



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FALACIA NATURALISTA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JORGE PABLO OSEGUERA GAMBA

ASESOR:
MTRO. JULIO BELTRÁN MIRANDA

CO-ASESOR:
DR. MAXIMILIANO MARTÍNEZ BOHÓRQUEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La Falacia Naturalista

Jorge Pablo Oseguera Gamba

A mi padre y a mi madre,

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	5
¿Qué tipo de investigación corresponde a este objetivo?	6
¿Qué es lo que hace que una teoría sea “naturalista”?	7
¿Qué es la falacia naturalista?	8
Estructura	8
¿Falacia?	9
I.- La Ley de Hume	11
Una cuestión exegética	13
Definición entimemática	16
Hechos institucionales	17
Imperativos hipotéticos	20
Definición de “deber”	21
El carácter conservador de la lógica y la autonomía de la ética	22
Conclusiones	24
II.- Los argumentos antinaturalistas de Moore	26
Moore y la Ética	26
¿Falacia formal?	27
Un término equívoco	29
El argumento de la pregunta abierta	30
Definiciones Verbales	33
La retractación de Moore	34
‘Bueno’ como objeto natural y la clausura causal	34
Moore y la ética del siglo XX	35
Conclusiones	36
III.- Como no pasar del ser al deber ser	39
La pregunta normativa: explicaciones y justificaciones	39
Lo que es ¿debe ser?	40
¿Naturalista o naturalista?	44
¿Es lo natural bueno?	46
Evolución y ética	48
Las pretensiones normativas del darwinismo social y sus críticos.	51
¿Es lo más evolucionado bueno?	52
Conclusiones	55
IV.- Los caminos abiertos para el naturalismo ético	57
El utilitarismo de Sam Harris	57
El contractualismo de David Gauthier	59
Constructivismo eudaimónico: un híbrido en gestación	61
La Ciencia de la Moral	65
Conclusiones	68
Capítulo I	68
Capítulo II	70
Capítulo III	71
Capítulo IV	72
Argumento general	73
Limitaciones, restricciones o condicionantes	74
Investigaciones complementarias	74
Conclusión final	74
Abreviaturas	76
Bibliografía	77

Agradecimientos

Primero que nada, agradezco a mis dos asesores de tesis, Julio Beltrán Miranda y Maximiliano Martínez Bohórquez, por todo el interés puesto en este proyecto.

Tengo que agradecer a las audiencias a las cuales presenté avances de mi tesis, y de quienes recibí comentarios y retroalimentación. El primer avance fue presentado en el seminario de Ética de Mauricio Cuevas, y después en el seminario sobre Ética y Naturalismo de Gustavo Ortiz Millán y Maximiliano Martínez.

Agradezco también por los comentarios y la retroalimentación que recibí de los asistentes a mis ponencias en el II Congreso Colombiano de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia, en Bogotá, y en el XXIX Encuentro Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía en Tepic, donde presenté los aspectos lógicos de mi tesis.

En particular quiero agradecer a Alejandro Rosas, con quien mantuve conversaciones e intercambios electroepistolares bastante fructíferos, que motivaron reflexiones interesantes y me ayudaron a aclarar algunos temas.

Agradezco también a mis sinodales y a Arturo Javier por haber leído mi tesis y por los comentarios brindados.

Por último, quiero agradecer a mis padres por la confianza y el apoyo que me brindaron a lo largo de la carrera y de la elaboración de esta tesis. Sin ellos, este logro no habría sido posible. Gracias.

Introducción

La moralidad se enfrenta a una crisis fundacional
Gauthier, *Why contractarianism?*

La “muerte de Dios” pareció implicar que la ética quedaría sin fundamentos. Si Dios “muriera”, o sea, si una buena parte de la humanidad dejara de creer en Dios, ¿implicaría eso que dichos hombres ya no tendrían razones para limitar su comportamiento por ninguna norma moral? Esta consecuencia es la que Sarte parece sostener con su famosa frase “Si Dios ha muerto, todo está permitido” (1946, p. 42) . Al tomarse a Dios como la fuente de los mandamientos morales, su inexistencia parecía implicar la abolición, derogación, obsolescencia, invalidez de la moral. Esto llevó a una disyunción exclusiva entre una ética teológica y un relativismo moral: o se admite que Dios existe y es el fundamento de la moral, o se admite que el valor de verdad de los juicios éticos es completamente relativo a cada persona que juzgue. Este dilema es sostenido por pensadores contemporáneos como C.S. Lewis (2001) y persiste en la más vulgar y más difundida idiosincrasia mundial (Dixon 2008, p. 115; Blackburn 2001, p. 9). Una prueba de esto son las estadísticas que revelan que el 57% de los estadounidenses creen que uno debe creer en Dios para ser moral¹. Esta idea ha llevado a muchas personas dentro y fuera del mundo académico a defender la existencia de Dios sólo para evitar un supuesto caos moral (Ortiz Millán 2011). Otras personas han sido llevadas a pedir que se suspenda todo juicio moral, como se puede apreciar en la postura de la *American Anthropological Association* (1947) en el debate sobre los derechos humanos universales que tuvo lugar en la ONU, donde declaraban que los valores morales son relativos a una la cultura y que no hay manera de demostrar que los valores de una cultura son mejores que los de otra. Por ejemplo, no podríamos decir que la ablación femenina está mal, pues todo es relativo a la cultura

No obstante su popularidad, el dilema entre la existencia de Dios y la relativización de la moral es falso, pues cabe al menos otra posibilidad teórica, cuya hipótesis ha sido explorada por una variedad de teorías agrupadas bajo el título de *Naturalismo Ético*, esto es, un intento de dar objetividad a la ética enriqueciéndola con teorías científicas y referentes empíricos. La hipótesis de naturalismo ético es prometedora y representa una alternativa a las éticas teológicas y al relativismo moral,

pues ofrece una forma de adjudicarle objetividad a los juicios éticos sin necesidad de apelar a Dios. No obstante esta característica, la magnitud y la cantidad de sus éxitos teóricos han sido subestimadas desde comienzos del siglo XX recurriendo al argumento de la así llamada *falacia naturalista*, un supuesto error lógico que subyace –argumentan algunos– a cualquier intento de naturalizar la ética. El objetivo general de esta tesis es mostrar que los ataques al naturalismo ético que apelan a la falacia naturalista son infundados, evidenciando así la plena legitimidad lógica que en ética posee el proyecto naturalista.

¿Qué tipo de investigación corresponde a este objetivo?

La presente tesis se inscribe principalmente dentro de una rama de la filosofía llamada *metaética*, en la cual se hacen reflexiones *sobre* la ética, o sea, sobre el género de discursos llamados “morales”: sobre su naturaleza, haciéndose preguntas ontológicas, epistemológicas y semánticas sobre aquéllos. La metaética se distingue de la *ética* en cuanto a que esta última es *normativa*: pretende regir la acción ética, es decir, consiste en un discurso sobre cuáles son las maneras moralmente correctas de actuar y sobre los estándares según los cuales determinamos si una acción es correcta o incorrecta, respondiendo así preguntas como “¿Qué se *debe* hacer en la circunstancia *C*?”. La metaética, en cambio, se hace preguntas ontológicas como “¿Existen las propiedades morales?”, “Si existen ¿son propiedades naturales o de qué tipo?”. Las respuestas a estas preguntas ontológicas están relacionadas con preguntas epistemológicas tales como “¿Podemos acceder a estas propiedades empíricamente o sólo por medio de alguna especie de ‘visión mental’ semejante a la que se supone que nos permite ver las propiedades matemáticas?”, “Si no existen las propiedades morales ¿no pueden ser verdaderos ni falsos los juicios morales o son todos falsos?” Por último, como parte de las preguntas semánticas tenemos las siguientes: “¿Es definible el término *bueno*?”, “Si lo es, ¿qué significa?” (Sayre-McCord 2012).

A su vez, la respuesta que se dé a este tipo de preguntas tiene implicaciones en la ética normativa. Por ejemplo, si se contesta que las propiedades morales refieren leyes universales y necesarias, se tendría como implicación algún tipo de deontología en la ética normativa. Y viceversa, las teorías en la ética normativa tienen implicaciones en la meta ética. Si sostenemos, por ejemplo, un utilitarismo, se sigue que los juicios morales sí tienen, tienen que tener valor de verdad.

Como haré notar, la falacia naturalista refiere a problemas metaéticos. El naturalismo ético consiste en una serie de soluciones a estos problemas.

¿Qué es lo que hace que una teoría sea “naturalista”?

Para explicar la manera en que el naturalismo ético responde a estos problemas metaéticos, tengo que explicar primero qué se entiende por naturalismo. En general, el naturalismo en la filosofía es la tesis de que la realidad se agota en y por la naturaleza, de que -por consiguiente- no existe nada que sea sobrenatural, y de que en consecuencia el único método para conocer la realidad y cualquiera de sus estratos es el de las ciencias (Papineau 2009). Por lo tanto, hay dos cosas relevantes que el filósofo naturalista debe de evitar:

1. Hacer caso omiso de las teorías científicas. *e.g.* no tomar en cuenta lo que la teoría de la evolución nos dice sobre los fenómenos de la moral.
2. Utilizar teorías científicas anticuadas en lugar de las teorías contemporáneas. *e.g.* Utilizar teorías teleológicas de la evolución biológica en lugar de teorías teleonómicas. (Ladyman *et al.* 2010, p. 17)

Entendido así, el naturalismo en la ética es una postura opuesta a cualquier postura “supernaturalista”, es decir a toda propuesta que se base en tesis sobre la existencia de entidades sobrenaturales, espirituales o trascendentales como el alma o Dios, de manera que el naturalismo en la ética excluye a cualquier ética religiosa o teológica.

Según las posturas ontológicas de esta teoría metaética, las propiedades morales se refieren a, son reductibles a, o son analizables en términos de, propiedades naturales o empíricas, es decir propiedades investigables por los sentidos o los métodos científicos (Becker 2001, p. 1216). En cambio, para los antinaturalistas morales, las propiedades morales son simples e irreductibles y no estudiables por la ciencia.

Al discutir sobre el naturalismo suele hacerse la distinción entre naturalismo ontológico y naturalismo metodológico. El primero sostiene que todo lo que existe es la naturaleza y el segundo sostiene que la única manera de obtener conocimiento es a través de las ciencias empíricas. Más que defender al naturalismo en estos términos, lo que principalmente defenderé será un “naturalismo definicional” como al que se refiere Michael Smith (*definitional naturalism*, 1994, p. 27), es decir el dar una definición de los conceptos morales en términos naturalistas. Por lo que no pretendo que se eliminen de la ética los conceptos de valor como ‘bueno’ -como para algunos autores (Becker y

Becker 2001, p. 1215) implica el naturalismo-, sino analizarlos o definirlos en términos naturalistas.

¿Qué es la falacia naturalista?

Paso ahora al tema que titula esta tesis. ¿En qué consiste la *falacia naturalista* y por qué se utiliza para atacar al naturalismo ético? Una de las tesis centrales del presente trabajo es que el término “falacia naturalista” ha sido utilizado equívocamente. Como señala Oliver Curry (2006) podemos encontrar que este término se utiliza para referirse a los siguientes supuestos errores:

- (1) Derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas.
- (2) Intentar definir el concepto ‘bueno’.
- (3) Tomar explicaciones como justificaciones.
- (4) Asumir que las cosas *son* como *deben* ser.
- (5) Asumir que todo lo natural es bueno.
- (6) Asumir que lo que va en la dirección de la evolución es mejor.

Se ha acusado al naturalismo ético de cometer algunos de los “errores” anteriores o todos. Lo que yo argumentaré en las siguientes páginas es que no todos los anteriores son errores, como es el caso de (1) y (2); que (3) es en ocasiones un error, aunque no es necesariamente cometido por el naturalismo ético; y que los que sí son errores, no son cometidos por el naturalismo ético, como es el caso de (4), (5) y (6).

Estructura

En cuanto a la estructura de la tesis, en el primer capítulo trataré exclusivamente la acepción (1) de la *falacia naturalista*. Esta primera acepción es también conocida como la “Ley de Hume”, según la cual es imposible pasar del *ser* al *deber ser*. En otras palabras, se refiere a la imposibilidad de obtener conclusiones prescriptivas a partir de premisas descriptivas. Argumentaré que esto sí es posible, y desarrollaré tres maneras distintas: una inductiva, otra deductiva por medio de imperativos hipotéticos y una segunda manera deductiva por medio de la definición de los términos normativos. Uno de los términos normativos que requiere ser definido es el término ‘bueno’, lo que nos lleva a la segunda acepción de la falacia naturalista (la acepción original, formulada por G.E. Moore). Según esta acepción, cualquier intento de definir ‘bueno’ implica un error lógico.

El segundo capítulo lo dedicaré exclusivamente a esta acepción, refutando los argumentos que Moore presenta en contra de la posibilidad de definir 'bueno' y en contra del naturalismo en la ética.

En el tercer capítulo analizaré las acepciones (3), (4), (5) y (6). Sobre la tercera acepción, señalaré que aunque no todas las explicaciones son justificaciones, todas las justificaciones tienen en última instancia la forma de una explicación, de manera que el tomar una explicación por justificación no es necesariamente un error.

Sobre las acepciones (4), (5) y (6) señalaré que, si bien son errores, no pueden ser asumidas por un naturalismo, pues la única manera de hacerlo implicaría premisas incompatibles con el naturalismo, ya sea por ser teológicas o por ser incompatibles con nuestras mejores teorías científicas.

En el último capítulo pondré ejemplos de los tipos de teorías naturalistas que, a partir del análisis hecho a lo largo de la tesis, quedan lógicamente legitimadas, es decir, de las cuales se demuestra que no cometen los errores lógicos que se les imputan -como lo son el utilitarismo de Sam Harris y el contractualismo de David Gauthier. Además esbozaré la propuesta de una tercera vía que consiste en un híbrido entre esas dos teorías, la cual dejaré para desarrollos futuros. Con todo esto, creo que quedará demostrado cómo las ciencias pueden hacer grandes aportaciones a la ética normativa.

¿Falacia?

Asimismo, a lo largo del presente trabajo analizaré si algunas de las acepciones de la falacia naturalista son en realidad falacias, de manera que es menester definir lo que entenderé por "falacia". Según algunos diccionarios filosóficos (Blackburn 1996; Proudfoot y Lace 1976), el nombre "falacia" se refiere en general a cualquier error del razonamiento, ya sea deductivo o de cualquier otro tipo. Ésta es la definición que utilizaré en la presente investigación. En otros diccionarios (Ferrater-Mora 1964) se utiliza la palabra "falacia" como sinónimo de "sofisma" y en oposición a "paralogismo", donde los dos primeros términos implican una consciencia de su invalidez que no implica el tercer término. Así, por ejemplo, cuando alguien utiliza un argumento estando consciente de que es inválido, ese alguien está cometiendo una falacia o un sofisma; mientras que alguien que utiliza un argumento inválido sin estar consciente de su invalidez comete un paralogismo. El propósito de mi investigación no es determinar si los autores a los que se les acusa de cometer la llamada falacia

naturalista lo han hecho consciente o inconscientemente, por lo que no utilizaré la distinción anterior entre “falacia/sofisma” y “paralogismo”, sino que “falacia” abarcará ambos.

También hay que distinguir entre falacia *formal* y falacia *informal*. Las falacias del primer tipo son errores lógicos debido a la forma del argumento, y las del segundo tipo debido al contenido. Utilizaré esta distinción a lo largo de la tesis.

No me resta más que señalar dos detalles sobre el texto. Primero, todas las traducciones de citas con títulos en inglés son mías. Segundo, para facilitar una lectura más amena y fluida he decidido dejar las notas para el final de cada capítulo, dado que la mayoría son sólo pequeñas aclaraciones, comentarios sobre cosas que me parecen interesantes o sobre posibles desarrollos futuros .

¹ <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=258>

I.- La Ley de Hume

Si el “deber ser” no se puede derivar del “ser”, entonces ¿de qué puede ser derivado? [...] la ética se debe basar de alguna manera en una apreciación de la naturaleza humana -en una noción de lo que es el ser humano, y de lo que el ser humano podría querer tener o querer ser. Si *eso* es naturalismo, entonces el naturalismo no es una falacia.

Daniel Dennet, *Darwin's Dangerous Idea*

Es un error común en la literatura tanto filosófica como de otras ramas del conocimiento confundir la falacia naturalista con un problema señalado por David Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana*, donde dice lo siguiente:

No puedo pasar por alto [...] una observación que puede quizá ser de alguna importancia. En todo sistema de moral que hasta ahora he encontrado he advertido siempre que el autor procede durante un lapso de tiempo según la manera ordinaria de razonar, y establece el ser de Dios o hace observaciones sobre asuntos humanos; cuando de repente me sorprende hallar que en vez de las cópulas ordinarias de las proposiciones, *es*, *y*, *no es*, me encuentro que ninguna proposición está conectada más que con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es de suma importancia hasta el final. Al expresar este *debe* o *no debe* alguna nueva relación o afirmación, es necesario que se observe y explique; y a la par que se dé alguna razón por lo que parece del todo inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como de ordinario los autores no hacen uso de esta precaución, me permito advertírselo a los lectores; y estoy seguro que esta pequeña llamada de atención subvertiría todos los sistemas de moral corrientes, y veríamos que la distinción entre vicio y virtud no está fundada meramente en relaciones de objetos ni es percibida por la razón¹.

Este pasaje, un tanto complicado, se ha tratado, como bien señala Alasdair MacIntyre (1959, p. 451), como si de él dependiera en gran parte la contribución de Hume a la ética, y la interpretación de este pasaje que presentaré a continuación ha adquirido un estatus similar al de ortodoxia. Patrick H. Nowell-Smith (1957, p. 37), quien nos traduce este pasaje a “terminología moderna”, dice que lo que Hume quiere decir es que en todos los sistemas de moralidad las respuestas a preguntas prácticas se deducen o se derivan de afirmaciones relativas a cómo son las cosas, y que ésta es una forma de razonar ilegítima, ya que la conclusión de un argumento deductivo válido no puede contener algo que no esté en las premisas.

Esta manera “ilegítima” de sustentar proposiciones prescriptivas o morales en proposiciones descriptivas o factuales es a lo que muchos autores se refieren al utilizar el término “falacia naturalista”, lo cual es erróneo pues el término “falacia naturalista” fue acuñado por George Edward Moore a principios del siglo pasado, casi dos siglos

después del *Tratado* de Hume. Moore utilizó este término para referirse a una cuestión distinta: la imposibilidad de definir el concepto ‘bueno’. Enrique Dussel (2001, p. 66) atribuye a los positivistas lógicos el haber intentado rastrear la falacia naturalista hasta el pasaje de Hume, lo que causó la confusión de dos problemas distintos. Los autores que hacen la distinción entre ambos problemas son muy pocos y, por el contrario, la lista de autores que se refieren al problema señalado por Hume como “la falacia naturalista” es vasta. Podemos encontrar esta confusión en biólogos (Edelman 2006, p. 66; Ehrlich 2000, p. 575; Hauser 2006; Muñoz 2006b, pp. 205, 207), divulgadores científicos (Wright 1995, p. 330), psicólogos (Pinker 2002, p. 150; Buss *et al.* 2010), neurocientíficos (Evers 2010) e incluso filósofos (Dennett 1995, p. 467; Rachels 1990, p. 67; Searle 1964²; Williams 1933; Whittaker 1916, pp. 19-20), por mencionar algunos. El problema de la derivación es-debe es también conocido en la literatura filosófica bajo el nombre de “sofisma naturalista” (Evers 2010, p. 16) “falacia factualista” (*factualist fallacy*, Wheelwright 1935, p. 91), “falacia valorativa” (*valuational fallacy*, Wood 1937, p. 237), el “hueco” entre lo evaluativo y lo prescriptivo (Searle 1964, nota 3), “la Guillotina de Hume” (Black 1964, p. 165), “el tenedor de Hume” (*Hume’s Fork*, Bunnin, Yu 2004, p. 314), o como famosamente fue identificada por R. M. Hare (1952, p. 29), “la Ley de Hume” (*Hume’s Law*). Para Hare, lo que Hume señala en el pasaje es la **imposibilidad** de deducir una proposición prescriptiva (*‘ought’-proposition*) de una serie de proposiciones descriptivas (*‘is’-propositions*). Esta aparente imposibilidad lógica ha sido la interpretación dominante sobre aquel pasaje de Hume. Karl Popper incluso se refiere a esta imposibilidad como “el más simple e importante punto sobre la ética”³, con lo cual Hare (*op. cit.*, p. 31) está de acuerdo. Se ha llegado incluso a comparar con una verdad matemática: “Los intentos de derivar un *deber* de un *ser* son como los intentos de obtener un número impar sumando dos números pares. Si alguien sostiene que lo ha logrado, uno no tiene que verificar las operaciones; sencillamente se sabe que ha cometido un error” (Carroll 2010). De esta aparente imposibilidad lógica se ha concluido la autonomía de la ética (*i.e.* que las cuestiones éticas son independientes de las cuestiones factuales) y, consecuentemente, que el naturalismo ético no es viable, pues si necesitamos algo más que proposiciones descriptivas para derivar proposiciones prescriptivas, eso significa que existen propiedades éticas que no podemos describir. Ahora es lícito preguntarse: ¿en verdad quería decir eso Hume?

En lo que sigue me referiré al problema de si es posible o no pasar lógicamente del *ser* al *deber ser* simplemente como el problema del S/DS (en las últimas páginas se puede encontrar un índice de abreviaturas) y a la respuesta negativa de este problema, es decir, a la tesis de que este paso no es posible, me referiré como “Ley de Hume”. Dedicaré este capítulo a cuestionar dicha interpretación y a ofrecer una respuesta positiva al problema del S/DS, argumentando que podemos dar una lectura distinta a la manera en que se ha interpretado el famoso pasaje de Hume, un lectura más acorde a su propuesta moral. Argumentaré también que no hay razones suficientes para concluir la autonomía de la ética ni la inviabilidad del naturalismo ético.

