de la moral de Nietzsche está totalmente equivocada, pero, como bien señala Waldron, no puede hacer absolutamente nada para probarlo o defender esta afirmación (Waldron 1994, p. 174).

El progreso de toda discusión depende de que las partes compartan *alguna* creencia. Si tal caso no se da (supongamos que entre el utilitarista y el nietzscheano no se da), entonces no hay nada que discutir. Por suerte, existen, aunque de un modo disperso y heterogéneo, convicciones morales compartidas. Algunas de estas convicciones son incluso generalizadas y se ubican, por así decir, en el "centro" de la teoría moral. Entre estas convicciones se encuentran tanto principios muy generales, tales como el principio de universalizabilidad (si A debe hacer x en C, entonces toda otra persona debe hacer x en C), como juicios más concretos (como que torturar niños por diversión es moralmente muy objetable). El progreso de la teoría moral normativa opera de un modo bastante cercano al conocido "equilibrio reflexivo": contrastamos principios con juicios morales concretos que se encuentran en el centro (que son más confiables) y contrastamos juicios concretos con principios generales que se encuentran más cerca del centro. Esto no constituye, como opinan algunos, una *justificación*, y mucho menos una justificación realista (véase, por ej., Brink 1989, cap. 5). No creo que el coherentismo pueda ser una teoría justificatoria. Simplemente describo que de este modo opera el razonamiento y la teoría moral. Y, aunque no estoy para nada seguro de que Quine tenga razón cuando sostiene que la metaciencia (es decir, la epistemología) debería renunciar a sus aspiraciones normativas de justificación, dejando que la ciencia opere con sus propios métodos, en el caso de la ética creo que el naturalismo metodológico tiene un fuerte atractivo, porque compatibiliza el pleno sentido de realizar investigación ética sustantiva (o, simplemente, de emitir juicios éticos) con el abandono de una justificación última de las normas morales.

Referencias bibliográficas

- Brink, D. (1989): *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Copp, D. (1997): "Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's *The Moral Problem*", *Ethics*, 108, 1.
- Dworkin, R. (1996): "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, 25, 2.
- Frankena, W. (1939): "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, 48, 192 (464-477).
- Hare, R. (1969): "Descriptivism", en Hudson, 1969.
- Hudson, W. D. (comp.) (1969): *The Is/Ought Question*, New York, St. Martin's Press.

- Hume, D. (1978): *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- Jackson, F. (1998): *From Metaphysics to Ethics. A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford, Oxford University Press.
- Mackie, J. (1977): *Inventing Right and Wrong*, London, Pinguin Books.
- Moore, G. E., 1993, (1903): *Principia Ethica. Revisited Edition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pérez, D. (1996): "Variedades de superveniencia", *Manuscrito* XIX, 2.
- Pigden, Ch. (1989): "Logic and the Autonomy of Ethics", *Australasian Journal of Philosophy*, 67, 2.
- (1993): "Naturalism", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Quine, W. (1974, 1969): "Epistemología naturalizada", en *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
- Rabossi, E. (1979): *Estudios Éticos*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo.
- Railton, P. (1986), "Moral Realism", *The Philosophical Review*, XCV, 2.
- (1990): "Naturalism and Prescriptivity", en E. F. Paul; F. D. Miller y J. Paul (eds.), *Foundations of Moral and Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Blackwell.
- Scott, R., (1980): "Five types of Ethical naturalism", *American Philosophical Quarterly* 17.
- Searle, J. (1969): "How to Derive 'Ought' from 'Is'", en Hudson, *op. cit.*, 1969.
- Smith, M. (1994): *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell.
- Waldron, J. (1992): "The Irrelevance of Moral Objectivity", en George (ed.) *Natural Law*, Oxford, 1992.

LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO EN EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA*

FERNANDO BRONCANO**

Hay pocas revoluciones filosóficas genuinas. Se notan porque cambian el horizonte de cuestiones a las que responde la filosofía. Una de ellas constituyó en Grecia la idea de naturaleza como un ámbito ordenado de objetos, propiedades y leyes, otra, en el Renacimiento, instaló la epistemología en el centro de la filosofía al sustituir el pensamiento directo sobre la naturaleza por las condiciones de constitución de los objetos de pensamiento y/o de conocimiento. La tercera, contemporánea, reclama la reconciliación con la naturaleza, la recolocación de la epistemología en el lugar que le corresponde. La naturalización de la epistemología es parte de esta revolución filosófica que pretende la subversión del orden kantiano. A la constricción kantiana que establece límites epistemológicos para cada objeto metafísico responde con una nueva forma de preguntar: ¿cómo está hecho el mundo para que una parte del mundo sea capaz de representar y conocer (al mundo)? La tendencia naturalizadora de la epistemología es parte de esta reconsideración metafísica. Y es en esta reversión del orden de las constricciones (primero la ontología) en donde nacen las aserciones que sostienen el programa de naturalización de la epistemología.

* Agradezco las conversaciones y correcciones debidas a Jesús Ezquerro y Jesús Vega, quienes me ayudaron a mejorar este trabajo. El trabajo se ha beneficiado de la ayuda de la CICYT del Gobierno español, PB95-0125.

** Universidad de Salamanca.