Una cuestión exegética

Veré ahora si se puede interpretar el pasaje de Hume de otra forma que no implique la Ley de Hume, es decir, que no implique la imposibilidad de derivar el *deber ser* del *ser*. Para entender mejor lo que nos quiso expresar Hume en este pasaje podríamos desmenuzarlo en las siguientes proposiciones:

- (1) Las proposiciones con la cópula *es* son relaciones o afirmaciones “enteramente diferentes” a las de la cópula *debe*.
- (2) Los sistemas morales anteriores tendrían que explicar y dar alguna razón de cómo se pueden deducir proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas.
- (3) La tarea que (2) exige parece inconcebible

Del llamar la atención sobre (1), (2) y (3) se seguirá que:

- (4) se subvertirán “todos los sistemas de moral corrientes”
- (5) “la distinción entre vicio y virtud no está fundada meramente en relaciones de objetos”
- (6) la distinción entre vicio y virtud no “es percibida por la razón”

Este pasaje trae consigo muchos problemas de interpretación. Lo primero y lo más importante que debemos notar es que Hume introduce una fuerte distinción entre dos tipos de proposiciones: las que tienen la cópula *ser* y las que tienen la cópula *debe*. Siguiendo la terminología de Hare, llamaré a las primeras *proposiciones descriptivas* y a las segundas *proposiciones prescriptivas*. Al hacer esta distinción en (1) Hume está postulando que los dos tipos de proposiciones son “enteramente diferentes”. Los contenidos de dichas proposiciones son diferentes, unos describen y otros prescriben. Utilizando la terminología de John Searle (2001, p. 40), podríamos decir que las proposiciones *descriptivas* tienen una dirección de ajuste *descendente*, es decir, que se deben ajustar para representar lo que el mundo es; y las *prescriptivas* tienen una dirección de ajuste *ascendente*, es decir, que el mundo se tiene que ajustar a lo que la

proposiciones representan⁴. Esto será importante para un argumento que desarrollaré más adelante.

En la proposición (2) Hume está diciendo que ninguno de los sistemas morales anteriores a él ha explicado cómo se pueden deducir proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, y a esto exige una explicación.

La proposición que más problemas ha traído es tal vez la (3), ya que de ella se ha concluido la Ley de Hume. Se ha interpretado a Hume como diciendo que es inconcebible cómo se pueden deducir conclusiones prescriptivas de premisas descriptivas, de lo que se ha concluido que, al ser inconcebible, es imposible. De manera que esta interpretación se podría expresar en el siguiente argumento:

- (1) Las proposiciones descriptivas son relaciones o afirmaciones “enteramente diferentes” de las prescriptivas.
 - (2) Los sistemas morales tienen que justificar cómo deducir proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas.
 - (3) La tarea que (2) exige es inconcebible
 - (3.1) Debido a (3), la tarea que (2) exige es imposible
- ∴ Deducir proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas es imposible

Si bien las ideas sobre epistemología de la modalidad que Hume expresa en su *Tratado* nos permiten atribuirle la proposición “Si *P* es inconcebible, *P* es imposible” (*T.N.H.*: 1.2.2.9) y así pasar de (3) a (3.1), hay que notar que Hume no dice que la tarea exigida por (2) *es* inconcebible, sino que *parece* inconcebible, lo que nos lleva a preguntarnos sobre si en verdad pensaba que fuera inconcebible y por lo tanto, imposible.

Una interpretación alternativa es la que ofrece Enrique Dussel (*op. cit.*, p. 67), quien argumenta que lo que Hume encuentra inconcebible “no es que no pueda ser válido ese ‘pasaje’ de un nivel a otro, sino que no se haya ‘de hecho e históricamente’ tomado conciencia explícita del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento)”. Pero si analizamos detalladamente el pasaje, no parece que Hume esté diciendo lo que Dussel interpreta. Citaré de nuevo esa parte:

Al expresar este *debe* o *no debe* alguna nueva relación o afirmación, es necesario que se observe y explique; y a la par que se dé alguna razón por lo que parece del todo inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella. (el subrayado es mío)

En mi opinión, aquello que Hume considera *aparentemente* inconcebible es lo que he subrayado, *i.e.* cómo una proposición prescriptiva “puede ser una deducción de otras enteramente diferentes de ella” (incluso, en algunas traducciones, la coma que antecede a lo subrayado es sustituida por un dos puntos). La interpretación de Dussel parece ser

un esfuerzo suyo para darle coherencia y consistencia al sistema humeano. Como señala MacIntyre (*op. cit.*, p. 455) -con quien Dussel sostuvo conversaciones-, si Hume afirmara la imposibilidad de derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, entonces se estaría contradiciendo, pues él mismo estaría realizando lo que considera imposible: pasa de hacer “observaciones sobre asuntos humanos” a concluir proposiciones de deber. Como ejemplo de ello, MacIntyre cita un pasaje de Hume (*op. cit.*, pp. 417-418).

Sin embargo, aunque los actos particulares de la justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema total es altamente útil y de hecho absolutamente necesario tanto para mantener la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en un caso la sociedad sea víctima, este mal momentáneo se halla ampliamente compensado por la continua validez de la regla y por la paz y el orden que establecen en aquélla. Aun cada persona individual debe considerarse como gananciosa ante la consideración de esto, pues sin la justicia la sociedad se disolvería inmediatamente y cada uno caería en la condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor que la situación más mala que podamos conocer en la sociedad.

Entendido de esta manera Hume está justificando las reglas morales de la justicia a partir de la descripción neutral de 1) hechos relativos a la naturaleza de las cosas, 2) hechos relativos a la situación de los humanos en la sociedad y fuera de ella, y 3) hechos relativos a los cambios en esa situación que, según aquella naturaleza, tendrían necesariamente lugar si el humano se comporta de una u otra manera. Así, la explicación de Hume pasa del ser al deber ser. Para verlo claramente, esbozaré el argumento.

- (1) Sin la justicia la sociedad se disuelve.
- (2) La peor situación en la que un individuo se podría encontrar es en una sociedad disuelta.
- (3) Por lo tanto, los individuos *deben* seguir las reglas de justicia.

En este argumento Hume pasa de proposiciones del tipo *es* (descriptivas) a proposiciones de tipo *debe* (prescriptivas), de manera que incurre en lo que él mismo habría prohibido y por lo tanto se estaría contradiciendo. Hume era un filósofo muy sistemático y consistente como para contradecirse de esta obvia manera, y eso es uno de los principales argumentos en contra de la interpretación del famoso pasaje como una ley que prohíba el paso del ser al deber ser.

MacIntyre prevé una respuesta por parte de los defensores de la Ley de Hume: “el argumento del pasaje anterior no está siendo interpretado adecuadamente y por lo tanto Hume no incurre en lo que el mismo prohíbe. La interpretación correcta es la siguiente”:

- (1*) Debemos hacer lo que es del interés de todos a largo plazo
- (2*) La obediencia a las reglas de justicia es del interés a largo plazo de todos
- (3*) Por lo tanto, debemos obedecer las reglas de justicia.

Bajo esta interpretación, Hume pasa de premisas tanto descriptivas como prescriptivas a conclusiones prescriptivas, de manera que al menos aquí no estaría violando, como MacIntyre pretende, la “Ley de Hume”. Pero MacIntyre arremete y señala que, para Hume el concepto de “deber” es dependiente lógicamente del concepto de un interés común y sólo puede ser explicado en términos de éste. Debido a eso, decir que debemos hacer lo que es del interés común, sería enunciar confusamente un truismo aforístico, o usar el término “deber” en un sentido distinto al que Hume lo entiende. Por lo tanto, la primera premisa no podría ser un principio moral ni una premisa que Hume utilizaría.

Si la interpretación de Dussel sobre a lo que Hume llama “inconcebible” fuera correcta, lo que Hume estaría diciendo es que no habría ningún problema en derivar las proposiciones prescriptivas de las descriptivas siempre y cuando se diera una explicación de cómo se pretende hacer ese “paso” del *ser* al *deber ser*, lo cual sería congruente con el resto de su filosofía. Pero esa interpretación es un poco forzada; existe otra que me parece preferible, la de MacIntyre.

Lo que MacIntyre (*op. cit.*, p. 460) sugiere es que Hume, al hablar del paso del *ser* al *deber ser* como algo aparentemente inconcebible, está siendo irónico. De manera que lo que en realidad quería decir con el famoso pasaje es que ese paso no se puede hacer de la manera en que “todo sistema moral que hasta ahora he encontrado” lo hace, mas no que sea imposible.

Definición entimemática

Ahora bien, si esa explicación que Hume exige en su premisa (2) no es en realidad imposible ¿en qué podría consistir esa explicación? Si logramos explicar el paso podríamos solucionar el problema S/DS. Maximiliano Martínez (2003), siguiendo a William Frankena (1967) en su importante artículo sobre este tema, *La falacia naturalista*, nos da una respuesta. Para eso, pone de ejemplo el argumento epicúreo sobre el hedonismo. Este argumento afirma que el placer es bueno porque es lo que todos los humanos buscan, de manera que consiste en una premisa y una conclusión:

- (a) El placer es lo que todos los humanos buscan
- (b) El placer es bueno

Este tipo de argumentos son los que parecen preocuparle a Hume, los cuales, tal como están formulados, carecen de validez lógica. Son este tipo de argumentos los que atacan los antinaturalistas. Pero su falta de validez no se debe a que se esté derivando una proposición prescriptiva de una descriptiva, sino a su forma. Todo argumento de la forma “A es B, luego A es C” es inválido, se necesitaría la premisa “Todo B es C” para poder llegar a esa conclusión válidamente. Pero esto no demuestra la imposibilidad de inferir o deducir premisas prescriptivas a partir de premisas descriptivas. La premisa faltante (Todo B es C) podría estar supuesta en el argumento, lo cual no es inválido. Los argumentos que contienen premisas o conclusiones tácitas se conocen como *entimemas* (Blackburn 1996, p. 121; Ferrater Mora 1964, p. 534; Proudfoot y Lacey 1976, p. 116), y al hacer explícitas esas premisas, el argumento adquiere validez lógica. Retomando el argumento sobre el hedonismo, si hacemos explícita la premisa tácita, obtendríamos el siguiente argumento:

- (a) El placer es lo que todos los humanos buscan
- (b) Lo que todos los humanos buscan es bueno
- (c) Por lo tanto, el placer es bueno

Hay que notar dos cosas: Primero, al hacer explícita la premisa tácita, el resultado es un silogismo lógicamente válido (aunque pudiéramos dudar de la verdad de las primeras dos premisas); segundo, la premisa (b) es una definición por lo que se considera una premisa descriptiva. De esta manera, Frankena logra derivar una proposición moral a partir de proposiciones sobre hechos. Pero lo que originalmente nos preguntábamos era si, a partir de proposiciones descriptivas o de hecho, se podían derivar proposiciones *prescriptivas*, *i.e.* del tipo *deber ser*, no proposiciones morales. Veamos ahora si eso es posible.

Hechos institucionales

Explicitar premisas entimemáticas es la misma estrategia que John Searle sigue en su artículo “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’” para argumentar en contra de la Ley de Hume, pero en este caso sí pretende concluir *prescripciones* a partir de hechos o descripciones. Como muestra de que lo anterior es posible pone de contraejemplo a la Ley de Hume la siguiente serie de proposiciones que se van siguiendo consecutivamente:

- (1) Jones pronuncia las palabras ‘Prometo pagarte a ti, Smith, cinco dólares’.
- (2) Jones prometió pagar a Smith cinco dólares.
- (3) Jones se comprometió a pagar cinco dólares a Smith.

- (4) Jones está bajo la obligación de pagar a Smith cinco dólares.
- (5) Jones *debe* pagar a Smith cinco dólares.

Cada proposición se sigue de la que la antecede de manera que la proposición prescriptiva⁵ –la (5)- se está derivando de proposiciones descriptivas –(1) a (4)-.

Entre la premisa (1) y la (2) están las siguientes premisas tácitas:

(1a) Bajo ciertas condiciones *C*, cualquiera que pronuncie las palabras ‘Prometo pagarte a ti, Smith, cinco dólares’, promete pagar a Smith cinco dólares.

Y

(1b) Las condiciones *C* se cumplen

(1a) describe cómo funciona el acto performativo de prometer. De igual manera hay premisas tácitas entre cada proposición que al final permiten derivar formalmente una conclusión prescriptiva.

Esta manera de derivar el deber ser del ser presenta dos problemas. Primero, en el paso de la premisa (4) a la (5) no parece necesario que estar bajo la obligación de hacer algo implique que uno lo deba hacer. Supongamos que me comprometo con alguien a hacer algo que es malo. Aquí se presenta un conflicto: ¿debo cumplir con mis obligaciones y hacer algo malo o debo no cumplirlas para no hacer algo malo?. Searle parece resolver esto con una clausula *ceteris paribus* que establezca que alguien *debe* hacer *X* si está bajo la obligación de hacer *X* y si las circunstancias en las que se encuentra son “normales”. Además, dice que las paradojas morales no siempre se presentan, por lo que hay casos en que se puede pasar sin problemas de la premisa (4) a la conclusión, y por lo tanto existe la posibilidad de derivar válidamente premisas del tipo *deber ser* de premisas del tipo *ser*. Pero esta enmienda deja cierta incomodidad: *un sistema ético consistente y completo debería poder ofrecer una manera general de disolver paradojas morales*.

Segundo, el argumento corre sólo si aceptamos la institución de prometer. Como señala Alan Gewirth (1973-1974, p. 45), de manera análoga podríamos llegar a conclusiones contradictorias, como por ejemplo concluir que debemos fomentar ciertas libertades civiles si aceptamos la institución de una democracia constitucional o concluir que debemos oponernos a ellas si aceptamos la institución de una dictadura. Incluso podríamos concluir que debemos considerar a algunos humanos como la propiedad de otros humanos si aceptamos la institución de la esclavitud. Pero uno de los principales propósitos de la ética normativa es determinar si algo es bueno o malo, incluyendo nuestras instituciones y nuestros sistemas morales. (Este es un punto

importante que saldrá a colación en el tercer capítulo). Lo que Searle está haciendo con este “contraejemplo” es mostrar cómo se puede pasar de premisas descriptivas a premisas prescriptivas una vez que la institución de prometer es aceptada dentro de una sociedad, mas no nos dice si *debemos* aceptar dicha institución o no, de manera que no soluciona el problema real. El paso que hace del *ser* al *deber ser* sólo nos muestra como de hecho las personas creen que adquieren deberes en una sociedad, lo que entra en el ámbito de la psicología moral, no de la ética *normativa* (la cual se encarga de determinar que cómo se *deben* comportar las personas). La Ley de Hume es importante para la ética normativa, no para la descriptiva. Para ponerlo en los términos que Searle (*op. cit.*, p. 108) utiliza, la pregunta que el argumento debería responder no sería una pregunta interna a la institución de prometer como “¿Debemos mantener nuestras promesas una vez que aceptamos la institución de prometer?” sino una pregunta externa a la institución como “¿Debemos de aceptar la institución de prometer?”

Un argumento similar al anterior se puede encontrar en Hare (1967) quien argumenta que para aceptar la institución de prometer tendríamos que aceptar una premisa prescriptiva: la “regla constitutiva” que nos indica cómo se hacen las promesas. Dicha premisa prescriptiva podría ser “Si quieres prometer, *debes* pronunciar *X* en las circunstancias *C*”, y por lo tanto no se estarían derivando proposiciones prescriptivas de proposiciones puramente descriptivas. Pero a esto Searle podría contestar que si bien la premisa es efectivamente prescriptiva, no lo es en un sentido moral, sino que se trata de lo que Kant define como imperativo hipotético, en oposición a los categóricos. Sobre esta distinción kantiana profundizaré más adelante en este mismo capítulo.

Debido a estos dos problemas considero que Searle no resuelve *positivamente* el problema S/DS, es decir, no argumenta satisfactoriamente que sí se pueda derivar el *deber ser* del *ser*, por lo que tendríamos que buscar otra manera de dar la explicación que Hume exige. Pasaré ahora a mencionar tres maneras en las que posiblemente se puede resolver el problema de una manera positiva.

La primera manera es la siguiente. Para Owen Flanagan (1996, p. 23), los juicios de la ética no se deducen, sino que se señalan practicas, valores, virtudes y principios y se pretende argumentar que son razonables mediante razonamientos inductivos o abductivos, por lo que no se comete ninguna falacia al derivar el *deber ser* del *ser*. En otras palabras, los juicios prescriptivos no se derivan de una manera deductiva, como exigía Hume, sino que, a partir de ciertas observaciones éticas, se realizan inducciones.

Patricia Churchland (2011, pp. 7-9) y John Dewey (Anderson 2010) apuntan a algo similar. Pero no ahondaré más sobre esta solución positiva al problema, debido a que mi interés es la posibilidad o imposibilidad de derivar deductivamente el *deber ser* del *ser*, que es la disputa ocasionada por la advertencia de Hume. A continuación presentaré dos maneras propuestas para deducir el *deber ser*.

Imperativos hipotéticos

Una manera en que se podría naturalizar la ética sería sosteniendo algo como lo siguiente.

La ética no consiste en imperativos categóricos, los cuales son sólo quimeras de una racionalidad excesiva, sino que la ética consiste en imperativos hipotéticos (IH). La única diferencia entre la normatividad ética y las demás es que en la primera no tenemos un fin fijo, no hemos llegado a un consenso de qué es lo que la ética busca alcanzar, es decir, qué es lo bueno. Como Quine (1986) señala, la ciencia tiene un aspecto normativo o valorativo, sus miras están en encontrar verdades y predecir, por lo que la ciencia valora lo que la lleve a esos fines; pero cuando se expresa el fin ulterior, lo normativo se convierte en descriptivo. De la misma manera, al expresar sus fines clara y explícitamente, la ética se tornaría descriptiva.⁶

Supongamos que cierto hedonismo es verdadero, que el ser humano debe buscar el placer y que ese es el fin ulterior de la ética. De esta manera, la ética normativa consistiría meramente en desarrollar un sistema de IH, es decir, *describir* lo que *debemos* hacer para alcanzar ese fin ulterior. Podríamos ahora concluir premisas prescriptivas a partir de premisas descriptivas de la siguiente manera:

1. Las personas desean experimentar placer
 2. Hacer *X* es placentero
 3. Si las personas desean experimentar placer, deben hacer algo placentero.
- ∴ Las personas deben hacer *X*

No me parece controversial que la primera y la segunda premisa sean descriptivas, pero afirmar que la tercera lo es puede causar polémica. Puedo argumentar que dicha premisa está describiendo qué es lo que las personas deben hacer para alcanzar lo que desean, y por lo tanto no es prescriptiva. Pero se podría argumentar que en realidad son dos proposiciones atómicas unidas por una conectiva lógica, es decir, que son las proposiciones “Las personas desean experimentar placer” y “las personas deben hacer algo placentero” unidas por un condicional, y al ser el consecuente una premisa claramente prescriptiva, no se está llegando a la conclusión prescriptiva a partir de premisas puramente descriptivas. Pero no me parece que los IH sean prescriptivos pues, retomando la terminología de Searle (2001, p. 40), parecen tener una dirección de ajuste

descendente, es decir, tienen que ajustarse de manera que representen adecuadamente la realidad. Si fueran prescriptivos, entonces la realidad tendría que ajustarse a la proposición, lo que no parece ser el caso de los IH. Tomemos como ejemplo el IH “*Ceteris paribus*, si quieres hervir agua, debes de calentarla a una temperatura de aproximadamente 100°C”, para que sea verdadera dicha proposición, debe adaptarse a la realidad.

Aún aceptando que los IH que son prescriptivos, podríamos preguntarnos si podemos llegar a ellos sin tener que derivarlos de proposiciones atómicas prescriptivas. ¿Cómo llegamos a proposiciones como “*Ceteris paribus*, si quieres hervir agua, debes de calentarla a una temperatura de aproximadamente 100°C”? Normalmente se llega a este tipo de proposiciones a partir de describir el mundo y las leyes que lo rigen, normalmente no se requiere de alguna proposición que no sea descriptiva. De esta manera, parece ser posible pasar de describir a prescribir. A pesar de que me parece muy interesante esta vía, no ahondaré más en ella, pues hay otra de la cual surgen reflexiones más interesantes. Veamos en qué consiste.

Definición de “deber”

La manera que propongo para solucionar positivamente el problema del S/DS consiste definir lo que es el deber. Tradicionalmente el deber moral se relaciona con el concepto de bueno, relación que podríamos expresar en la siguiente premisa que llamaré *deóntica*:

D) (Por definición) Debemos hacer lo que produzca x si y sólo si x es bueno

Esto nos obliga ahora a definir “bueno”, de manera que requeriríamos una premisa que llamaré *evaluativa* o *valorativa*:

E) (Por definición) Para todo x , x es bueno si y solo si x es P.

la cual es equivalente a la premisa entimemática que se escondía en el argumento hedonista.

Una vez definido lo bueno se abre la posibilidad de disolver las paradojas morales y tener un criterio para juzgar las instituciones morales como la de prometer, dando respuesta a los problemas que se le presentan a Searle. Al mismo tiempo podemos pasar de premisas descriptivas a premisas prescriptivas de una manera lógicamente válida. Para ver cómo, reformulemos el argumento hedonista de manera que incluyamos, no sólo qué es bueno, sino qué debemos de hacer.

- a) El placer es lo que todos los humanos buscan

E) (Por definición) Para todo x , x es bueno si y sólo si x es lo que todos los humanos buscan

b) El placer es bueno

D) (Por definición) Debemos hacer lo que produzca x si y sólo si x es bueno

c) Por lo tanto, debemos buscar y hacer lo produzca placer

Con este argumento se pasa de premisas meramente descriptivas a premisas prescriptivas. Lo que hay que notar de este tipo de argumentos es que la premisa clave es la evaluativa, es decir la que define lo que es bueno. Se podría argumentar que las premisas añadidas, esto es *E)* y *D)*, son prescriptivas, pero no lo son, pues son definiciones del tipo “es” y por lo tanto, descripciones. Ahondaré más sobre esto en la próxima sección, pero primero quiero señalar lo hasta aquí logrado. Al reformular el argumento hedonista hemos logrado ofrecer la explicación que Hume exigía, mostrando cómo se puede pasar de premisas descriptivas (o de tipo “es”) a premisas prescriptivas (o de tipo “debe”), lo cual era el primer objetivo de este capítulo.

Pasemos ahora a tratar la cuestión de la autonomía de la ética como problema para el naturalismo.

El carácter conservador de la lógica y la autonomía de la ética

Como señala Pigden (1991, p. 570), la autonomía de la ética se ha concluido a partir del supuesto carácter conservador de la lógica, el cual parece estar señalando Hume. Este carácter conservador se refiere a la idea de que la lógica no nos permite concluir algo que no está incluido en las premisas. En el caso que nos concierne, este carácter conservador implicaría que no podemos llegar a una conclusión que contenga un “debe” si en las premisas no está ya contenido algún “debe”, por lo que se concluye que al no poder llegar a proposiciones del tipo *debe* a partir de premisas de hechos, la ética gozaría de autonomía respecto de los hechos, y por lo tanto el proyecto naturalista no es viable. Esto nos presenta un nuevo problema, pues en el argumento presentado en las secciones anteriores, las proposiciones que nos llevan a conclusiones de *deber* ya contienen la expresión “deber”, de manera que nuestro argumento no muestra que las proposiciones éticas no sean lógicamente autónomas de las no éticas.

Una primera estrategia para resolver este problema sería hacernos las siguientes preguntas: ¿es en verdad conservadora la lógica? ¿qué hay del siguiente ejemplo de Arthur N. Prior (1976)?:

1. Beber té es común en Inglaterra.

2. ∴ O bien beber té es común en Inglaterra o *debe dispararse a todos los neozelandeses*.

Por una simple regla lógica llamada “adición” (o “introducción de la disyunción”) se concluye un *deber* que no estaba en la premisa, lo cual nos mostraría que las proposiciones de “deber” sí se pueden derivar directamente de proposiciones de “es”. En este momento se preguntará el lector “si esto es posible, ¿porqué tanto problema para demostrar esa posibilidad tan fácil?” Pero en realidad no es tan fácil, el problema de esta manera de derivar deberes es que es la conclusión es vacía, pues del mismo modo podríamos concluir lo que sea en el disyunto en cursivas. Debido a esto, podríamos reformular el carácter conservador de la lógica como la tesis de que no puede aparecer ninguna expresión *no vacía* en la conclusión a menos que aparezca en las premisas, de manera que se neutralizaría nuestra primera estrategia.

Una segunda estrategia consiste en distinguir entre una autonomía *lógica*, la *ontológica* y una *semántica*, como lo hace Charles Pigden (1991, p. 70). Con esta distinción en mente podemos aceptar que el carácter conservador de la lógica nos lleva a la autonomía *lógica* de la ética, lo cual no es nada particular de la ética, de hecho sucede lo mismo con cualquier tipo de discurso, como muestra Pigden con el siguiente ejemplo. El carácter conservador de la lógica no nos permite llegar a conclusiones sobre “erizos” a partir de premisas de hecho que no contengan “erizos”, mas no hay porqué concluir que los erizos sean autónomos *ontológicamente* de los hechos. La autonomía lógica tampoco implica autonomía *semántica*, pues que no podamos llegar a conclusiones sobre los “erizos” a partir de premisas que se refieren al “*Erina-ceus europeus*” no significa que un término no sea definición del otro. Así, la autonomía lógica de la ética no nos obliga aceptar su autonomía ontológica ni semántica.

Para finalizar este capítulo e introducir el siguiente, sólo me resta señalar lo siguiente. Al explicitar la premisa evaluativa y la premisa deóntica podemos derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, y así ofrecemos la explicación que Hume exigía. De manera que el punto clave es la premisa evaluativa, es decir, la que define ‘bueno’. Si pudiéramos definir ‘bueno’ en términos empíricos, el naturalismo en la ética sería lógicamente viable, pues podríamos utilizar métodos empíricos para hacer prescripciones éticas. Lo que se podría argumentar en contra del naturalista es que nunca podríamos obtener una premisa evaluativa satisfactoria, pues lo bueno no es definible, y por lo tanto nunca podríamos derivar el *deber ser* del *ser*, lo

cual implicaría la autonomía semántica de la ética. Esta es la estrategia de George Edward Moore en su *Principia Ethica*, la cual está relacionada con la autonomía ontológica. Pero eso es el tema del siguiente capítulo, antes concluiré algunas cosas del capítulo presente.

Conclusiones

A continuación enumero brevemente las conclusiones de este capítulo.

1. Es posible interpretar que lo que Hume quiere decir en el famoso pasaje no es que el paso de proposiciones descriptivas a prescriptivas sea imposible, sino que hasta el momento en que él escribe no se ha justificado.
2. Derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, no implica un error de carácter lógico siempre y cuando las premisas implícitas que permiten llegar a la conclusión sean explicitadas.
3. En el caso de la ética descriptiva es posible el paso del ser al deber ser de la manera en que lo hace Searle, mas no en el caso de la ética normativa.
4. Hay tres maneras en las que se le podría dar una solución afirmativa al problema del S/DS: 1) inductiva o abductivamente; 2) deductivamente con IHs, lo cual presenta algunos problemas; y 3) explicitando una premisa *evaluativa* y una *deóntica*.
5. El carácter conservador de la lógica implica la autonomía lógica de la ética, lo cual es irrelevante, pues lo mismo sucede con todos los demás discursos. Lo que no implica es la autonomía *semántica* u *ontológica* de la ética, las cuales son sí son relevantes para la naturalización de la ética normativa.

Por lo tanto, podemos concluir la Ley de Hume no es verdadera, es decir, no es imposible derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas sin cometer errores lógicos. Así, no es válido utilizar esta acepción de la “falacia naturalista” para desechar *a priori* el proyecto naturalista en la ética.

¹ Texto original:

I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is*

not, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am perswaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.

Hume 2005a, p. 302

² Searle, como lo expresa (1969, p.132), está consciente de que la “falacia naturalista” tal y como la formuló Moore, no se refiere al problema de derivar el *deber ser* del *ser*, pero aún así utiliza la terminología.

³ Citado en Black *op. cit.*, p. 165.

⁴ Estoy consciente de que esta terminología es utilizada para hablar de proposiciones intencionales, pero me parece que es útil para entender la naturaleza de las proposiciones prescriptivas y descriptivas.

⁵ Searle llama a las proposiciones del tipo *debe-ser* “evaluativas”, pero yo opté por llamarlas “prescriptivas” por tres razones: la primera es que “prescriptivas” caracteriza mejor lo que hacen dichas proposiciones, *i.e.*, prescribir; la segunda es que de esa manera mantenemos la terminología propuesta por Hare; y la tercera es que “evaluativa” describe mejor a otro tipo de proposiciones que introduciré más adelante.

⁶ Joseph Daleiden (1988) sostiene algo similar, pero llama “declaraciones contingentes” (*contingent statements*) a las premisas que son imperativos hipotéticos.

II.- Los argumentos antinaturalistas de Moore

Crear rupturas *a priori* en el discurso es abrir la puerta a lo irracional, al discurso normativo arbitrario y autoritario que oímos a nuestro alrededor.

Jean-Pierre Changeux, *La naturaleza y la norma*

George Edward Moore acuñó el término “falacia naturalista” (FN) en su libro *Principia Ethica (PE)*, publicado en 1903. En él nunca hace referencia a Hume ni al problema del S/DS, pero como veremos, dicha falacia está relacionada con el problema de si es posible derivar el *ser* del *deber ser*. En el capítulo anterior concluí que la premisa clave para lograr aquella derivación es la premisa evaluativa, esto es, la definición que damos de ‘bueno’, por lo que el problema pasó de ser lógico a ser semántico. En este capítulo indagaré sobre si dicha falacia es en realidad una falacia lógica y sobre si se puede concluir la autonomía ontológica de la ética a partir del argumento de la pregunta abierta. Concluiré que sí hay una manera de interpretarla como una falacia lógica pero que no hay razones suficientes para concluir la autonomía ontológica de la ética

Moore y la Ética

Para Moore, el propósito central de la ética consiste en lograr precisamente lo que busca la premisa evaluativa del capítulo anterior: definir qué es lo bueno. Así lo expresa en su *PE* (§5):

la interrogante acerca de cómo definir ‘lo bueno’ es la más fundamental de toda la ética. Lo que se entiende por ‘lo bueno’ es, de hecho, exceptuando su opuesto ‘malo’, el *único y simple objeto del pensamiento* que es peculiar de la ética. Su definición es, por ende, punto esencial en la definición de la ética; y, además, un error en esta definición implica un mayor número de juicios éticos errados que cualquier otro. A menos que esta primera pregunta se entienda plenamente y se reconozca su respuesta correcta, de modo claro, el resto de la ética sería inútil

El tipo de definiciones que Moore busca es el de aquellas que “describan la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra, y que no digan simplemente qué es lo que usualmente significa la palabra” (*PE*, §7). Este tipo de definiciones de la naturaleza real “sólo son posibles cuando el objeto o noción de que se trate sea algo complejo” (*ibid.*). Pero para él, ‘bueno’ “no puede definirse” (*PE*, §6), pues “es una noción simple” (*PE*, §7) y no compleja. Para aclarar la distinción entre nociones simples y complejas Moore utiliza como ejemplos la noción de ‘amarillo’ y la de ‘caballo’. Lo bueno es

simple en el mismo sentido en que lo es ‘amarillo’, concepto que no se puede explicar a alguien que no lo conozca¹. ‘Bueno’ sería definible si fuera un concepto complejo como ‘caballo’, el cual se puede descomponer en nociones menos complejas hasta llegar a nociones que ya no se pueden definir: las simples. En ese sentido la bondad es “simple, [y por lo tanto,] inanalizable e indefinible” (PE, §24).

Moore parece entrar en conflicto aquí: Si el objeto central de la ética es definir qué es lo bueno y ‘bueno’ es indefinible, entonces ¿cómo puede la ética cumplir su objeto central? Para aclarar esto, Moore introduce la distinción entre ‘bueno’ (*good*) y ‘lo bueno’ (*the good*). La primera noción es un adjetivo, el cual se predica de algo; y la segunda un sustantivo, de manera que ‘lo bueno’ “debe ser la totalidad de aquello a lo que se aplica el adjetivo” ‘bueno’ (PE, §9), es decir, la extensión del concepto ‘bueno’. Por lo tanto ‘bueno’ y ‘lo bueno’ son cosas distintas. Así, la totalidad de eso a lo que se le aplica el adjetivo ‘bueno’ debe de ser la definición de *lo bueno*, de manera que ‘lo bueno’ es la noción definible y ‘bueno’ la noción indefinible. Esta distinción será la que le permita a Moore sostener que ‘bueno’ es indefinible y que, a pesar de ello, tiene sentido hacerse preguntas éticas. A partir de aquí me referiré a ‘bueno’ como predicado, siguiendo a Moore, con la abreviatura *B*.

Con esta distinción en mente, Moore nos dice que es posible que al conjunto de cosas a las que se le pueden aplicar el adjetivo *B* –es decir, a *lo bueno*- se le puedan aplicar también otros adjetivos como ‘útil’, ‘evolucionado’ o ‘placentero’. Según Moore, esto ha llevado a muchos filósofos a concluir que aquellos otros adjetivos o propiedades son lo que realmente definen ‘bueno’ y que no son sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A ese “error” es a lo que nombra “falacia naturalista”. (PE, §10).

¿Falacia formal?

El nombre que Moore le da a este “error” (falacia naturalista) ha sido, según Bernard Williams (1985, pp. 121-2), el nombre equivocado (*misnomer*) más utilizado en la historia de la filosofía. Este nombre es equivocado por la manera en que utiliza ambas palabras que lo componen. Primero, al utilizar el adjetivo ‘naturalista’, parece estar atacando sólo a las teorías naturalistas, cuando también está atacando a las teorías metafísicas, a las cuales los naturalistas se oponen radicalmente. Segundo, hay teorías que se consideran naturalistas, como la de Aristóteles², que no pueden siquiera cometer

ese error, pues nunca identifica lo bueno con algún otro predicado. Y tercero, no es claro en qué sentido se está utilizando el término ‘falacia’, pues nunca habla de una invalidez de tipo lógico. Moore incluso acepta este último punto en el prefacio a la segunda edición a su *PE* (p. 57) (el cual utiliza en gran parte para aclarar confusiones y enmendar errores que se derivaron de utilizar el término “falacia naturalista”) al aceptar que:

sostener, con respecto a [...] dos predicados, que son idénticos y *confundir* a ambos no parece ser exactamente el mismo tipo de operación psicológica; [...] me parece dudoso que realizar alguna de las dos pueda llamarse correctamente incurrir en una falacia, por la sencilla razón de que incurrir en una falacia parece significar más apropiadamente llevar a cabo cierto tipo de *inferencia*, mientras que la mera confusión de dos predicados o la afirmación de un punto de vista con respecto a ellos no parecen ser en modo alguno un proceso de inferencia. De modo que en apariencia, caí en la falta de utilizar mal el término “falacia”

Ahora bien, me parece que tal y como Moore se refiere a la FN sí hay una manera de formularla como una falacia formal. Cuando la define (*PE*, §10), nos dice que

Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son *también* algo más [...] Pero un enorme número de filósofos ha pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo “bueno” realmente, y que no son, de hecho, “otras” sino absoluta y enteramente iguales a la bondad.

La manera en que Maximiliano Martínez (2003, p. 5) parafrasea a Moore nos ayuda a entender mejor este punto: “Esta identificación entre la bondad y otras propiedades no es legítima, pues una cosa es la co-extensividad de dos propiedades, y otra muy diferente la identidad de las mismas: uno puede descubrir que dos propiedades van siempre juntas, mas esto no significa que sean la misma”. Así, la falacia formal podría tener la siguiente forma:

1. x es B
2. x es P
- $\therefore B$ es P

donde “ x ” refiere a la extensión de predicado B (la propiedad ‘bueno’) y a su vez a la extensión del predicado P (cualquier otra propiedad con la cual se pretenda definir ‘bueno’). Cualquier argumento con la estructura anterior sería falaz pues cometería alguno de los dos siguientes errores:

- 1) Pasar por alto el hecho de que son distintos el ‘es’ predicativo que aparece en las premisas y el ‘es’ de identidad que aparece en la conclusión

- 2) Suponer que el ‘es’ predicativo es transitivo como el ‘es’ de identidad. El ‘es’ de identidad es transitivo en el sentido de que si “ x es y ” y “ x es z ” entonces “ y es z ”, lo que no sucede con el ‘es’ predicativo.

Podríamos llamar a esta falacia “falacia de la identidad entre propiedades co-extensivas” La pregunta es ahora ¿cometen los naturalistas de la ética esta falacia? Si recordamos la famosa distinción que hace Frege (1892) entre sentido y referencia, veremos que no. Tomemos el clásico ejemplo de Venus. En algún punto de la historia, se utilizaban las expresiones ‘la estrella matutina’ y ‘la estrella vespertina’ creyendo que referían a distintos astros. Un gran descubrimiento en la astronomía fue la identidad entre la referencia de ambos predicados, es decir, el descubrir que la estrella matutina *es* la estrella vespertina, y que por lo tanto se trataba de un solo astro (Venus) y no de dos. Con esta identidad no se están identificando propiedades, no se está afirmando que las frases nominales ‘la estrella matutina’ y ‘la estrella vespertina’ tengan el mismo sentido, sino que tienen el mismo referente, y por lo tanto no se comete el error de identificar dos propiedades distintas. De la misma manera, el naturalista puede sostener que *B* (‘bueno’) y *P* (ya sea ‘placer’ o cualquier otra noción natural) refieren a una misma propiedad, aunque el sentido de *B* sea distinto al sentido de *P* (sin ser propiedades distintas). Este punto es señalado por Frankena (1967, p. 58) cuando dice que los naturalistas “no están identificando dos propiedades; lo que están diciendo es que dos palabras, o conjuntos de palabras, denotan o refieren a una y la misma propiedad”. La misma idea puede ser encontrada en Rabossi (1979, p. 93)

Como lo hace notar Eduardo Rivera López en su artículo “Naturalismos éticos”, la cuestión podría entenderse como una cuestión ontológica, pues parece ser que la disputa es sobre qué propiedades *existen*; si, como sostiene el naturalista, hay una sola propiedad a la cual refieren dos términos distintos (i.e. *B* y ‘placentero’), o si, como sostiene Moore, hay dos propiedades distintas³. Parece que Moore tiene la carga de la prueba, pues tiene que darnos razones para creer que existe la propiedad no natural *B* y si lo logra, el naturalismo ético sería falso (por lo menos el ontológico).

Un término equívoco

Moore no usa el término “falacia naturalista” unívocamente. Como él mismo señala, además del sentido anterior, podemos encontrar que por “falacia naturalista” se refiere a tres tesis diferentes (*PE*, pp. 53-4):

- a) B no es idéntico a predicado alguno que no sea B
- b) B no es analizable
- c) B no es un predicado natural o metafísico

Según Moore, “quienquiera que incurra en la falacia naturalista en uno de estos tres sentidos, también incurre en ella en los otros dos, ya que los únicos predicados que las personas confunden efectivamente con B son *tanto* analizables *como* naturales o metafísicos” (PE, p. 56). Si cualquiera de estas tesis fuera verdadera, el naturalismo sería inviable en la ética, pues lo que sostiene es precisamente la negación de ellas (en el caso de c) sostiene que B es un predicado natural). Lo que intentaré mostrar ahora es que no hay motivos suficientes para sostener ninguna de las tres tesis, y por lo tanto no se comprueba la inviabilidad del naturalismo en la ética.

Como lo señalé en la sección anterior, la primera tesis parece insostenible debido al argumento esgrimido arriba: el naturalista no hace una identificación de propiedades co-extensivas, pues indicar que dos predicados refieren a lo mismo no implica identificar o confundir dos propiedades. Veamos ahora si hay argumentos sólidos para defender las otras dos tesis.

La tesis de que B no es analizable está estrechamente relacionada con las tesis de que es simple e indefinible, pues para Moore, como ya vimos, toda definición implica un análisis, es decir, la descomposición en conceptos más simples (Rivera López 2002, p. 55-6). De manera que podríamos utilizar los términos ‘no analizable’, ‘simple’ e ‘indefinible’ como términos intercambiables al igual que los términos ‘analizable’, ‘complejo’ y ‘definible’. Así, si tenemos razones para creer alguna de esas caracterizaciones de B , tendremos razones para creer en las otras dos.

El argumento que tiene Moore para sostener que B es simple es el siguiente:

1. Si B no es simple, entonces es complejo o no tiene sentido⁴
 2. B no es complejo y sí tiene sentido
- ∴ B es simple

No es clara la manera como Moore argumenta que B tiene sentido, pero parece estar relacionado con el argumento que da en contra de la complejidad de B , que analizaré en la siguiente sección.

El argumento de la pregunta abierta

Para sostener su tesis de que B no es complejo, analizable o definible, Moore utiliza un argumento semántico por reducción al absurdo, mejor conocido como “el argumento de

la pregunta abierta”. Para entender mejor este argumento veamos el siguiente ejemplo. La definición de ‘soltero’ es ‘hombre no casado’ de manera que si sé esto y alguien me dice que x no está casado, yo no podría contestar “Sé que no está casado ¿pero es soltero?”. Esa sería una pregunta cerrada la cual no tiene sentido preguntar pues es redundante, lo que nos indica que ‘hombre no casado’ está contenido en ‘soltero’. Así, si proponemos una definición de B y hacemos una pregunta similar, entonces el resultado tendría que ser una pregunta cerrada, de lo contrario, según Moore, no podría ser una definición. Lo que Moore argumenta es que sin importar qué definición demos de B , siempre tendrá sentido preguntar si lo que define bueno es en realidad bueno. Por ejemplo, si se define B como lo que es placentero y se nos señala algo que es placentero, tendría sentido contestar “Sé que es placentero ¿pero es bueno?”. La pregunta no es redundante, puesto que ‘placer’ no está contenido en B y este hecho, para Moore, nos indica que ‘placer’ no es la definición de ‘bueno’. Lo mismo sucedería, según él, con todas las definiciones que diéramos de ‘bueno’.⁵

De este argumento se ha concluido la autonomía semántica de la ética, es decir que, al no significar lo mismo los términos éticos y los no-éticos, el discurso ético es autónomo respecto del discurso no-ético. Este argumento se ha utilizado en contra del naturalismo ético pues parece implicar que las propiedades éticas son distintas a las propiedades naturales. El emotivismo, un tipo de naturalismo en la ética, responde sencillamente al argumento de la pregunta abierta sosteniendo que los juicios éticos no son proposiciones que puedan ser verdaderas o falsas, sino que meramente son la expresión de nuestras opiniones. Pero hay otra manera de responder al argumento sin sacrificar el valor de verdad de las proposiciones éticas.

En respuesta a Moore, Maximiliano Martínez (*op. cit.*, p. 16) señala la distinción fregeana introducida en la sección anterior nos puede ayudar a contestar a este argumento. Lo que las preguntas abiertas nos indican es que los términos involucrados no son sinónimos, esto es, que entre B y ‘placer’, por ejemplo, existe una autonomía semántica. Pero lo que las preguntas abiertas no nos muestran es que entre los términos involucrados haya una autonomía ontológica, pues el hecho de que dos términos no sean sinónimos no implica que las propiedades a las que refieran sean ontológicamente distintas. Así, ‘la estrella matutina’ y ‘la estrella vespertina’ no son sinónimos, pues tienen un sentido diferente, de manera que son lógicamente y semánticamente autónomos, mas esto no nos indica que necesariamente son ontológicamente autónomos, de hecho

las dos frases nominales refieren a una y la misma entidad en este caso. Del mismo modo, cuando el hedonista identifica ‘bueno’ y ‘placer’ no está sosteniendo que ambos términos sean sinónimos, sino que simplemente aluden a la misma propiedad.⁶ Probablemente, como señala Durrant (1970), “la posibilidad de que dos expresiones puedan denotar la misma propiedad está cerrada para Moore, debido a su teoría referencial del significado. Para él, el significado de una palabra es el objeto que denota”. Por lo tanto, para Moore, si dos expresiones significan cosas distintas o no son sinónimos, entonces no denotan lo mismo.

Pasar por alto la distinción fregeana entre sentido y referencia lleva a Moore a asumir que si dos términos refieren a lo mismo, entonces son necesariamente sinónimos, lo cual es falso, pues pueden referir a lo mismo pero tener sentidos distintos (*i.e.* sin ser sinónimos). Así, lo que un naturalista como el hedonista diría es que ‘bueno’ y ‘placer’ refieren a lo mismo, mas no tienen el mismo sentido; ‘bueno’ tiene un sentido ético y ‘placer’ un sentido psicológico. De tal modo que lo que el hedonista propone no es una identidad semántica, sino una identidad teórica.

El antinaturalista podría contraargumentar que aunque dos términos tengan sentidos distintos, son necesariamente sinónimos si refieren a lo mismo. Así sucede con las identidades entre términos como ‘agua’ y ‘H₂O’; el primer término se utiliza en un sentido cotidiano y el segundo en un sentido químico. Pero cualquier persona competente en el uso de ambos términos los utilizaría como intercambiables, y por ende como sinónimos. De manera que la pregunta “¿es el agua H₂O?” se considerará dentro de cierta clase de personas como una pregunta cerrada. Esto no sucede con la pregunta “¿es bueno lo que es placentero?”, y por lo tanto ‘bueno’ y ‘placentero’ no se refieren a la misma cosa.

Incluso aceptando que dos términos que refieren a lo mismo son sinónimos, el naturalista podría responder lo siguiente. Ambos términos, ‘agua’ y ‘H₂O’ se volvieron sinónimos una vez que la propuesta de su identidad teórica fue ampliamente aceptada, pero antes no eran sinónimos, lo que no significaba que no tuvieran la misma referencia. Lo mismo podría suceder con la identidad teórica entre ‘bueno’ y cualquier otra definición naturalista. La pregunta “¿es bueno lo que es X?”, donde X es la definición naturalista, se podría llegar a convertir eventualmente en una pregunta cerrada, solucionando así el problema que el argumento de la pregunta abierta le pone al proyecto naturalista en la ética.

Siguiendo esta línea de razonamiento, Pigden (1991, p. 575) señala que nuestros conceptos no son transparentes. Aunque seamos usuarios competentes del lenguaje podemos formular preguntas abiertas aún cuando los términos involucrados no signifiquen cosas distintas. De manera que es posible formular preguntas abiertas en las que *B* signifique *P*. Algo similar argumenta Joyce (2006, p. 151), al señalar que las preguntas se dan en contextos opacos: Cuando Luisa Lane pregunta si Superman salvó el día, no está preguntando si Clark Kent salvó el día, mas eso no significa que Superman y Clark Kent no sean idénticos.

El argumento de la pregunta abierta asume pues, la tesis de que para que un análisis sea correcto debe de ser trivial. Esta tesis es difícil de aceptar. Que un análisis sea correcto no significa que sea trivial. Seguramente el análisis “el agua es H₂O”, no parecía trivial en la época en la que se propuso, y hoy en día no diríamos que es un análisis incorrecto.

Debido a los argumentos anteriores, Moore no parece mostrar que *B* sea inanalizable, indefinible y simple.

Definiciones Verbales

Otra objeción que se podría presentar en contra de los argumentos de Moore es algo que él mismo señala (*PE*, §6). Él dice que el tipo de definición que busca para ‘bueno’ no es del tipo *verbal*, esto es, que no está buscando describir “cómo se usa generalmente la palabra”, pues no le importa “su uso propio, tal como lo ha establecido la costumbre”, sino que lo que trata de descubrir es “la naturaleza de tal objeto o idea” denotado.⁷ Esto parece contradecir su argumento de la pregunta abierta, pues con él está apelando a la noción que general y cotidianamente se tiene de ‘bueno’, de manera que concluye que ‘placentero’ no es su definición. Por ejemplo, si bien ‘placentero’ no es el uso propio que la costumbre le ha establecido a ‘bueno’, eso no significa que no sea la naturaleza de tal objeto o idea. Puesto en otros términos, la diferencia verbal entre dos términos no nos dice mayor cosa respecto a su referencia ontológica. Por lo tanto, al utilizar el argumento de la pregunta abierta Moore demuestra inconsistencia con su rechazo a definiciones verbales.

Con esto, y con la críticas presentadas en la sección anterior, se neutraliza el argumento más poderoso que Moore tenía contra el naturalismo ético: Moore no nos prueba que ‘bueno’ sea un concepto simple, indefinible o inanalizable. Como señala

Ridge (1991), lo único que nos muestra el argumento de la pregunta abierta es que hay una brecha conceptual entre los términos involucrados, mas no una brecha metafísica. Es decir, los términos éticos no están tan estrechamente ligados a algún o algunos términos naturales, mas esto no implica que sus referencias sean ontológica o metafísicamente diversas.

Pigden (*ibid.*) señala que, aunque *B* no pudiera ser definido o no pudiera darse un sinónimo o una paráfrasis de él, esto solamente implicaría la autonomía semántica de la ética, mas no su autonomía ontológica, por lo que el naturalismo ontológico en la ética se mantiene intacto.

La retractación de Moore

En 1921 Moore escribe a la Cambridge University Press: “finalmente abandoné la idea de tratar de preparar una segunda edición de mi *Principia Ethica*, puesto que las correcciones necesarias para que la obra refleje mis opiniones actuales serían tan numerosas que requeriría un libro completamente nuevo para dejarme satisfecho” (*PE*, p. 6). Lo que el fragmento de esa carta indica es que para ese entonces, Moore había cambiado sustancialmente sus opiniones con respecto a los temas tratados en su *PE*. A pesar de que abandonó la empresa de una segunda edición, se conserva un prefacio que escribió para dicha edición en el cuál podemos ver cuáles fueron esos cambios de opinión.

Entre estos cambios de opiniones podemos apreciar su arrepentimiento de utilizar el término “falacia”, como ya mencionamos anteriormente. Además confiesa que cometió una confusión sobre si *B* es analizable: “Me parece claro que confundí esta proposición de que *B* no es analizable *en un sentido particular* con la proposición de que no es analizable *de ningún modo*” (*PE*, p. 51). Con esto se refiere a que *B* no es analizable en *un sentido* particular, es decir, en términos naturales o metafísicos –lo cual todavía sostenía-, pero eso no significa que no sea analizable en *de ningún modo*, dejando así abierta la posibilidad de analizar *B*, y de que este predicado sea complejo y definible.

‘Bueno’ como objeto natural y la clausura causal

Ahora bien ¿ofrece Moore algún argumento en contra de que *B* sea identificado con una propiedad natural? Este punto también es cuestionable. De hecho, el ejemplo con el que

equipara ‘bueno’ por ser un objeto simple, indefinible e inanalizable –esto es, “amarillo”-, es natural. Para Moore, una propiedad es natural cuando se trata de una “propiedad de la que se ocupan las ciencias naturales o la psicología, o que puede ser definida enteramente en esos términos.” (PE, p. 50)⁸. Pero lo que no es claro es cómo pasa Moore de la tesis de que lo bueno sea un objeto simple a que sea un objeto no natural. ¿tal vez porque no es perceptible como lo es el amarillo?

En contra de la tesis sobre ‘bueno’ como un objeto no natural, el naturalista puede argumentar –como lo hace Papineau (2009) siguiendo a Harman (1986)- que si *B* no refiere a una propiedad natural, entonces los hechos morales son distintos a los hechos naturales, lo que entra en conflicto con la tesis de la clausura causal. Dicha tesis de la física nos dice que todos los efectos físicos se deben a un rango limitado de causas naturales, pero si los hechos morales están fuera de este rango -como lo implica la tesis de que *B* no es una propiedad natural-, entonces las propiedades morales no pueden tener efecto alguno en el mundo físico. Esto podría no ser problemático, pues tal vez las propiedades morales de hecho no tengan efectos en el mundo físico. Pero si nuestro conocimiento del mundo es mediado por procesos físicos en nuestros órganos y sistemas cognitivos, lo anterior tendría la consecuencia epistemológica de que no podríamos obtener un conocimiento moral. Lo que a esto contestaría un intuicionista, como Moore, es que los humanos poseen, entre otros, un “sentido” o “intuición moral”, con la que accedemos directamente al “reino moral”. Pero esta facultad moral, aún si se concede, no resuelve el problema, pues tendría que poder tener efectos en el mundo físico, lo mismo que en lo que la gente dice o hace, siendo el problema similar al que enfrenta el dualismo en la filosofía de la mente: Si la mente y el cerebro son sustancias distintas ¿cómo interactúan? ¿Cómo afecta una a la otra? Análogamente, si el reino de la moral es distinto al reino físico ¿cómo afecta uno al otro?

Moore y la ética del siglo XX

Si los análisis anteriores son correctos, los argumentos de Moore en contra del naturalismo ético han sido neutralizados, pese a los grandes efectos que tuvieron inicialmente entre el público ilustrado de la primera mitad del siglo XX. Mark Johnson (1993, p. 140) señala el efecto que los argumentos de Moore tuvieron en la ética del siglo XX:

Al sostener que la evidencia empírica sobre quienes somos y cómo funcionamos es simplemente irrelevante a las preguntas fundamentales de la filosofía moral, Moore inició

un serio declive en la ética (y en la teoría del error en general) en este siglo⁹, del cual apenas nos comenzamos a recuperar. Tan fácilmente empobreció y marginalizó a la razón que su único rol en la ética era la determinación de medios eficientes para fines y de probables conexiones causales. Como Warnock lo resume, Moore nos deja con un reino de cualidades morales *sui generis* indefinibles, sobre las que la razón no puede decir nada. Estamos confrontados con un “vasto corpus de hechos morales sobre el mundo, los cuales conocemos, pero que no podemos decir cómo; están relacionados a otras características del mundo, pero no podemos explicar de qué manera; son abrumadoramente importantes para nuestra conducta, pero no podemos decir por qué”

En efecto, creo que los argumentos de Moore, aunados a la Ley de Hume, estimularon la idea de que existe una tajante división entre la ética y la ciencia, entre los hechos y los valores, afectando negativamente ciertos senderos muy productivos de investigación en la ética. Sin embargo, también es cierto que debido a múltiples análisis de tales argumentos hechos desde diversos flancos, así como a prominente evidencia empírica de las últimas décadas, tal división ha venido haciéndose cada vez más tenue.

Conclusiones

En conclusión, por “falacia naturalista” Moore se refiere a cualquier intento de definir ‘bueno’ y utiliza distintos argumentos para sostener que tal definición no es posible, entre ellos el argumento de la pregunta abierta. Pero como mostré en este capítulo, Moore, al intentar atacar al naturalismo, comete varios errores:

- 1) Pasa por alto la distinción fregeana entre sentido y referencia.
- 2) Asume que si dos términos se refieren a lo mismo, entonces son necesariamente sinónimos.
- 3) Asume que cualquier análisis debe de ser trivial
- 4) Con su argumento de la pregunta abierta apela a definiciones verbales que él mismo había desdeñado.

Al señalar esos errores hemos neutralizado los argumentos que tiene Moore en contra del naturalismo ético, de manera que se da vía libre a este tipo de investigación. Asimismo, con el análisis aquí expuesto hemos dado un paso adelante encaminados a eliminar la división tajante entre ciencia y la ética, que tan nociva ha sido para esta última, abriendo así el diálogo entre ambas.

Algo que también debemos notar es que la Ley de Hume y la FN se refieren a cuestiones muy distintas, ambas relativas a la metaética, pero no a la misma.¹⁰ La primera es una cuestión lógica, pues se refiere a la supuesta imposibilidad de inferir válidamente conclusiones prescriptivas a partir de premisas descriptivas, y la segunda es

una cuestión semántica-ontológica. La FN es una cuestión semántica, pues se refiere a si ‘bueno’ es identificable con algún otro predicado, y –si incluimos el argumento de la pregunta abierta- si ‘bueno’ es un concepto definible, analizable y complejo o si, por el contrario, es indefinible, inanalizable y simple. Y es una cuestión ontológica pues es una relativa a si ‘bueno’ refiere a una propiedad natural, metafísica o de otro tipo. La confusión se debe quizás a que ambos refieren a una especie de reduccionismo de terminología ética a terminología no ética; pero aún así son problemas muy diferentes. Y como señala William D. Casebeer (2003, p. 17), el problema S/DS aplica para cualquier tipo de normatividad, mientras que la FN y el argumento de la pregunta abierta sólo aplica para la ética, y más en específico para el concepto de lo bueno. Por lo que confundir ambas cuestiones es un grave error que debemos evitar.

Podemos concluir que la falacia naturalista, tal y como la formulo Moore, no afecta al proyecto naturalista en la ética.

¹ Parece que ‘bueno’ es algo que sí se puede explicar, pues es algo que varía de cultura a cultura, por lo que parece que es algo que se enseña, no que se experimenta. Aunque tal vez Moore o el intuicionista, respondería que el hecho de que varíen sólo debe a que no lo experimentan adecuadamente.

² Según mis criterios, la ética aristotélica no es naturalista. Es excluida de esa categoría al apelar a una teleología.

³ Un caso interesante sería las éticas emergentistas, cuya tesis es que las propiedades éticas “emergen” o “supervienen” de propiedades naturales.

⁴ Esas son las dos opciones del naturalista: o es complejo, lo que nos llevaría a un cognitivismo; o no tiene sentido, lo que nos llevaría a un no-cognitivismo como el emotivismo.

⁵ Sam Harris (2010) define ‘bueno’ como lo que maximiza el bienestar. Él acepta que si bien tiene sentido preguntarse si maximizar el placer en una circunstancia determinada es “bueno”, no tiene sentido en lo absoluto preguntarse si maximizar el bienestar es “bueno”, por lo que dar esa definición de bueno nos lleva a una pregunta cerrada.

⁶ Pigden (1991, p. 574) señala que aunque el naturalismo semántico sea falso puede haber un naturalismo sintético, que pueda identificar las propiedades morales con propiedades naturales por medio de la investigación empírica más que del análisis conceptual.

⁷ Aunque hay un tercer tipo de definición: la estipulativa o, como Moore la llama, definición verbal arbitraria. Esta puede constituir un camino viable para el naturalista contractualista, pues la definición de bueno se estipularía por medio de una convención. Moore mismo menciona que no pretende que ‘bueno’ sea indefinible en este sentido (*PE*, §8)

⁸ “o que puede ser definida enteramente en esos términos” es añadido en el prefacio a la segunda edición.

⁹ refiriéndose al S. XX

¹⁰ Joyce (2006, cap. 5) argumenta que para Moore, el que una proposición *p* sea una proposición de hecho no significa que *p* no sea una proposición normativa. Más aún, para Moore es claro que las afirmaciones de la forma “Debo hacer *X*” son normativas, pero no es claro que no sean reducibles a afirmaciones factuales o de existencia.

III.- Como *no* pasar del ser al deber ser

Una refutación mal direccionada de la falacia naturalista puede hacer más daño que bien al naturalismo en la ética.

William Casebeer, *Natural Ethical Facts*

Como señalé en el capítulo anterior, el término “falacia naturalista “ es un término equívoco pues no sólo es utilizado para referirse a los distintos argumentos de Moore en contra de cualquier definición de bueno, sino que también refiere a la Ley de Hume. Más aún, distintos autores han utilizado ambos términos –“falacia naturalista” y “Ley de Hume”- para referirse a cuestiones distintas. Se ha utilizado para referirse por ejemplo, a la *identificación* del *ser* con el *deber ser*, a la tesis de que todo lo natural es bueno y a la tesis de que lo más evolucionado es mejor. Estas acepciones me parecen en efecto falaces (adelante explicaré en qué sentido), y asociarlas al naturalismo en la ética es algo común, lo cual lo ha afectado negativamente. Por lo tanto, un análisis de la falacia naturalista que no contemple estas maneras en que se utilizan ambos términos sería incompleta y podría tener como efecto el dañar al naturalismo en la ética en lugar de defenderlo.

En este capítulo argumentaré que dichas tesis son falsas, no debido a la imposibilidad de derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, o a que “bueno” sea indefinible, sino por razones distintas. De manera que no es necesario sostener la imposibilidad de pasar del *ser* al *deber ser*, ni la imposibilidad de ofrecer una definición de “bueno” para rechazar tales tesis.

La pregunta normativa: explicaciones y justificaciones

Antes de analizar cada una de esas acepciones tengo que hacer una aclaración que será importante a lo largo del capítulo. En su libro *The Source of Normativity*, Christine Korsgaard (1996) habla sobre lo que ella llama *la pregunta normativa*. “[L]os estándares éticos -nos dice- son *normativos*. Ellos no *describen* meramente una manera en que nosotros de hecho regulamos nuestra conducta [...] No estamos buscando una explicación de las prácticas morales. Estamos preguntado qué *justifica* las afirmaciones que la moral nos impone” (p. 8-10). Esto refleja una de las tareas más importantes de la ética normativa: el evaluar tanto nuestros sistemas morales como el estado de cosas y hacer las modificaciones pertinentes a estos sistemas. Así, las descripciones no son lo

que estamos buscando en la ética normativa, lo que buscamos son justificaciones. Pero ¿en qué consisten estas justificaciones? ¿cómo se justifican los estados de cosas y las prácticas y juicios morales? Como Alejandro Rosas (2000) señala, las justificaciones en la ética son una especie de demostración o deducción a partir de uno o más principios básicos que no pueden ser deducidos de nada más. La justificación de estos principios básicos se da en forma de explicaciones sobre la naturaleza de las propiedades morales. Las éticas no-naturalistas, por ejemplo, dan una explicación sobre la naturaleza irreductible de las propiedades morales. Por el contrario, las éticas naturalistas explican las propiedades morales como reducibles a propiedades no morales. Por lo tanto, se dan dos niveles de justificación: en un nivel se justifican los juicios morales, las prácticas morales y los estados de cosas de una manera deductiva o demostrativa a partir de principios básicos, lo que podemos llamar “justificación *deductiva* o *demostrativa*”, lo cual sería la tarea de la ética *práctica*; y en un nivel más fundamental se justifican los principios básicos, lo que podemos llamar “justificación *última*”, tarea que recae en la ética *normativa*. De esta manera, la explicación de un juicio moral, una práctica moral o de un estado de cosas no es una justificación, pretender que por sí sola lo fuera sería una manera ilegítima de derivar el *deber ser* del *ser*. Para que fuera legítima tendríamos que apelar a algún principio básico y así poder dar una justificación *deductiva*. En cambio, las justificaciones *últimas* sí tienen la forma de explicaciones, pues explican porqué se toma algún principio *P* como básico. Una manera de hacer *justificaciones deductivas* es utilizando argumentos de la forma que propuse al final del primer capítulo para derivar el *deber ser* del *ser*, donde la premisa evaluativa sería el principio básico que tendría que estar respaldado por una *justificación última*, producto de la reflexión sobre la naturaleza de la moral, es decir, de una reflexión metaética.

Una vez hecha esta distinción puedo aclarar que por “pregunta normativa” entenderé la pregunta por la *justificación deductiva*, la cual sólo se puede lograr apelando a valores, que a su vez requieren una *justificación última*. Pasaré ahora a analizar las acepciones mencionadas al inicio de este capítulo.

Lo que es ¿debe ser?

James Q. Wilson (1993, p. 237) cita el pasaje de la Ley de Hume (el mismo que cité en el primer capítulo) y pone el siguiente caso para ejemplificar el paso del *ser* al *deber ser*: pasa de “los humanos hacen y mantienen promesas” a “los hombres *deben*

mantener promesas”. Como señalé antes, en el capítulo sobre la Ley de Hume, a menos que haya premisas entimemáticas entre ambas proposiciones que lo justifiquen, ese paso es inválido. Es decir, podríamos llegar a esa conclusión válidamente si hubiera algunas premisas en medio que nos lo permitieran, pero lo que no podemos hacer es pasar inmediatamente de lo que *es* a lo que *debe ser*. Este paso injustificado del *ser* al *deber ser* es, a mi parecer, parte de lo que Hume señalaba. La manera en que se podría justificar dicho paso sería con una premisa como “Lo que es, debe ser” y tomarla como principio básico para, a partir de ella, hacer justificaciones deductivas. Me referiré a esta tesis como la tesis

de la identidad entre el *ser* y el *deber ser* o simplemente como “S=DS”.

La cuestión ahora es si podríamos dar una justificación *última* de este principio básico. ¿Podemos identificar el *ser* con el *deber ser*? ¿Tienen ambos el mismo referente? ¿Podríamos dar una explicación que funcione como *justificación última* para el principio S=DS? Lo que argumentaré ahora es que esta tesis no se sigue de una respuesta positiva al problema del S/DS y mucho menos de un naturalismo.

La tesis S=DS puede encontrarse implícita en los argumentos conservadores. Como señala William Graham Summer, (1906, p. 28) “En las costumbres tradicionales, lo que es, es lo correcto”, de manera que en ellas se identifica el *ser* –es decir, las costumbres tradicionales- con lo que *debe ser*. ¿Qué implicaría esta tesis? Para ejemplificar sus implicaciones, James Rachels (2007, p. 46) toma el caso del *apartheid* en Sudáfrica –sistema de segregación racial implementado hasta 1992-, el cual se puede tomar como parte del *ser* de la época en la que se practicaba. Si la tesis S=DS fuera verdadera, entonces el *apartheid* sería lo correcto, no habría que eliminarlo, pues al formar parte del *ser*, es también parte del *deber ser*. La tesis S=DS implicaría que no hay progreso moral, pues si el estado actual del mundo es el que *debe ser*, no requiere ningún cambio. A ese tipo de conclusiones nos puede llevar el identificar el *ser* con el *deber ser*.

Es cierto que el hecho de que una tesis nos lleve a conclusiones repulsivas no la invalida ni nos dice nada sobre su valor de verdad, por lo que debo dar otro tipo de argumentos en su contra. Lo que haré ahora es analizar las posibles maneras de justificar la tesis S=DS y demostrar que son incompatibles con una visión naturalista del mundo, de manera que la tesis “Lo que es, debe ser” no podría ser explicada por un naturalismo ético. Se me ocurren tres vías para sustentar dicha tesis: 1) la teoría de la

Divina Providencia, 2) una cosmovisión leibniziana o panglossiana y 3) una visión teleológica optimista del universo. Si ninguna de las vías es compatible con una concepción naturalista del mundo, no tenemos razones para concluir que la tesis S=DS puede seguirse de un naturalismo ético. Analizaré la primera vía.

La teoría de la Divina Providencia consiste en que el estado de cosas del mundo es el deseado por Dios, pues al ser Él omnipotente, y sumamente bondadoso, en cualquier momento el estado de cosas es el que *debe* ser. Esta manera de defender la tesis S=DS, que puede ser encontrada en la filosofía platónica, en la estoica y en las distintas vertientes del cristianismo, requiere postular la existencia de Dios y atribuirle las cualidades de omnipotencia y bondad, lo cual es completamente incompatible con una concepción naturalista del mundo, pues implicaría un “supernaturalismo”. Por lo tanto, la primera vía queda descartada al no poder ser sostenida por alguna especie de naturalismo.

Es famosa la frase de Leibniz “Vivimos en el mejor de los mundos posibles”, la cual es el argumento central de su *Teodicea*. Con esta frase responde al antiguo problema teológico del mal en el mundo, es decir, si Dios es omnipotente, omnibenevolente y omnisciente ¿por qué permite que exista tanto sufrimiento y tanta injusticia en el mundo? La respuesta que da Leibniz es que el mal que existe tiene el propósito de crear un bien aún mayor, de manera que son males *necesarios* para obtener el máximo bien posible. En otras palabras no hay un mundo posible en el que exista menos mal y más bien, “vivimos en el mejor de los mundos posibles” y por lo tanto, lo que es, *debe* ser. Pero la tesis del mejor de los mundos posibles es bastante cuestionable, cualquiera podría imaginar un mundo mejor al actual con tan sólo observar la cantidad de mal que existe en este mundo tal y como lo hizo Voltaire escribiendo *Candide*: una burla a la tesis de Leibniz, en la cual simplemente señala la gran cantidad de mal que hay en el mundo y la gran posibilidad de un mundo moralmente mejor que el actual. Además, tiene el mismo problema que la vía anterior: requiere postular la existencia de un Dios con ciertas cualidades, lo cual es incompatible con un naturalismo.

La tercera vía no es necesariamente teológica. Consiste en una visión teleológica optimista del mundo, es decir, en la idea de que la historia tiene cierta direccionalidad que apunta hacia el progreso y que, sin importar lo que hagamos, seguiremos progresando. La manera en que en ocasiones es descrito el mundo puede sugerir una teleología, es decir que hay un objetivo predeterminado hacia al que tiende la historia.

Por ejemplo, se ha interpretado el curso de la historia como tendiendo a la liberación del proletariado (Marx y Engels 1998) o a la creación de lo que en Teoría de Juegos se conoce como juegos de suma no cero (Wright 2000). Autores contemporáneos como Robert Wright (2000) utilizan teorías matemáticas y científicas, aunadas a evidencias empíricas para sostener una direccionalidad en la historia, pero hay dos razones por las cuales debemos tener cuidado con quien pretenda derivar la tesis S=DS de esas observaciones. Primero, hay que hacer la distinción entre teleología y teleonomía. Es común que el lenguaje utilizado por las teorías científicas se interprete como teleológico, un ejemplo es la manera en que hablan los teóricos evolucionistas, la cual se puede interpretar como si la evolución tuviera un objetivo predeterminado al utilizar términos como “diseño”, “propósito” y “función”. Para desmarcarse de esta idea, los biólogos evolucionistas utilizan el término “teleonomía”, el cual se refiere a un proceso similar al teleológico pero sin un objetivo predeterminado, es decir, sin una direccionalidad y sin que haya una intención detrás, algo similar a la “finalidad sin fin” de Kant (*KU* §10). En segundo lugar, que la historia tenga cierta direccionalidad no significa que ésta sea buena. En palabras Thomas Huxley (2006, p. 43), “el progreso ético de la sociedad no consiste en imitar el progreso cósmico”.

Quienes sostienen o asumen la tesis S=DS omiten una reflexión evaluativa obligada: “El estado de cosas es así, pero ¿debería ser así?”. La pregunta anterior no es el argumento de la pregunta abierta, sino la *pregunta normativa*, una reflexión que cualquier persona, en especial los filósofos de la moral, se deben de hacer al pasar de describir al mundo y nuestras prácticas morales a prescribir.

Esto me lleva a una observación que considero pertinente: *el deber implica posibilidad*, es decir, para que podamos afirmar que algo *debe ser* de alguna manera, ese algo tiene que *poder ser* de esa manera. Así, no tiene sentido decir en la superficie de la Tierra, la aceleración originada por la gravedad *debería ser* de 2 m/s^2 , pues de hecho es de 9.81 m/s^2 y dada la configuración del universo, no podría ser de otra manera, no es algo que podamos cambiar. En este sentido, si aceptáramos el realismo modal de Lewis (1986), el *ser* y el *deber ser* no pueden ser identificados pues refieren a cosas distintas. El *ser* refiere al mundo actual, mientras que el *deber ser* refiere a algún mundo, de manera que no se podría dar una identidad entre ambos, aunque compartan ciertas características.

Por último, sin tener que comprometerme con un realismo modal, podría simplemente señalar que al identificar el *ser* con el *deber ser*, se cometería un *error categorial* como el señalado por Gilbert Ryle. Se estaría presentando el *deber ser* “como si perteneciera a un tipo de categoría lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenece a otra” (Ryle 1949, 29).

Me parece que Hume, al hablar del problema del S/DS, se refería a quienes pasan inmediatamente del *ser* al *deber ser* sin una justificación o identifican el *ser* con el *deber ser*, cosa que, como acabo de mostrar no es válida ni tampoco cometida por el naturalismo en la ética. En palabras de Casebeer (2003, p. 17) “No se puede inferir que *x* es bueno del hecho de que *x* existe”, es decir, que algo *sea* no tiene relación lógica alguna con que sea bueno o no. Pasaré ahora a analizar la intuición de que todo lo natural es bueno.

¿Naturalista o naturista?

Algunos autores (Pinker 1997; Smith 1980) entienden por “falacia naturalista” la asunción de que todo lo natural es bueno. Steven Pinker (1997, p. 50; 2002, p. 150), por ejemplo, se refiere a la falacia naturalista como “la creencia de que lo que pasa en la naturaleza es bueno”. Me referiré a esta asunción como la “Tesis *Naturista*” (TN). Utilizo el término “*naturista*” inspirado en las “tiendas *naturistas*”, cuya estrategia mercadotécnica consiste en aprovecharse de una creencia que permea en las sociedades actuales –aunque rara vez se encuentra explícitamente formulada: “Todo lo natural es bueno”, o en su formulación negativa “Lo que no es natural es malo”¹. Esta tesis se encuentra como premisa entimemática en argumentos *ad naturam*, como “la marihuana es natural, por lo tanto es buena”, así como en argumentos *contra natura* como “la homosexualidad no es natural, por lo tanto es mala”. Muchos autores utilizan la carta de la “falacia naturalista” para combatir los argumentos de este tipo. Es el caso de Steven Pinker (1997), quien apela a ella para neutralizar argumentos como “La homosexualidad no es natural, por lo tanto es mala” o “El rol natural de las mujeres es cuidar a los hijos, por lo tanto, a lo que ellas deben dedicarse es a eso”. De la misma manera, autores como Julian Baggini (2004, p. 183), apelan a la Ley de Hume para neutralizar ese tipo de argumentos. Pero como mostraré, que ‘bueno’ sea definible y que se pueda dar una respuesta positiva al problema del S/DS no significa que la TN sea

verdadera. Por el contrario, hay argumentos en contra de ella. Es importante aclarar este punto, pues es uno de los malentendidos que se tienen acerca del naturalismo en la ética.

Los argumentos *ad naturam* y *contra natura* tienen las siguientes estructuras respectivamente:

- (1) x es natural
- $\therefore x$ es bueno o correcto

y

- (1) x no es natural
- $\therefore x$ es malo o incorrecto

Para efectos prácticos, me enfocaré solamente en la primera estructura. Este tipo de argumentos pueden caer dentro del tipo de falacias informales conocidas como “falacias de términos cargados”. Este tipo de falacias se dan cuando hay un término que además de su significado primario descriptivo tiene una connotación positiva o negativa. El término ‘bestia’, por ejemplo, tiene un significado primario descriptivo similar al de ‘animal’, pero además tiene una connotación negativa. La falacia se comete, empero, cuando se llega inválidamente a conclusiones evaluativas a partir de premisas que incluyen ese tipo de términos. Esto sucede frecuentemente con el término ‘natural’, pues tiene un significado descriptivo pero usualmente tiene también una connotación positiva, de manera que en ocasiones se concluye que algo es bueno o correcto sólo porque es natural, lo cual es ilegítimo.

Ahora bien, como mostré en el primer capítulo, los argumentos anteriores podrían ser lógicamente válidos si tuvieran una premisa evaluativa entimemática y una vez hecha explícita, este tipo de argumentos tendrían la siguiente estructura:

- (1) x es natural
- (2) Todo lo natural es bueno o correcto.
- $\therefore x$ es bueno o correcto

El argumento anterior es lógicamente válido, pues si las premisas son verdaderas, la conclusión también lo es. La pregunta ahora es si la premisa evaluativa es verdadera, es decir, la TN. Esta tesis se puede interpretar de tres formas: 1) como una definición de ‘bueno’ en términos de natural, 2) como identificando la propiedad ‘bueno’ con la propiedad ‘natural’, o 3) como estableciendo todo lo natural como un subconjunto de lo bueno. Si definir ‘bueno’ implicara necesariamente cometer la FN, la primera interpretación implicaría dicha falacia; pero como mostré en el capítulo anterior, es posible definir ‘bueno’ sin cometer ninguna falacia formal, a menos que lo hagamos identificando dos propiedades que no son las mismas. También mostré que es posible

identificar ‘bueno’ con otro termino sin cometer la falacia que señala Moore, de manera que las dos primeras interpretaciones no implican necesariamente una falacia. De la tercera interpretación –que lo natural es un subconjunto de lo bueno- no tenemos razones para creer que implique una falacia de algún tipo. Así, independientemente del valor de verdad de la premisa (2), la estructura del argumento es válida, es decir, si las premisas son verdaderas, la conclusión también lo será. Y por lo tanto, es erróneo llamar “falacia naturalista” a la TN o a los argumentos que la contengan entimemáticamente.

Si la manera en que usamos ‘falacia’ abarca los casos en los que una premisa entimemática falsa nos lleva a conclusiones falsas, entonces, si la TN es falsa, podríamos considerar los argumentos *ad naturam* y *contra naturam* como falacias, pero no como falacias naturalistas. Propongo llamarla “falacia *naturista*” para diferenciarla de la FN. Por lo que la cuestión ahora es si la TN es verdadera o falsa.

¿Es lo natural bueno?

Es cierto que generalmente lo “natural” es mejor que lo “no natural” o lo “artificial”. Es mucho más sano, por ejemplo, tener una dieta a base de frutas, vegetales, y otros alimentos extraídos directamente de la naturaleza, que una dieta a base de productos “artificiales” como dulces, embutidos y refrescos. Si bien se puede tomar como una regla general que lo natural es bueno, podemos encontrar casos en los que diríamos que algo es natural mas no bueno; y viceversa, casos en los que diríamos que algo es bueno mas no natural. Por ejemplo, podemos encontrar sustancias “naturales” que son tóxicas, por lo que las consideramos malas; y productos artificiales, como las medicinas, que nos ayudan a mantenernos saludables, por lo que las consideramos buenas. Pero que consideremos a ese tipo de sustancia naturales malas y buenos a esos productos artificiales no implica que de hecho lo sean, por lo que para rechazar la TN tendría que dar otro tipo de argumentos en su contra o por lo menos mostrar que no hay razones para sostenerla, lo cual haré a continuación.

¿Cómo se podría defender la TN? Antes que nada ¿qué podríamos entender por ‘natural’? El primer problema que enfrenta la TN es que ‘natural’ es un concepto vago, es decir, es impreciso pues hay casos límites de los que no es claro si forman parte de su extensión o no. Es claro que algunas cosas son naturales, como la necesidad de alimentarse, pero ¿es el usar ropa algo natural? ¿Es la utilización del fuego por parte del

ser humano algo natural? ¿Qué hay de nuestra tendencia a explotar el medio ambiente? Esto nos impediría determinar si los casos límite son buenos o malos –una vez aceptada la TN, por supuesto.

La vaguedad del concepto se podría diluir si lo definimos precisamente. Rachels (2007, pp. 81-3) analiza tres posibles significados. Primero, podríamos entender ‘natural’ en un sentido estadístico, es decir, una cualidad humana que es compartida por la mayoría. Definiendo ‘natural’ de esta manera la TN nos llevaría a absurdos como que, no sólo los zurdos son malos, sino que también los niños genio, los deportistas de alto rendimiento, los premios Nobel y cualquier otro ser humano con capacidades excepcionales.

Una segunda interpretación de ‘natural’ sería como un término evaluativo, es decir algo similar a “lo correcto”. Si ése es el caso, entonces decir que algo es bueno porque es natural sería redundante, un pleonasma, equivaldría a decir que algo es bueno porque es bueno. De manera que asumir esta definición constituiría cometer una petición de principio.

La tercer forma de entender ‘natural’ estaría ligada con la idea del *propósito*, *fin* o *función* de una cosa, la cual parece ser la idea que está detrás de las personas que utilizan argumentos *ad naturam* o *contra natura*. Así, por ejemplo, se dice que la *función* de la mujer es cuidar a los hijos, por lo que trabajar fuera de casa sería antinatural y por lo tanto malo; que el *propósito* de los órganos sexuales es la reproducción, por lo que la masturbación, al no tener como *fin* la reproducción, es mala. Esto nos llevaría a absurdas conclusiones como que es malo utilizar la mano para girar las perillas de las puertas o para tocar un instrumento musical, que es malo leer, etc. Se podría hacer una larga lista de conclusiones absurdas a las que se llegaría aceptando la TN en este sentido de ‘natural’. Profundizaré sobre esta forma de entender ‘natural’ unas secciones adelante, cuando trate el tema de ‘bueno’ como ‘lo más apto’, pues se ha acusado a ciertos tipos de naturalismo de definir ‘bueno’ en estos términos.

Por el momento señalaré dos puntos importantes: Primero, como también señala Julian Baggini (2004, p. 181-2), que “aunque estuviéramos de acuerdo sobre qué cosas son naturales y cuáles no, ¿qué se seguiría de ello? La respuesta: nada. No hay razones para suponer que lo que es natural es bueno (o mejor) y que lo no natural es malo (o peor)”. Segundo, la TN no podría ser sostenida por un naturalismo en la ética por la siguiente razón. La naturaleza, para un naturalista se refiere a la totalidad de lo real, es

decir a todo lo que existe. Así, identificar lo natural con lo bueno equivaldría para el naturalista a identificar el *ser* con el *deber ser*. Como ya mostré, el naturalista no tiene razones ni motivos para sostener la TN, es decir, no podría ni querría defenderla.

Ahora bien, la TN tiene particular relevancia para el naturalismo ético pues, aún sin formar parte de su credo, es muy común que se le atribuya dicha tesis de manera errónea. Pero ¿sostiene un naturalismo ético necesariamente la TN? Si no es así ¿por qué se le atribuye?

Tanto Hume como Moore se expresan en contra de TN. Hume era un naturalista, lo que no significa que identificara lo bueno con lo natural, incluso, en la sección que sigue al pasaje del S/DS (*TNH*, p. 400), señala que “nada puede ser menos filosófico que los sistemas que afirman que la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo innatural”. Moore (*PE*, §29), por su parte, afirma que “Argüir que una cosa es buena *porque* es ‘natural o mala *porque* es ‘innatural’, en los sentidos comunes del término, es falaz ciertamente”. Este punto en común puede ser la razón por la cual se ha mezclado tanto el problema del S/DS, la FN y la falacia *naturalista*. Moore continúa la cita anterior señalando que

Con todo, argumentos semejantes se utilizan muy frecuentemente. Pero no pretenden por lo común ofrecer una teoría sistemática de la ética. Entre los intentos de *sistematizar* este recurso a la naturaleza [*appeal to nature*], el que hoy es más aceptado consiste en la aplicación del término “evolución” a problemas éticos, dentro de las doctrinas morales que denominamos “evolucionistas”. Éstas sostienen que el curso de la “evolución”, dado que nos muestra la dirección en que estamos evolucionando, nos muestra, por eso y con tal motivo, la dirección en que *debemos* evolucionar.

Y continúa comentando sobre lo popular que era en esos años la doctrina de que *debemos* de ir en la dirección de la evolución. Esta tesis me parece que ha sido la causa de los ataques generalizados a todo intento de naturalizar la ética. Para mostrar esto, hablaré un poco sobre la historia de las aplicaciones de la teoría de la evolución al estudio del fenómeno de la moral, y me referiré al conjunto de estos estudios como “ética evolucionista”.

Evolución y ética

El intento de entender el fenómeno de la moral con base en la teoría de la evolución inició con el libro *El Origen del Hombre* de Charles Darwin en 1871. En él Darwin intenta dar una explicación de cómo las actitudes altruistas podrían haber evolucionado. Siguiendo esta línea continuaron Thomas H. Huxley con su *Evolution and Ethics* de

1893 y Herbert Spencer con su *The Principles of Ethics* de 1897 entre otros. Hay que señalar una diferencia importante entre estos dos contemporáneos: Spencer tenía una visión explícitamente teleológica de la evolución derivada de la influencia de Jean Baptiste de Lamarck² (Rachels 1990, p. 65), lo cual es incompatible con la visión darwinista que favorecía Huxley. Singer (1981, p. 62) cita una nota de Darwin en la que se recomienda a sí mismo “nunca usar las palabras *superior (higher)* e *inferior (lower)*” al hablar de evolución. Spencer utilizaba términos lamarckianos normativamente cargados como “más evolucionado”, “superior” o “supervivencia del más apto”, por lo que se le interpretó como si estuviera justificando en lugar de solamente explicando. Spencer nunca identificó lo bueno con lo más evolucionado, de hecho sostuvo que “la vida es buena o mala, según que ofrezca o no un excedente de sentimientos agradables” (1879, §10), de manera que sostenía una especie de hedonismo utilitarista, más que una ética evolucionista normativa. Pero su visión *progresiva* de la evolución tuvo gran impacto en desarrollos futuros. Como señaló Huxley (1893, p. 79), en su época se utilizaba erróneamente el término “ética de la evolución” para referirse a las explicaciones sobre el origen de la moral por el proceso de la evolución y sugiere utilizar en cambio el término “evolución de la ética”. Después aclara que los sentimientos inmorales también son producto de la evolución, que “el ladrón y el asesino siguen a la naturaleza tanto como el filántropo” y que “La evolución cósmica puede enseñarnos cómo las tendencias buenas y malas surgieron en el ser humano; pero, en sí, es incapaz de darnos razones de por qué lo que llamamos bueno es preferible a lo que llamamos malo” (p. 80). Con esto, lo que Huxley nos indica es que al estudiar el origen de la moral no se está haciendo ética normativa, sino metaética o psicología moral; tan solo se está describiendo cómo surgió la moral, mas no se pretende prescribir o normar; se está explicando, mas no justificando. Este malentendido sigue siendo normal hoy en día, y es agravado por la ambigüedad del término “ética evolucionista” (*evolutionary ethics*), pues no deja claro si solamente se está describiendo o también prescribiendo, si se está explicando o si se está justificando.

Más adelante, Huxley hace referencia a una falacia impregnada en la “ética de la evolución”, la cual consiste en

la noción de que debido a que en general los animales y las plantas han avanzado en perfección de organización por medio de la lucha por la existencia y la consecuente “supervivencia del más apto”, por lo tanto, el humano en la sociedad, el humano como un ser ético, debe buscar el mismo proceso para encaminarse hacia la perfección.

Esta falacia –según sospecha, y coincido- surge de la ambigüedad de la frase “supervivencia del más apto” acuñada por Spencer (1864, p. 444) . “Apto” (o por lo menos “*fittest*” en inglés) connota “mejor”, lo cual tiene un dejo moral, de ahí que se interprete a la “evolución de la ética” como “ética de la evolución”. Al igual que el término ‘natural’, el término ‘apto’ es un término cargado, por lo que en ocasiones se infiere falazmente que si algo es apto es mejor en algún sentido, incurriendo en la falacia de términos cargados. Pero como ya señalé, esta inferencia es una falacia informal, la cual –como señalaré más adelante- ha sido cometida por los teóricos de la ética evolucionista y también por sus críticos. Al surgir esta falacia de la visión progresiva de la evolución que tenía Lamarck, podríamos llamar a esta falacia, la *falacia lamarckiana*.

Como podemos ver, Huxley tenía muy clara la distinción entre describir y prescribir al estudiar el fenómeno de la moral bajo una lupa evolucionista. Pero dicha distinción no es tan clara en otros autores ni en los críticos de la ética evolucionista. Después de Huxley y Spencer no hubo desarrollos considerables en estos enfoques a la ética, probablemente como resultado de los argumentos mooreanos. Sólo después de la década de los sesenta, cuando Hamilton empezó a teorizar sobre la evolución del altruismo utilizando la noción de ‘selección de parentesco’ (*kin selection*), las teorías evolucionistas fueron aplicadas de nuevo al estudio de la moral. Después vino el trabajo sobre el altruismo recíproco por parte de Trivers en 1971. Y en 1975, nace la sociobiología con el libro de Edward O. Wilson *Sociobiology: The new synthesis*. En este libro, Wilson afirma que “Los científicos y los humanistas deben considerar la posibilidad de que haya llegado la hora de quitarle la ética de las manos a los filósofos y biologizarla” (1975, p. 344). Obviamente, esto causó un gran escándalo y una oleada de ataques a cualquier intento de “biologizar” la ética.

El punto clave aquí es ¿qué parte de la ética pretendía biologizar Wilson? Es algo muy distinto biologizar la psicología moral o la metaética que biologizar la ética normativa. Me explico. La biología nos puede ofrecer *explicaciones* de conductas particulares, pero la tarea de la ética práctica, como señalé, consiste en dar justificaciones deductivas, las cuales no tienen forma de explicaciones, sino de deducciones o demostraciones. Las explicaciones que nos puede ofrecer la biología pueden fungir sólo como justificaciones últimas en caso de ser explicaciones sobre la ética en general y no de conductas particulares consideradas como éticas. John Maynard Smith (1980, p. 27)

dice que no es clara la postura de Wilson con respecto a la falacia naturalista. Según Maynard Smith, Wilson niega la postura de que si algo es natural, es bueno, es decir, niega la TN. Lo que parece querer decir con esto es que Wilson solamente pretendía biologizar la metaética y/o la psicología moral, lo que no implica una naturalización de la ética normativa. Como señalaré en el próximo capítulo, hay mucho que podemos aprender de la moral si biologizamos la ética descriptiva, la psicología moral, o la metaética, pero en este capítulo me enfoco, como ya dije, en lo que no nos puede decir la biología sobre la ética normativa.

Las pretensiones normativas del darwinismo social y sus críticos.

El confundir las explicaciones con justificaciones llevó a algunos teóricos a pasar de describir a prescribir. Lo anterior tuvo como resultado lo que se conoció como darwinismo social, en el cual se ofrecía una explicación de alguna conducta y con ello se pretendía justificarla. Una de las características de este pensamiento es la visión progresiva lamarckiana de la evolución anteriormente mencionada. Esta visión de la evolución fue utilizada para justificar doctrinas como el conservadurismo social, el militarismo, la eugenesia, el *laissez-faire* en la economía, un capitalismo sin restricciones y en general para mantener el *status quo*. La idea de “supervivencia del más apto” incluso llegó a ser utilizada por Hitler. Los teóricos del darwinismo social llegaron a conclusiones como la siguiente:

Si las mujeres fueran del mismo sexo que el hombre, esto es, si fueran simplemente otro tipo de hombre, pronto serían eliminadas de la faz de la tierra por la ordinaria ley de la supervivencia del más apto [...] Es autoevidente entonces, que cualquier sistema que busque una carrera para una mujer independiente del hombre, como la que el hombre persigue, es anormal y perjudicial a los intereses de la mujer. (Cope 1890, p. 39-40)

Este pasaje es una muestra clara de la falacia *lamarckiana*. Debido a este tipo de razonamientos, se dieron gran cantidad de críticas a cualquier explicación evolucionista de la moral. Dentro de las críticas realizadas a dicho proyecto podemos encontrar la siguiente:

Una consecuencia inmediata de postular una naturaleza humana acorde con los principios de la teoría de la evolución es el de la formulación de una nueva teoría ética, la cual se impone desde el momento en que la teoría evolutiva trata continuamente sobre supervivencia y extinción, vida y muerte, éxito reproductivo e inadaptaciones. (Muñoz 2006, p. 251)

Esta crítica me parece poco acertada, pues como señala Pinker (2002, pp. 162-3), en argumentos como los anteriores podemos encontrar el siguiente razonamiento falaz:

si algo es explicado por la biología, entonces ha sido “legitimado”; si se ha mostrado que algo es adaptativo, se ha “dignificado”. [...] describir un acto como natural o como teniendo “ventajas darwinianas” es condonarlo de cierta manera.

Tales argumentos son falaces pues caen en el error de tomar como *justificación* la *explicación* biológica de alguna práctica. Se toma como justificación, por ejemplo, la explicación biológica de que la mujer se quedaba en el hogar para cuidar a los hijos. Pero como ya aclaré, una explicación de la práctica no la justifica, es necesario dar una *justificación deductiva* a partir de un principio básico que tenga una *justificación última*.

No todos cometieron el error de tomar las explicaciones de prácticas particulares como justificaciones. Huxley, como ya señalé, es un ejemplo. Desafortunadamente y pese a estas excepciones, los pasos injustificados del *ser* al *deber ser* por medio de explicaciones en lugar de justificaciones deductivas llevaron a algunos autores al darwinismo social. Es comprensible, pues, que los críticos reaccionaran con ataques generalizados argumentando en contra de cualquier intento de “biologizar” el fenómeno de la moral. En lugar de atacar el problema real, es decir la derivación injustificada del *deber ser* a partir del *ser*, los críticos condenaron cualquier aportación por parte de las ciencias a la moral, en lugar de simplemente hacer la *pregunta normativa*.

Debido a la popularidad e importancia que la teoría de la evolución está teniendo actualmente me parece importante enfocarnos más detalladamente en lo que podemos concluir a partir de ella. A continuación profundizaré un poco más sobre lo que puede aportar y lo que no puede aportar la biología evolucionista a la ética normativa.

¿Es lo más evolucionado bueno?

Actualmente podemos encontrar una gran cantidad de libros y artículos dedicados a estudiar la moral bajo la lupa de la evolución a partir de distintas disciplinas. Se han utilizado herramientas como la Teoría de Juegos, simulaciones en computadora e imágenes por resonancia magnética funcional (fMRI). William FitzPatrick (2011) formula la siguiente tesis “cuidadosa” sobre el rol explicativo que la evolución podría tener en la moral. La llama “Tesis de Explicación Evolucionista Modesta” (TEEM, *Modest Evolutionary Explanatory Thesis*) y se podría resumir de la siguiente manera:

Las fuerzas evolucionarias pueden explicar adecuadamente ciertas *capacidades* y *tendencias* asociadas con el pensamiento moral, el sentimiento moral y la conducta moral. Pueden también explicar *completa* o *parcialmente algunos* de los contenidos de estos tres últimos, en la medida en que son influenciados por dichas tendencias.

Las *capacidades* a las que hace referencia son por ejemplo la capacidad de hacer juicios normativos (Joyce 2006; Kitcher 2006a,b) y la capacidad de tener ciertos *sentimientos* y detectarlos en otros. Las *tendencias* a las que se refiere son tendencias a hacer cierto tipo de juicios o inferencias morales (como las intuiciones deontológicas, de las cuales Green (2008) ofrece una explicación evolucionista), o tener ciertas intuiciones morales con contenidos específicos como que la homosexualidad o el matrimonio interracial es malo. Ahora bien ¿qué se seguiría de la verdad de la tesis TEEM? ¿Podría fungir como una justificación de dichas tendencias o contenidos?

Se podría apuntar a cierta direccionalidad en la evolución para que TEEM no sólo explique sino que también justifique, pero como ya mencione, el concepto “más evolucionado” no es darwiniano, pues presupone que la evolución es un proceso teleológico o dirigido hacia un fin. Lo que me remite de nuevo a la distinción que ya hice en la primera sección de este capítulo entre teleonomía y teleología. Las versiones más aceptadas de la teoría de la evolución la describen como un proceso teleonómico, mas no teleológico. Por lo que no podemos apuntar a una direccionalidad en la evolución para justificar la tendencias o contenidos seleccionas por la evolución. ¿Podría entonces la teleonomía justificarlos? FitzPatrick (2011) señala que

Del hecho de que cierto rasgo es una adaptación que evolucionó por medio de la selección natural en virtud de sus efectos positivos en la replicación de alelos en la línea germinal que generó ese rasgo, nada parece seguirse sobre si es moralmente bueno o correcto, o si es algo que debemos adoptar y fomentar. Algunas disposiciones pueden estar presentes en nosotros por buenas razones evolutivas sin implicar que esos rasgos nos beneficien, sean virtudes morales o que produzcan una conducta que sea moralmente correcta.

Es decir, que un rasgo haya sido seleccionado por razones evolutivas no significa que de hecho sea bueno. Se ha sugerido la adaptabilidad de algunas conductas que *prima facie* diríamos que son moralmente malas, como la violación sexual (Thornhill y Palmer 2000), por lo que no es claro que haya una relación entre la bondad moral y la selección natural.

Existe una gran discusión sobre las presiones selectivas que pudieron seleccionar tendencias morales como el altruismo. No hay consenso sobre si se seleccionó en beneficio de los genes (Dawkins 1989), los individuos (Trivers 1971), los familiares (Hamilton 1964) o los grupos (Sober y Wilson 1998). Si lo que se selecciona es en beneficio de los genes ¿porqué deberíamos actuar en beneficio de ellos? Como señala George C. Williams (1988, p. 400) “No hay una justificación concebible para

preocuparnos por los intereses (proliferación a largo plazo) de los genes que recibimos en la lotería de la meiosis y la fertilización. Y como Huxley fue el primero en reconocer, hay cualquier razón para rebelarnos contra la tendencia de servir a dichos intereses”. Si dichas tendencias morales se seleccionaron en beneficio de los individuos ¿no categorizaríamos como egoísta el actuar conforme a esas tendencias? Si se seleccionaron en beneficio de los familiares ¿no llamaríamos nepotismo al actuar conforme a ellas? Y si fue en beneficio de los grupos ¿no consideraríamos xenofóbico el actuar siguiendo dichas tendencias?

A pesar del debate sobre aquello que se beneficia en la selección natural (i.e. el debate sobre las unidades de selección), lo que está claro es lo siguiente: sea lo que sea que se esté beneficiando, las intuiciones morales que se seleccionan respondían a las circunstancias específicas en las que evolucionaron. Dichas circunstancias son o pueden ser muy diferentes de aquellas a las que nos enfrentamos hoy en día. La ética de hoy se enfrenta a retos éticos como las guerras atómicas y la clonación de seres humanos, y la evolución no modeló nuestras intuiciones para resolver ese tipo de dilemas morales. Por lo que nuestras intuiciones morales “innatas” resultan insuficientes para los retos de la ética en el mundo actual. Estas intuiciones, además de ser insuficientes, pueden ser nocivas, como posiblemente sea el caso de intuiciones racistas (Shipman 1994) y de las homofóbicas (Gallup 1995). Citando a Williams (*ibid*) de nuevo, “[e]l proceso evolucionario es inmensamente poderoso [...], pero a diferencia del dios de Job es abismalmente estúpido. [...] es ciego a las consecuencias macroscópicas de una acción. No tiene el sentido para darse cuenta que los mecanismos evolucionados para practicar un nepotismo injusto o hacer tratos autointeresados pueden ser subvertidos con miras a un altruismo amplio.”

Otra razón por la cual no son fiables nuestras intuiciones morales, si es que fueron diseñadas por la selección natural, es que éste es un proceso que no ve a futuro. La evolución puede seleccionar características que en un momento dado son adaptativas pero que en un futuro cercano o lejano, cuando el entorno cambie, lleven a la especie a la extinción. Por eso la gran mayoría de las especies que han habitado este planeta se han extinguido. Si la selección natural viera a futuro, lo contrario sucedería, serían la minoría de especies las que se hubieran extinguido. Así, la moral que hemos evolucionado bien pudo servirnos para un momento dado en nuestra historia evolutiva, pero nos puede llevar a la extinción en un futuro, cosa que no deseamos.

Para concluir esta sección citaré a Peter Singer (1981, p. 70-1): “Descubrir que nuestras intuiciones tienen orígenes biológicos debería hacernos escépticos sobre que son axiomas morales autoevidentes [...] Lejos de justificar principios que se han demostrado ser ‘naturales’, una explicación biológica es frecuentemente un manera de desbancar (*debunk*) el alto estatus de lo que parece una ley moral autoevidente.”

Conclusiones

Algunos autores han apelado a la FN y la Ley de Hume para defender ideas como que no podemos identificar el *ser* con el *deber ser*, que no todo lo natural es bueno, y que el hecho de que algo vaya en la dirección de la evolución no implica que sea bueno o que sea justificable. Pero de los capítulos anteriores no se sigue que dichas ideas sean falsas, son verdaderas pero por razones ajenas a la posibilidad de definir bueno y al problema S/DS.

Se ha acusado al naturalismo en la ética de sostener la negación de estas ideas, cuando no necesariamente es así. Un naturalista en la ética no sostendría la tesis $S=DS$, pues para hacerlo tendría que apelar a entidades sobrenaturales o a concepciones falsas sobre la evolución. Por las mismas razones, al referirse el concepto ‘naturaleza’ a lo que existe, el naturalista no podría sostener la TN. Hay razones para negar que la dirección de la evolución implique un progreso moral y que el producto de ella sea bueno, pues la evolución es un proceso miope que no necesariamente produce bienes a largo plazo, lo que nos lleva a un escepticismo con respecto a nuestras intuiciones morales, de ser algunas de ellas resultado de la selección natural.

Si bien ha habido en la ética evolucionista pasos ilegítimos del *ser* al *deber ser* y se han tomado las explicaciones como justificaciones, no creo que debamos desprestigiarla por completo. Atacar los resultados de estas investigaciones por el simple hecho de que a partir de ellos se han construido éticas deficientes, sería como atacar a las leyes de la física porque a partir un mal uso de ellas se han construido edificios deficientes. Como señala Philip Kitcher (1994, p. 440), “No hay nada malo en [el proyecto de explicar cómo las personas llegaron a adquirir conceptos éticos, a hacer juicios éticos sobre sí mismos y sobre otros, y a formular sistemas de principios éticos], siempre y cuando no se articule de una manera demasiado simplista ni sea sobreinterpretado”.

¹ Es curioso cómo funcionan los anuncios naturistas, parecen ser argumentos de una sola premisa que tienen de manera entimemática no sólo otra premisa, sino también la conclusión. Simplemente se afirma “ x es natural” sin mencionar la TN ni la conclusión que se seguiría. El público, consciente o inconscientemente, concluye que x es bueno. Esto parece indicar que la TN es una creencia consciente o inconsciente que permea en la sociedad contemporánea. Esta tesis podría tener bases evolutivas: la aversión hacia lo innatural podría estar relacionado a la aversión hacia lo impuro o lo contaminado, siendo también causante de la quimiofobia, es decir, el miedo a los químicos. No existe evidencia empírica al respecto hasta donde yo sé, pero sería una investigación interesante.

² Esto llama la atención, pues Spencer es usualmente catalogado como “darwinista social”, cuando en realidad su visión de la evolución no era puramente darwinista.

IV.- Los caminos abiertos para el naturalismo ético

[El naturalismo en la ética] consiste en sustituir ‘bueno’ con alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos naturales, y en reemplazar, por ende, la ética con alguna ciencia natural
G. E. Moore, *Principia Ethica*

Una vez mostrado que ninguna de las acepciones de la FN representan un obstáculo para el naturalismo ético quiero señalar cómo es que la ciencia puede hacer aportaciones importantes a la ética normativa. Cada uno de los caminos de análisis que discutiré en este capítulo proponen una premisa evaluativa para poder hacer el paso del *ser* al *deber ser*. Dicha premisa consiste en una definición de ‘bueno’ que refiera a, pueda ser reducida a, o pueda analizarse en términos de propiedades naturales. Dependiendo de la premisa evaluativa propuesta, se desprenderá una teoría de la ética normativa y dependiendo la teoría normativa, diferentes ciencias podrán hacer distintas aportaciones. Desarrollaré tres teorías normativas: utilitarismo, contractualismo y por último una especie de híbrido entre estas dos. Después de desarrollarlas, señalaré cuáles serían las herramientas científicas que cada proyecto requiere tomar prestadas.

El utilitarismo de Sam Harris

Una de las principales teorías en la ética normativa es el utilitarismo, el cual consiste en definir ‘bueno’ como aquello que maximice cierta *utilidad*. Existen distintas teorías utilitaristas, que se distinguen por la manera en que entienden ‘utilidad’, algunas lo sustituyen por ‘aumento de placer y reducción de dolor’, por ‘felicidad’, por ‘bienestar’ o, con un estilo más aristotélico, por *eudaimonia* (Casebeer 2003; Flanagan 2007). Estas teorías son naturalistas pues refieren a propiedades que se podrían considerar naturales en un marco conceptual naturalista. Al ser estas propiedades –placer, dolor, felicidad y bienestar– propiedades mentales, y al poder entender las propiedades mentales en términos de estados cerebrales, es decir físicos, es posible desarrollar una ética a partir de métodos científicos.

Uno de los ejemplos más claros de esto es el libro *The Moral Landscape* de Sam Harris (2010), donde sostiene que “maximizar el bienestar de las criaturas consientes [...] es lo único que podemos razonablemente valorar” (Harris 2010, p. 11). La postura de Harris descansa en una premisa muy simple :

El bienestar humano depende enteramente de eventos en el mundo y en estados del cerebro humano. Consecuentemente, debe haber verdades científicas que saber sobre él. Un entendimiento más detallado de estas verdades nos forzará a extraer distinciones claras entre las diversas maneras de vivir en sociedad con los otros, juzgando algunas como mejores o peores [...] y como más o menos éticas. (pp. 2-3)

De esta manera, las conclusiones éticas son extraídas de premisas que describen al mundo y a los estados cerebrales, por lo que la estructura de los argumentos éticos tendría la siguiente estructura:

1. Para todo x , x es bueno si y sólo si x maximiza el bienestar
2. El acto a maximiza el bienestar
3. a es bueno
4. Si x es bueno, entonces debo hacer x
- ∴ Debo hacer a

En estos argumentos la premisa (2) será siempre producto de observaciones empíricas, dependerá de estados del mundo y de los estados cerebrales que provoquen, de modo que los estudios empíricos/científicos relevantes a estos dos aspectos –como las ciencias cognitivas, la sociología, la economía, la ecología, etc.- serán cruciales para llegar a conclusiones éticas. Dentro de esta teoría estudiar la evolución humana nos podría ayudar a determinar qué cosas aumentan o reducen nuestro bienestar (Grinde 2002).

Como vimos en el capítulo anterior, dando una explicación del fenómeno de la moral que funja como justificación *última* podemos extraer la premisa evaluativa. El problema de esta propuesta es que no ofrece una justificación de este tipo, es decir, no nos explica porqué lo bueno consiste en hacer lo que maximice el bienestar. Harris tan sólo apela a nuestras intuiciones y al sentido común al decir que “si bien es razonable preguntar si maximizar el placer en algunas instancias es ‘bueno’, no tiene sentido preguntar si maximizar el bienestar es ‘bueno’”. Sostiene también que “preguntarse por qué ‘debemos’ valorar el bienestar tiene mucho menos sentido que preguntarnos por qué ‘debemos’ ser racionales o científicos” (Harris 2010, p. 203n21). Pero no da una explicación sobre la naturaleza de la moral que sirva como justificación última.

Este tipo de utilitarismo es una opción que queda abierta, pues el definir ‘bueno’ como ‘lo que maximiza el bienestar de criaturas conscientes’ no comete ningún error lógico y funge como premisa evaluativa permitiendo el paso del *ser* al *deber ser*. Pero queda pendiente una explicación que justifique dicha premisa evaluativa.

El contractualismo de David Gauthier

David Gauthier (1991, p. 16) sí nos brinda una explicación sobre la naturaleza de la moral, la cual caracteriza como un “constreñimiento justificado”. Un punto central en la teoría de Gauthier es que considera que la moral se encuentra en una crisis fundacional. El problema, según su manera de verlo, es que “desde el punto de vista del agente, las consideraciones morales se presentan como constriñendo sus elecciones y sus actos independientemente de sus deseos, metas e intereses”, lo que lleva a la siguiente pregunta ¿qué es lo que justifica dicho constreñimiento?, “¿qué razón puede tener una persona para reconocer y aceptar un constreñimiento que es independiente de sus deseos e intereses?”(p. 16). Esta pregunta es reforzada por otra que surgió en el capítulo anterior: Si la moralidad es en beneficio de nuestros genes ¿qué razones tenemos para actuar conforme a ella? Gauthier sostiene que el fundamento, *i.e.* la respuesta a la pregunta anterior, está ausente en la manera en que actualmente vemos el mundo. (Debido a que inicia su artículo con una cita de Nietzsche, interpreto lo anterior como que Dios fue -en un momento anterior a Gauthier- el fundamento de la moral, el cual ya no encaja en la visión científica del mundo actual.) Pero propone una manera alterna de justificar los constreñimientos morales de una manera externa al marco moral: la “justificación deliberativa”. Gauthier considera a la justificación deliberativa como un modo de justificación más básico que la justificación moral, de manera que si entran en conflicto, la que parece es esta última. Esto nos lleva a lo que él llama “individualismo práctico”, donde nada es relevante más que las preferencias, deseos y metas que el agente aprueba reflexivamente.

Este argumento, no es considerado por Gauthier como concluyente, “pero –añade- la carga de la prueba la tienen aquellos que sostengan lo contrario” (p. 20). Pero además de este argumento que traslada la carga de la prueba quiero traer a colación algo concluido en el capítulo anterior a favor de la postura de Gauthier. Este individualismo práctico –al cual muchos podrían referirse despectivamente como egoísmo- nos puede provocar una repulsión *a priori*, lo cual puede ser una manifestación de las intuiciones morales mencionadas, resultado de una fuerza evolucionaria para fomentar la conducta social. Pero dicha intuición instintiva, como argumenté, no puede valer por sí sola en contra del individualismo práctico, pues podría ser simplemente una especie de apéndice vermiforme, el cual, si bien nos fue bastante útil en algún momento de nuestra historia evolutiva, es ahora dispensable. Análogamente, al tener un método alterno para

justificar los constreñimientos morales, la aversión al egoísmo puede ser desechada al hacer ética normativa.

Ahora bien ¿cómo podría la justificación deliberativa justificar constreñimientos independientemente de las preferencias del agente? Tomemos el caso de cualquier interacción del famoso dilema del prisionero, por ejemplo el siguiente. Pepe y Toño tienen cada uno un campo de maíz y se aproxima la época de cosechar, sólo que la cosecha de Pepe estará lista unas semanas antes que la de Toño. Ambos podrían acordar en cosechar juntos primero la de Pepe y después la de Toño, lo cual le facilitaría el trabajo a ambos, de manera que ambos maximizan su utilidad. Lo mismo sucede con muchas otras interacciones que tienen la misma estructura, llamados “juegos de cooperación” en teoría de juegos, en los cuales los intereses de los jugadores concuerdan parcialmente y puede haber comunicación entre ellos; cada jugador se enfrenta a un dilema: cooperar o no cooperar.

Si bien es posible que Toño coopere cosechando la siembra de Pepe, y que Pepe no coseche la de Toño cuando sea su turno, obteniendo Toño una utilidad menor de la que hubiera obtenido si hubiera cosechado su parte solo (pues cosecho la mitad de lo Pepe más lo suyo), es mejor para Toño mantener una actitud cooperativa, pues así los demás estarán dispuestos a cooperar con él, actitud que no tendrán con Pepe (p. 25). Algo similar es argumentado por Trivers (1971).

Este acuerdo es para Gauthier la base de la moral. Así, el constreñimiento acordado no hace referencia al contenido de las preferencias del agente, simplemente a la estructura de la interacción. De manera que por medio de la teoría de la decisión racional se justifica el actuar bajo constreñimientos independientes a los intereses de las personas.

No ahondaré en los detalles del contractualismo de Gauthier, me basta con lo hasta aquí descrito para ahora mostrar cómo este proyecto es una de los caminos abiertos para de derivar el *ser* del *deber ser*.

3. Por definición, x es bueno si y sólo si x es racional
 4. Tener una actitud cooperativa es racional
 5. Tener una actitud cooperativa es bueno
 6. Si x es bueno, entonces debo de hacer x
- ∴ Debo de tener una actitud cooperativa

La virtud de este proyecto es que soluciona el problema de la motivación moral, pues actuar moralmente es lo más conveniente para el agente, lo cual lo motiva a tener una actitud moral. Esta teoría utiliza la teoría de juegos de una manera normativa, no de

una manera meramente descriptiva como la utilizan las investigaciones para entender la evolución de la moral anteriormente citados. Así, esta teoría normativa se alimenta de la teoría de juegos, que es un resultado de ciencias como la psicología, las matemáticas y la estadística. En este sentido, la ciencia tiene mucho que aportar a esta teoría normativa. El único problema de este “contractualismo racional” es que presenta dificultades al intentar naturalizar su concepto central: la racionalidad (Gigerenzer y Sturm 2011).

Constructivismo eudaimónico: un híbrido en gestación

Ahora presentaré el esbozo mínimamente desarrollado de un híbrido entre las dos propuestas anteriores que, a mi parecer, solucionaría de una manera interesante algunos problemas. Este híbrido consiste en dar una explicación de la moral, de manera que se dé a su vez una justificación última, acompañada de una teoría sobre la naturaleza de los intereses humanos. Lo llamo *constructivismo eudaimónico* pues consiste en la construcción de normas y prescripciones a partir de una teoría del bienestar humano y cómo alcanzarlo.

Primero que nada ¿cuál es la justificación última de esta teoría? Lo que muestran las investigaciones citadas en el capítulo anterior sobre la evolución de la moral (Dawkins 1989; Trivers 1971; Hamilton 1964; Sober y Wilson 1998) llevan a concluir que la moral es un fenómeno que evolucionó para optimizar la adaptabilidad (*fitness*) de los individuos que poseen los genes que producen este fenómeno. En este sentido, lo que hace la moral es maximizar la satisfacción de los ‘intereses’ de ciertos genes (su replicación). El punto clave de esta propuesta es que los seres humanos somos organismos supervenientes a partir de nuestros genes, de manera que nuestros intereses supervienen de los ‘intereses’ de nuestros genes, mas no son los mismos. Como ejemplo está el deseo sexual. El ‘interés’ del gen que lo produce es replicarse, y para satisfacerlo produce en su portador un deseo sexual que lo mueve a satisfacerlo, teniendo como resultado un interés en el portador de satisfacer su deseo sexual. Lo importante es que no es el mismo interés. Tomemos el siguiente criterio para determinar si dos individuos tienen los mismos intereses:

Un individuo i tiene los mismos intereses que un individuo j si y sólo si un acto a en las circunstancias c produce la utilidad u_i para i y la utilidad u_j para j , y $u_i = u_j$

Sustituiré ahora las variables para poner un ejemplo. Tomemos a i como el gen que produce el deseo sexual y a j como el ser humano portador de i . j se encuentra en

circunstancias c no favorables para mantener un hijo, pues se encuentra estudiando una licenciatura en filosofía y el tener un hijo implicaría dejar de estudiar para trabajar y poder mantenerlo, perdiendo la oportunidad desarrollar una exitosa carrera como filósofo. Procrear será el acto a . Sustituidas así las variables, obtendríamos $u_i=10$, pues se ve satisfecho su interés de replicarse, y $u_j=3$, pues si bien obtiene cierta satisfacción al ser padre (o madre), se ve frustrado su sueño de convertirse en un importante filósofo. De manera que $u_i \neq u_j$. Por lo tanto, el gen y su portador no tienen los mismos intereses.

Además de los intereses producidos genéticamente, los seres humanos poseemos intereses producidos culturalmente. Tenemos, por ejemplo, intereses políticos, económicos, etc. Y más aún, tenemos intereses a corto y a largo plazo. En mi caso, tengo el interés a corto plazo de ir a tomar unas cervezas con mis amigos pero tengo también el interés a mediano plazo de terminar mi tesis. Así, nuestros intereses entran en conflicto y hasta se contradicen en muchas ocasiones. Esto resulta bastante problemático a la hora de ordenar nuestras preferencias. ¿Hay alguna manera objetiva de ordenar nuestras preferencias o es una cuestión completamente subjetiva? Más aún, es un hecho que tenemos ciertos intereses, pero ¿cuales son los que *debemos* de tener? Es decir ¿podemos *normar* acerca de nuestros interés o simplemente están dados y no hay nada que hacer al respecto?

En la teoría de Gauthier, los intereses de los agentes no tienen contenido, pero me parece que podríamos dárselo encontrando intereses universalmente humanos, de manera que formen parte necesariamente de los intereses de cada ser humano. Hay un interés en particular que toda la especie humana posee y que además es dependiente de los demás miembros: el interés por su bienestar. Sería extraño que un ser humano no se interese por su propio bienestar, el cual está íntimamente relacionado con las interacciones que tenga con otros humanos, debido a su carácter de *zoon politikon*. Estas dos características del interés por el bienestar –el ser universal y depender de otros seres humanos- lo hace muy buen candidato a punto de referencia para ordenar las preferencias.

‘Bienestar’ o ‘*eudaimonia*’ es un concepto bastante complejo que se ha discutido desde el helenismo. Actualmente Michael Bishop trabaja en un libro que titulará *Well-Being: The Science and Philosophy of the Good Life* donde sugiere ver al bienestar como una red causal (*Causal Network View of Well-Being*), la cual está compuesta por los siguientes tipos de hechos objetivos y subjetivos:

1. Sentimientos, estados de animo y emociones positivas (e.g., alegría)
2. Actitudes positivas (e.g., optimismo, dinamismo, apertura a nuevas experiencias)
3. Conductas y rasgos positivos (e.g., amabilidad, curiosidad, perseverancia) e
4. Interacciones exitosas con el mundo (e.g. Relaciones fuertes, logros profesionales, proyectos y pasatiempos satisfactorios, salud física)

Cada uno de estos elementos es un nodo en una compleja red causal, estando cada uno de ellos causalmente conectado a otros.

Una característica de esta manera de entender el bienestar es que consiste en una especie de círculo virtuoso, pues si se tiene, por ejemplo, curiosidad, optimismo, confianza y apoyo social, se tendrá como resultado éxito profesional, que a su vez causará más optimismo, confianza y apoyo social, además de reconocimiento e ingreso económico.

La ventaja de esta manera de entender el bienestar es que supera algunos de los problemas que se le presentan a otras teorías del bienestar. Supera, por ejemplo, el problema que se le presenta a la visión hedonista con la llamada “Maquina de Experiencias” de Nozick (1974). Supongamos que tenemos dos sujetos, ambos experimentan la misma cantidad de placer, pero el agente A está conectado a una máquina que le provoca placer y el placer del agente B es producto de su interacción genuina con el mundo. Siguiendo la teoría hedonista del bienestar, ambos sujetos tendrían el mismo grado de bienestar, pero siguiendo la teoría del bienestar como red causal de Bishop, solo el agente B podría tener un bienestar genuino.

Al ser el interés por el bienestar un interés universal, tomaré como axioma que en las interacciones que puedan ser consideradas como juegos de coordinación y que involucren el bienestar de los agentes (o jugadores), se debe de optar por estrategias que maximicen el bienestar de ambos jugadores. Una actitud cooperativa cae, en la teoría de Bishop, dentro de las actitudes positivas que activan el círculo virtuoso del bienestar. De manera que la actitud cooperativa del agente es parte del bienestar y a la vez lo fomenta. Retomemos el ejemplo de Pepe y Toño. Si ambos tienen una actitud cooperativa, Toño no tendrá que preocuparse por si Pepe le ayudará a cosechar o no, lo que le evitará estrés. Y al mismo tiempo, ambos entablarán una relación que, además mantener la cooperación y el beneficio mutuo (que puede ser considerado un logro profesional), constituye una parte importante del bienestar que es categorizada como “interacciones

satisfactorias con el mundo” en la teoría de Bishop. Dándose así un ciclo como siguiente:



Una de las grandes virtudes de este híbrido es el siguiente: Al ser el bienestar una red causal cuyos nodos son elementos positivos, todos los elementos negativos deben ser evitados, como lo son la pereza y una salud deficiente. Tomaré como ejemplo el siguiente caso relacionado al cambio climático, el cual podría considerarse –siguiendo a Elinor Ostrom (2012) - como “la mayor tragedia de los comunes” pues afecta a la totalidad de la población mundial. Tengo dos opciones: transportarme en automóvil o en bicicleta. ¿Qué es lo que está en juego? Por un lado, si me transporto en automóvil, existe una probabilidad de 0.7 de que llegue más rápido (el tráfico es en esta ciudad impredecible), aunque mis emisiones de gases de efecto invernadero me lleguen a afectar a largo plazo. Por otro lado, si me transporto en bicicleta, no emitiré gases de efecto invernadero, aunque gastaré energía y me cansaré. Pero la decisión no es tan sencilla, pues depende también de cómo actúen los demás ciudadanos. Éstas serían las situaciones extremas: Si todos se transportan en automóvil, no tiene sentido transportarme en bicicleta, pues gastaré energía, me cansare y aún así sufriré los efectos de los gases de efecto invernadero. Pero si todos los demás se transportan en bicicleta, me conviene transportarme en automóvil, pues llegaré más rápido a mi destino y mis emisiones de gases de efecto invernadero me afectarán muy poco o nada. Lo que se observa es que mi decisión depende de la conducta de los demás, pero esto cambia si hacemos una análisis más minucioso de qué es lo que maximiza mi bienestar.

Por un lado, el transportarme en bicicleta contribuiría a mi salud, por lo que sería una manera de invertir mi energía que contribuya a mi bienestar. Por otro lado fomentaría una actitud más dinámica en mí, en lugar de una actitud perezosa, lo que activaría también la red causal de mi bienestar. Y como beneficio colateral, no emitiría gases de efecto invernadero. En cambio, si opto por transportarme en automóvil, estaría perdiendo una oportunidad de mejorar mi salud, fomentaría en mí una actitud perezosa,

y además emitiría gases de efecto invernadero. Visto así, tengo todas las razones para transportarme en bicicleta y ninguna para hacerlo en automóvil. Esto es tan sólo un ejemplo de las ventajas que tiene ver al bienestar como una red causal. De manera similar podríamos solucionar distintos problemas de cooperación (y de juegos de suma no cero, en general) buscando maximizar nuestro bienestar a largo plazo, en lugar de buscar maximizar utilidades arbitrarias o mediatas como la utilidad económica.

La manera de derivar el *deber ser* del *ser*, siguiendo esta teoría sería la siguiente:

- b. Por definición, x es bueno si y sólo si x maximiza mi bienestar
- c. Tener una actitud cooperativa maximiza mi bienestar
- d. Tener una actitud cooperativa es bueno
- e. Si x es bueno, entonces debo de hacer x
- ∴ Debo de tener una actitud cooperativa

Las herramientas científicas principales para este proyecto serían entonces la teoría de juegos y las ciencias cognitivas, particularmente la psicología positiva, la cual se encarga de estudiar las bases del bienestar psicológico, en lugar de los aspectos patológicos. Pero también sería necesario recibir retroalimentación de distintas ciencias como la ecología y la sociología. Así, una gran cantidad de ciencias podrían hacer aportaciones sustanciales a esta teoría constructivista de la ética normativa.

Una característica principal de este constructivismo es que naturalmente se construye de forma ascendente, es decir se parte de ciertos principios básicos (cómo el interés universal por el bienestar) para ir modelando matrices que prescriban acciones, actitudes y conductas. En este sentido es una ética fundacionista. No se puede construir de manera descendente, apelando a intuiciones morales y ajustándolas al sistema. Lo anterior se debe a lo señalado al final del tercer capítulo: si nuestras intuiciones morales responden a circunstancias de nuestro pasado evolutivo, el estatus epistémico y normativo de las intuiciones morales queda en duda (Singer 1981; Joyce 2006).

El constructivismo eudaimónico tiene, por un lado, la ventaja de solucionar el problema motivacional en la ética, que es básicamente el descrito por Gauthier -¿por qué actuar moralmente? Pero por otro lado, su concepto central -bienestar- es naturalizable de una manera mucho más integral que el concepto central de la teoría de Gauthier -racionalidad-, pues involucra distintas ciencias.

La Ciencia de la Moral

Por último, quiero señalar algunas posibles objeciones a este tipo de teorías éticas. “La moral es un fenómeno relativo a cada cultura –se podría objetar-, por lo que no

podemos aspirar a una *ciencia* de la moral. Cada cultura tiene maneras distintas de maximizar su bienestar”. Si bien es cierto que hay diferencias culturales en la manera en que el bienestar de las personas “florece”, esas diferencias son también hechos que pueden ser estudiados de manera científica, analizando cuál es la manera óptima de aumentar el bienestar de las personas dado el contexto cultural y natural en el que se insertan. Como señala Owen Flanagan (1996, p. 35) los juicios éticos “son perspectivistas. Se originan del aquí y el ahora, y no de una perspectiva neutral, transcultural o trascendental”.

Lo anterior podría llevar a un tipo de **relativismo** como el señalado en la introducción, por lo que se podría objetar que de él no se puede llegar a ningún juicio de valor sobre si, por ejemplo, las acciones de Hitler fueron malas o no. A esto también responde Flanagan (p. 42n43) sosteniendo que si bien naturalizar la ética nos lleva a un relativismo,

el relativismo es la posición de que ciertas cosas son relativas a otras. “Ser alto” es relativo. ¿Relativo a qué? Ciertamente no a cualquier cosa. Es relativo a la altura promedio de las personas. Pero no es relativo al precio del té en China, o al número de ratas en París, o a la temperatura del centro de la tierra o a las leyes sobre el aborto. El relativista es sensible a relaciones que importan, a relaciones que tienen relevancia en el asunto en cuestión.

De esta manera, no se llega a un relativismo moral en el cual no hay valores objetivos con los cuales determinar si una acción puede considerarse como moralmente mejor que otra. El relativismo resultante se da en un nivel no básico, pues el criterio objetivo -el bienestar- es relativo al contexto, no sólo al cultural, sino al ambiental en general. Sin embargo el bienestar es el criterio último que no es relativo, sino objetivo.

Otra objeción que seguramente surgirá es que la moral se torna **contingente**, que perdería su carácter universal y necesario. Lo anterior es cierto, una ciencia de la moral no daría normas universales certeras, sino normas revisables y falseables, como cualquier proposición científica. Pero no veo en qué sentido esto podría ser un problema. Más bien al contrario. ¿Cuántos conflictos ha causado el creer que se tienen verdades necesarias y universales sobre la moral? Como ejemplo están las guerras santas. Tomar a la ética como una cuestión apriorística sólo tiene como efecto la suspensión del dialogo y el fanatismo. Por el contrario, tomar a la moral como una serie de hechos contingentes y falseables nos obliga a estar abiertos al dialogo y a la discusión. Más aún, la intuición de que hay cuestiones que son universal y necesariamente malas o buenas se puede explicar a partir de una fenomenología

evolucionista de nuestras intuiciones morales. Como explica Trivers (1971), es más útil en términos adaptativos actuar de una manera genuinamente altruista en lugar de actuar altruistamente sólo para obtener beneficios personales. Algo similar señala Gauthier (1986) con su distinción entre maximizador directo y maximizador constreñido. Esto explica las ventajas adaptativas de creer que no importa cómo sea el mundo, hay cosas que universal y necesariamente son malas o buenas.

No toda controversia moral será solucionada por la ciencia, pues existen impedimentos prácticos. Pero que no podamos obtener una respuesta en la práctica, no significa que en principio no la haya (Harris 2010, p. 3). La ciencia nos puede ayudar a motivar y a dar forma a los individuos, también nos puede decir cómo fomentar y aumentar el bienestar, definiéndolo en términos empíricos. La bioética es un ejemplo claro de cómo necesitamos hechos para poder derivar valores y deberes. En esta rama de la ética es imposible prescribir si no se tiene conocimiento de los hechos. Por ejemplo, es necesario saber los efectos que tienen las drogas en el cuerpo humano para determinar si es permisible su uso o no.

Terminaré este capítulo con las siguientes palabras de John Dewey (1988, pp. 204-5): “la ciencia de la moral no es una provincia separada. Es conocimiento físico, biológico e histórico ubicado en el contexto humano, donde iluminará y guiará las actividades de los hombres (*sic*)”. Flanagan (1996, p. 34) añade “Lo relevante a la reflexión ética es todo aquello que sabemos, todo lo que amerite atención en la conversación ética: datos de las ciencias humanas, de la historia, de la literatura y de otras artes, de jugar con mundos posibles imaginarios y de comentarios sobre eventos cotidianos”.

Conclusiones

El problema central de esta tesis fue el siguiente: Ante los múltiples intentos contemporáneos de “naturalizar” la ética ¿es válido apelar, como suele hacerse, a la supuesta “falacia naturalista” para condenar *a priori* todos los proyectos de naturalización de la ética? Mi respuesta hipotética a esta pregunta fue negativa. A lo largo de este texto realicé un análisis minucioso de las distintas acepciones del término “falacia naturalista”, llegando a la conclusión principal de que ninguna de ellas invalida al proyecto naturalista en la ética. Para esbozar el argumento general de esta tesis, el cual me permite dar una respuesta negativa a la pregunta arriba mencionada, comenzaré con la siguiente premisa:

1. Es válido apelar a la “falacia naturalista” para refutar *a priori* al proyecto naturalista en la ética si y sólo si alguna de las acepciones del término refiere a algún error cometido por dicho proyecto.

A continuación resumiré lo concluido en cada capítulo para mostrar cómo obtuve el resto de las premisas que me permitieron concluir la negación del lado izquierdo del bicondicional anterior.

Capítulo I

En el primer capítulo analicé exclusivamente el problema sobre el paso del *ser* al *deber ser* (S/DS), pues es –posiblemente– la acepción más común del término “falacia naturalista”. Primero, entré en una discusión exegética para comprender mejor el breve, oscuro y famoso pasaje en el que Hume plantea el problema. Rechacé la interpretación ortodoxa, según la cual Hume sostiene la imposibilidad de derivar el *deber ser* a partir del *ser*, pues implicaría una contradicción dentro del sistema del filósofo escocés. Contemplé la interpretación de Enrique Dussel (2001) pero no me pareció muy afortunada debido a que, si bien es más consistente con el pensamiento de Hume, resulta ser demasiado forzada. Finalmente, opté por una interpretación más cercana a la de Alasdair MacIntyre (1959), según la cual Hume solamente señalaba que los sistemas morales *anteriores al suyo* han pasado injustificadamente del *ser* al *deber ser*, exigiendo una explicación de cómo puede realizarse este paso. Esta interpretación, además de ser plausible a la luz del mismo pasaje humeano, encaja bien con el resto de su filosofía.

Para ofrecer la explicación exigida por Hume, retomé la propuesta de William Frankena (1967), según la cual el paso del *ser* al *deber ser* es posible por medio de premisas entimemáticas que consistan en definiciones de los términos morales. Discutí también una explicación similar que ofrece John Searle (1964), en la que las premisas entimemáticas hacen referencia a hechos institucionales, pero terminé por descartarla, pues presenta dos problemas: 1) las conclusiones a las que va llegando no se siguen necesariamente del argumento y 2) el paso del *ser* al *deber ser* se logra una vez aceptadas ciertas instituciones, pero Searle no nos explica por qué debemos aceptar dichas instituciones.

Posteriormente, señalé tres maneras en las que es posible derivar premisas prescriptivas de premisas descriptivas, solucionando así el problema S/DS y ofreciendo la explicación exigida por Hume. La primera derivación, que sólo fue mencionada, se lograba de una manera inductiva o abductiva. Consistía en defender que los juicios de la ética no se deducen, sino que que ciertas prácticas, valores, virtudes y principios --así se argumentaba-- se muestran como los más *razonables* mediante los razonamientos inductivos o abductivos relevantes. Esta postura es sostenida por John Dewey (bajo la interpretación de Anderson 2010), Owen Flanagan (1996) y Patricia Churchland (2011).

Las otras dos maneras de pasar de proposiciones descriptivas a proposiciones prescriptivas sí eran deductivas. Una consistió en adoptar una visión de la ética como sistema de imperativos hipotéticos, en la cual ni siquiera es necesario introducir términos morales. Pero surgió la cuestión de si los imperativos hipotéticos son proposiciones prescriptivas o descriptivas. Pues si fueran prescriptivas, el paso no se haría a partir de premisas puramente descriptivas. Ofrecí dos argumentos como respuestas: 1) Los imperativos hipotéticos parecen tener una dirección de ajuste descendente, lo que indica que son descriptivos y 2) se obtienen a partir de describir el mundo, por lo que si son prescriptivas, ya está haciendo un paso del *ser* al *deber ser*.

La segunda manera deductiva que ofrecí era una propuesta de mi propia cosecha, que consiste en dar una definición de los términos normativos, es decir, de ‘bueno’ y de ‘deber’. Se podría resumir en la siguiente estructura:

1. (Por definición) Para todo x , x es bueno si y sólo si x es P
 2. x es P
 3. x es bueno
 4. (Por definición) Debo hacer x si y sólo si x es bueno
- ∴ Debo hacer x

De esta manera, argumenté, la posibilidad del paso del *ser* al *deber ser* depende de la definición que se ofrezca de ‘bueno’, es decir, de la primera premisa, la cual llamo “premisas evaluativa”.

Para finalizar el primer capítulo, discutí el carácter conservador de la lógica y su posible implicación en la autonomía de la ética. Concluí que si bien implica una autonomía lógica, tal carácter conservador no afecta al naturalismo ético, pues no implica una autonomía semántica u ontológica.

Así, a partir del primer capítulo puedo extraer la siguiente premisa:

2. Una de las acepciones es la Ley de Hume, según la cual es imposible derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas sin cometer algún error lógico. Como mostré, es posible hacer este tipo de derivación sin cometer errores lógicos, por lo que el hacerlo no implica necesariamente un error.

Capítulo II

En el segundo capítulo analicé la acepción original del término “falacia naturalista”, acuñado por G.E. Moore, el cual, refiere a un supuesto error que se comete al intentar ofrecer cualquier definición de ‘bueno’. Moore, dije, sostiene lo anterior argumentando que la propiedad bueno no puede ser identificada con ninguna otra propiedad. Yo refuté esto apelando a la distinción fregeana entre sentido y referencia. Otro argumento de Moore al que respondí -y que quizás sea el más fuerte- es el argumento de la pregunta abierta. Señalé que Moore asume las siguientes premisas falsas:

- (1) Si dos términos refieren a lo mismo son necesariamente sinónimos
- (2) Para que un análisis sea correcto debe ser trivial

A partir de esto concluí que si bien el argumento de la pregunta abierta puede implicar una autonomía semántica de la ética, no implica una autonomía ontológica, de manera que el proyecto naturalista en la ética sigue intacto.

En el mismo capítulo mencioné los problemas a los que se enfrentaría una teoría ética que no considerara a las propiedades como objetos naturales, como es el caso de la teoría intuicionista de Moore. El principal problema al que se enfrenta es una contradicción con la tesis de la clausura causal, pues si las propiedades morales no son naturales, entonces no se comprende cómo puedan tener efectos en el mundo físico, ni tampoco, cómo podamos nosotros obtener cualquier conocimiento moral. Este último problema persistiría incluso si aceptáramos la existencia de un reino moral independiente del reino físico y alguna especie de “sentido moral” que nos permita

acceder a aquél. Y la razón de esto es que se echaría de menos una explicación de cómo se da la interacción entre ambos reinos, lo cual parece bastante problemático.

Para concluir el segundo capítulo, señalé la fuerte influencia que los argumentos mooreanos tuvieron en la ética durante el siglo XX y el daño que causaron a las teorías naturalistas en la ética.

Del segundo capítulo extraigo ahora la siguiente premisa:

3. Otra acepción es la supuesta falacia señalada por Moore, según la cual es imposible definir 'bueno'. Como mostré, es posible definir 'bueno', por lo que el hacerlo no implica necesariamente un error.

Capítulo III

En el tercer capítulo traté las acepciones de "falacia naturalista" que sí refieren a razonamientos defectuosos (la identificación del *deber ser* con el *ser*, la afirmación de que todo lo natural es bueno y la afirmación de que mientras más evolucionado es un organismo o un rasgo, mejor es moralmente) y a otra acepción que no necesariamente refiere a un error: el tomar a las explicaciones como justificaciones.

Al inicio del tercer capítulo señalé que toda justificación toma en última instancia la forma de una explicación. Para aclarar esto señalé la distinción hecha por Alejandro Rosas (2000) entre *justificación deductiva* y *justificación última*. El primer tipo de justificación se da apelando al segundo tipo de justificación, el cual, como vimos, siempre tendrá forma de explicación metaética. La consecuencia que de aquí extraje era que, si bien no todas las explicaciones pueden fungir como justificaciones, todas las justificaciones últimas tienen forma de explicación metaética. Pondré un ejemplo. Explicar las ventajas adaptativas de la violación sexual no la justifica, pues se está dando una explicación biológica. Para justificarla, tendríamos que apelar a una explicación metaética a partir de la cual se ofrezca una justificación deductiva. A partir de esto podemos extraer la cuarta premisa:

4. La imposibilidad de tomar explicaciones como justificaciones es otra acepción. Pero como mostré, es falso que tomar una explicación como justificación implica necesariamente un error.

En el tercer capítulo traté también la acepción de la falacia naturalista como la tesis (según Moore falsa) de que el *ser* y el *deber ser* son idénticos, una y la misma cosa. Argumenté que dicha tesis no puede ser sostenida por el naturalismo ético, pues

implicaría hipótesis que contradicen la visión actual del mundo que nos brinda la ciencia. De esta manera obtuve también la siguiente premisa:

5. La identidad entre el *ser* y el *deber ser* es otra acepción, la cual no sostiene el naturalismo ético.

Posteriormente, traté otra acepción de la falacia naturalista: la tesis más débil de que todo lo natural es bueno. Pero, igualmente, resultó que dicha tesis no podría ser sostenida por un naturalismo, en virtud de que contradice a la ciencia y nos lleva a una reducción al absurdo, ya que para el naturalismo lo natural es todo lo que existe y no podría ser bueno todo lo que existe. Así, resumimos lo anterior en esta sexta premisa:

6. La tesis de que todo lo natural es bueno es otra acepción de la falacia naturalista, mas no es sostenida por ningún naturalismo ético.

Para finalizar con el tercer capítulo traté una acepción de la falacia naturalista que supuestamente ha sido cometida por ciertos naturalismos éticos: la tesis de que lo más evolucionado es moralmente mejor. Mostré que esta tesis depende de una visión teleológica de la evolución, la cual es incompatible con la visión darwinista de la evolución aceptada por la ciencia contemporánea. De manera que no puede ser cometida por un naturalismo genuino. Obtenemos así la siguiente premisa:

7. La tesis de que lo más evolucionado es moralmente mejor es otra acepción, pero no es sostenida por ningún naturalismo ético.

Por último, no resta mas que deducir la siguiente premisa de las premisas anteriores:

8. Las distintas acepciones de “falacia naturalista” se ven reflejadas por las premisas de la (2) a la (7), según las cuales no refieren a errores cometidos por el naturalismo ético.

Capítulo IV

Una vez mostrada la viabilidad lógica del naturalismo en la ética, en el último capítulo intenté mostrar que hay al menos tres maneras en que las ciencias tienen mucho que aportar a la ética normativa. Para esto puse tres ejemplos de teorías naturalistas en la ética normativa: el utilitarismo, el contractualismo racional y lo que llamé el constructivismo eudaimónico. Y expliqué como herramientas científicas tales como los métodos de las ciencias cognitivas y la teoría de juegos -además de otras ciencias como

la ecología y la sociología- pueden hacer grandes contribuciones a estas teorías normativas en la ética.

Finalmente, culminé el último capítulo esbozando el tipo de respuestas que el naturalismo dará a algunas de las objeciones que con mayor frecuencia se oponen a la idea de una “ciencia de la moral”, como son la acusación de relativismo, de carencia de universalidad y de problemas prácticos.

Paso ahora a articular el argumento general de la tesis complementado con la conclusión.

Argumento general

El argumento general de la tesis se podría resumir de la siguiente manera:

1. Es válido apelar a la “falacia naturalista” para refutar *a priori* al proyecto naturalista en la ética si y sólo si alguna de las acepciones del término refiere a algún error cometido por dicho proyecto. De lo contrario, es posible investigar la ética a partir del naturalismo y enriquecerla con métodos empíricos.
 2. Una de las acepciones es la Ley de Hume, según la cual es imposible derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas sin cometer algún error lógico. Como mostré, es posible hacer este tipo de derivación sin cometer errores lógicos, por lo que el hacerlo no implica necesariamente un error. (Capítulo I)
 3. Otra acepción es la supuesta falacia señalada por Moore, según la cual es imposible definir ‘bueno’. Como mostré, es posible definir ‘bueno’, por lo que el hacerlo no implica necesariamente un error. (Capítulo II)
 4. La imposibilidad de tomar explicaciones como justificaciones es una tercera acepción. Pero como mostré, es falso que tomar una explicación como justificación implica necesariamente un error. (Capítulo III)
 5. La identidad entre el *ser* y el *deber ser* es otra acepción, la cual no sostiene el naturalismo ético. (Capítulo III)
 6. La tesis de que todo lo natural es bueno es otra acepción de la falacia naturalista, mas no es sostenida por ningún naturalismo ético. (Capítulo III)
 7. La tesis de que lo más evolucionado es moralmente mejor es otra acepción, pero no es sostenida por ningún naturalismo ético. (Capítulo III)
 8. Las distintas acepciones de “falacia naturalista” se ven reflejadas por las premisas de la (2) a la (7), según las cuales no refieren a errores cometidos por el naturalismo ético.
- ∴ No es válido refutar *a priori* el proyecto naturalista en la ética apelando a la supuesta “falacia naturalista”. Por el contrario, es lógicamente posible estudiar a la ética desde una perspectiva naturalista, enriqueciéndola con métodos empíricos y matemáticos como lo son las ciencias cognitivas y la teoría de juegos (Capítulo IV)

Cada una de las premisas (2-6) refieren a una acepción de “falacia naturalista”. De manera que, al no afectar ninguna de ellas al proyecto naturalista en la ética, no es válido apelar a la supuesta “falacia naturalista” para refutar a dicho proyecto de una manera *a priori*.

Limitaciones, restricciones o condicionantes

Es cierto que se han denominado “éticas naturalistas” a ciertas teorías que comenten errores como considerar el grado de moralidad como proporcional al grado de evolución. Pero, como argumenté en el tercer capítulo, una teoría de tal naturaleza sólo sería producto de una visión de la evolución incompatible con nuestras teoría científicas más sólidas, de forma tal que no podrían considerarse estrictamente naturalistas.

Investigaciones complementarias

Apartir de lo analizado y lo planteado en esta tesis, quedan ciertos temas abiertos a desarrollos futuros o investigaciones complementarias. Se podría profundizar sobre las dos maneras de derivar el *deber ser* del *ser* que no fueron ampliamente elaboradas en el primer capítulo, *i.e.* la ética como serie de imperativos hipotéticos y la ética como una ciencia inductiva. Ambas vías no son mutuamente excluyentes, pues si los imperativos hipotéticos se obtienen de observaciones empíricas, se obtendrían inductivamente. Esto permitiría explorar una manera de derivar el *deber ser* del *ser* inductivamente a través de imperativos hipotéticos.

Finalmente, planeo desarrollar en un futuro la propuesta expuesta en el cuarto capítulo, que llamé *constructivismo eudaimónico*. Tengo la intuición de que podría resolver varios problemas, no sólo el problema motivacional y el problema de la fundamentación de la moral, también problemas teóricos de las políticas públicas y de la filosofía del derecho, por ejemplo.

Conclusión final

A mi modo de ver, la equivocidad del término “falacia naturalista” ha sido una de las causas fundamentales de los prejuicios contra el naturalismo en la ética. Al no distinguir claramente entre las distintas acepciones no se había podido analizar cada uno de los problemas por separado, lo cuál entorpeció la resolución de los problemas en cuestión. El que ciertas acepciones del término refieran a razonamientos evidentemente erróneos –como la identificación del *ser* con el *deber ser* o la identificación de lo bueno con lo natural- no significa que las otras acepciones refieran a razonamientos o argumentos erróneos –como las derivaciones del *deber ser* a partir del *ser* o las definiciones de ‘bueno’. No distinguir explícitamente entre las diversas acepciones puede ser la causa de que muchos filósofos hayan sido llevados a tomar una actitud dogmática y

prejuiciosa en contra del naturalismo ético y no se pregunten si cada una de las acepciones refiere en verdad a razonamientos inválidos. Espero que esta tesis contribuya a superar dichos prejuicios y dogmas en favor de investigaciones más amplias y científicamente informadas en el campo de la moral.

Abreviaturas

- FN:** Falacia Naturalista.
- IH:** Imperativos Hipotéticos.
- PE:** El libro de G.E. Moore *Principia Ethica*
- S/DS:** Problema de si es posible o no pasar lógicamente del *ser* al *deber ser*.
- S=DS:** Tesis de la identidad entre el *ser* y el *deber ser*.
- TEEM:** Tesis de Explicación Evolucionista Modesta
- TN:** Tesis Naturalista
- TNH.:** El libro de David Hume *Tratado de la Naturaleza Humana*

Bibliografía

- American Anthropological Association Executive Board (1947) Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, 49: 539–43.
<http://www.jstor.org/stable/662893>
- Anderson, E. (2010) Dewey's Moral Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/dewey-moral/>>.
- Armstrong, D.M. (1988) *Los universales y el realismo científico*. México: UNAM.
- Baggini, J. (2004) *Making Sense: Philosophy Behind the Headlines*. Oxford: Oxford University Press
- Becker, L. C. y Becker, C. B. (2001) *Encyclopedia of Ethics*, New York: Routledge
- Bentham, J. (1776) *A Fragment on Government*. Cambridge: University Press
- Bishop, M. (por publicarse) *Well-Being: The Science and Philosophy of the Good Life*
- Black, M. (1964) The Gap Between 'Is' and 'Should', en *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2, abril 1964, pp. 165-181.
- Blackburn, S. (1996) *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press
- (1998) *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press
- (2001) *Ethics: A Very Short Introduction*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bruening, W. H. (1971) Moore and "Is-Ought". En *Ethics* Vol. 81, No. 2 (Jan., 1971), pp. 143-149, The University of Chicago Press
<http://www.jstor.org/stable/2379834>
- Bunnin, N, Yu, J. (2004) *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing
- Carroll, S. (2010) The moral equivalent of the parallel postulate. *Cosmic Variance*, (marzo 24) <http://blogs.discovermagazine.com/cosmicvariance/2010/03/24/the-moral-equivalent-of-the-parallel-postulate/>.
- Casebeer, W.D. (2003). *Natural ethical facts: Evolution, connectionism and moral cognition*. Cambriedg, MA: MIT Press.
- Changeux, J- y Ricoeur, P. (1998) *La naturaleza y la norma: Lo que nos hace pensar*, [Trad. Del francés de Carlos Ávila Flores] Ciudad de México: FCE.
- Churchland, P. S. (2011) *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton: University Press
- Cope, E.D. (1890) On the Material Relations of Sex. *Monist*,, Volume 1
- Curry, O. (2006) *Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy?*, *Evolutionary Psychology Journal*, <http://www.epjournal.net/filestore/ep04234247.pdf>
- Dawkins, R. (1989), *The Selfish Gene*, 2nd ed., expanded, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*. New York, NY: Simon and Schuster.
- Dewey, J. (1988) *Human Nature and Conduct*. Carbondale: Southern University Press.

- Dixon, T. (2008) *Science and Religion: A Very Short Introduction*. New York, NY: Oxford University Press.
- Durrant, R.G. (1970) Identity of Properties and the Definition of 'Good'. En *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 48, No. 3.
- Dussel, E. (2001) *Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista"*. (*¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?*) *Diánoia*, Año XLVI, Núm. 46, mayo 2001, pp. 65–79
- Edelman, G. M. (2006) *Second nature:: Brain science and human knowledge*, New Haven: Yale University Press
- Ehrlich, P. R. (2000) *Naturalezas Humanas: Genes, culturas y la perspectiva humana*. México: FCE.
- Evers, K. (2010) *Neuroética: cuando la materia se despierta*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Katz Editores.
- Ferrater Mora, J. (1964) *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial
- Fieser, J. (1993) Moore, Spencer and the Naturalistic Fallacy. *History of Philosophy Quarterly*, 1993, Vol. 10, pp. 271-277.
- FitzPatrick, W. (2011) Morality and Evolutionary Biology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/morality-biology/>>.
- Flanagan, O. J. (1996) Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology. En May, Larry, Friedman, Marilyn, y Clark, Andy (eds.), *Mind and Morals: Essays on Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- (2000) *Dreaming Souls: Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*. Oxford University Press.
- (2007) *The really hard problem: Meaning in a material world*. Cambridge, MA: MIT Press
- Foot, P. (1967) *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press
- Frankena, W. K. (1967) The Naturalistic Fallacy, en Foot, Phillipa (comp.), *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 50-63
- Frege, G. (1892) Sobre sentido y referencia, en L. M. Valdés (comp.) (1999) *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Gallup, G. G. (1995) Have attitudes toward homosexuals been shaped by natural selection? En *Ethology and Sociobiology*, Volume 16, issue 1, pp. 53-70 Enero.
- García-Carpintero, M. (1996) *Las palabras, las ideas y las cosas*. Barcelona: Ariel.
- Gauthier, D. (1991) Why contractarianism? En Vallentyne, P. *Contractarianism and Rational Choice*. Nueva York, NY: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- (1986) *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press
- Gewirth, A. (1973-1974) The 'Is-Ought' Problem Resolved, en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47 (1973-1974) pp. 34-61 <http://www.jstor.org/stable/3129900>

- Gigerenzer, G. y Sturm, T. (2011) *How (far) can rationality be naturalized?* Synthese
DOI: 10.1007/s11229-011-0030-6
<http://www.springerlink.com/content/0839416610481734/>
- Gould, S. J. (1999) *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. The Library of Contemporary Thought. New York, NY: The Ballantine Publishing Group.
- Green, J. (2008) The Secret Joke of Kant's Soul. En Sinnott-Armstrong, W., ed., *Moral Psychology*, Vol. 3: 35-80.
- Grinde, B. (2002) *Darwinian Happiness: Evolution as a Guide for Living and Understanding Human Behavior*. Princeton, NJ: Darwin Press.
- Hahn, L. E. y Schlipp, P. A. (eds.) (1986) *Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, Ill, Open Court.
- Hamilton, W.D. (1964) The Genetical Evolution of Social Behavior. I and II, *Journal of Theoretical Biology* 7: 1-52.
- Hardin, R. (1988) *Morality Within the Limits of Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.
— (1967) The Promising Game. En Foot, Phillipa (comp.), *Theories of Ethics*, pp. 115-127
— (1972) Universability. En *Essays on the Moral Concepts*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 13-20
- Harman, G. (1986) Moral Explanations of Natural Facts. *Southern Journal of Philosophy*, 24, pp. 69-78.
- Harris, S. (2010) *The Moral Landscape*, New York, NY: Free Press
- Hauser, M. (2006) *Moral Minds*. New York, NY: HarperCollins.
- Hume, D. (2005a) *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press
— (2005b) *Tratado de la Naturaleza Humana*, 5^{ta}. ed., Ciudad de México: Ed. Porrúa (“Sepan cuantos...” Núm. 326)
— (1981) *Tratado de la Naturaleza Humana* (Trad. de Félix Duque) Madrid: Orbis
- Huxley, T. (1983) *Evolution and Ethics and other Essays*, Kindle.
- Johnson, M. (1993) *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joyce, R. (2006) *The Evolution of Morality*. Massachusetts: MIT Press.
- Kitcher, P. (1994) Four ways of ‘biologizing’ ethics. En *Conceptual Issues in Evolutionary Ethics*, segunda edición, ed. E. Sober. MIT Press.
— (1995) The Hypothalamic Imperative. En Thompson, L. *Issues in Evolutionary Ethics*, pp. 203-223.
— (2006a) Biology and Ethics. En Copp, D. ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, pp. 163-85.
— (2006b) Between Fragile Altruism and Morality: Evolution and the Emergence of Normative Guidance. En Boniolo, G. y De Anna, G., *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, pp. 159-77.
- Korsgaard, C. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge: University Press.

- (2006) Morality and the Distinctiveness of Human Action. En de Waal, *Primates and Philosophers*, pp. 98-119.
- Ladyman, J., Ross, D., Spurrett, D., Collier, J. (2010) *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. New York, NY: Oxford University Press.
- Lewis, C. S. (2001) *Mere Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Lewis, D. K. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell
- Lewy, C. (1964) conferencia “G. E. Moore on the Naturalistic Fallacy” en *Proceedings of the British Academy*.
- MacIntyre, A. (1959) Hume on ‘Is’ and ‘Ought’. En *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4 (Oct., 1959), Duke University Press, p. 451-468
<http://www.jstor.org/stable/2182491>
- Martínez, M. (2003) *La Falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta*, Bogotá: Universitas Philosophica.
- Marx, K. y Engels, F. (1998) *Manifiesto comunista*. Introducción de Eric J. Hobsbawm, traducción de Elena Grau Biosca y León Mames, edición bilingüe. Barcelona: Crítica.
- May, L., Friedman, M., and Clark, A. (eds.) (1996) *Mind and Morals: Essays on Cognitive Science and Ethics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Londres
- Muñoz Rubio, J. (2006) Ética Sociobiológica: Ideología de la Enajenación Humana. *Ludus Vitalis*, vol. XVI, num. 26, 251-254
- (2006b). *Sociobiología: Pseudociencia para la Hegemonía Capitalista*, Ciudad de México: CEIICH-UNAM.
- Nagel, T. (1979) Ethics Without Biology. En *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 142-46.
- Nowell-Smith, P. H. (1954) *Ethics*. London: Penguin Books.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. EU: Basic Books
- Ortiz Millán, G. (2011) ¿Depende la moral de la religión?. En Héctor Vasconcelos (comp.), *Valores para la sociedad contemporánea*. Ciudad de México: UNAM, pp. 311-326.
- Ostrom, E. (2012) “Conferencia Magistral: Política del Cambio Climático” Sala Miguel Covarrubias, UNAM, CU, Ciudad de México, 8 de mayo
- Papineau, D. (2009) Naturalism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.
- Pérez, D. (comp.) (2002) *Los Caminos del Naturalismo: Mente, conocimiento y moral*. Buenos Aires: EUDEBA
- Pérez Tamayo, R., Lisker, R., Tapia, R. (coords.) (2007) *La Construcción de la Bioética*, 1ª reimp., Ciudad de México: FCE
- Pigden, C. R. (1991) El Naturalismo. En Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 567-580
- Pinker, S. (2002) *The Blank Slate: The modern denial of human nature*. Nueva York, NY: Viking Penguin
- (1997) *How the Mind Works*. Nueva York, NY: Norton.

- Popper, K. (1948) *Aristotelian Society Proceedings*, sup. Vol. xxii, p. 154
- Prior, A. N. (1976) The autonomy of ethics. En *Papers on Logic and Ethics*. Londres: Duckworth
- Proudfoot, M., Lacey, A. R. (1976) *The Routledge Dictionary of Philosophy*. New York, NY: Routledge
- Quine, W. V. O. (1986) Reply to Morton White. En Hahn, L. E. y Schlipp, P. A. (eds.), *Philosophy of W. V. Quine*.
- Rabossi, E. (1979) *Estudios Éticos*. Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo
- Rachels, J. (2007) *Introducción a la filosofía moral*, [Trad. Del inglés de Gustavo Ortiz Millán], 1ª reimp., Ciudad de México: FCE (Colec. Breviarios; 556)
- (1990) *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press
- Ridge, M. (1991) Moral Non-Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/moral-non-naturalism/>.
- Rivera López, E. (2002) Naturalismos Éticos. En Perez, D. (comp.), *Los Caminos del Naturalismo: Mente, conocimiento y moral*.
- Rivero Weber, P (2004) Apología de la Inmoralidad. En *Este País*, 161, 46-50.
- Rivero Weber, P., Pérez Tamayo, R. (2007) Ética y Bioética. En Pérez Tamayo, R. et al. (coords.), *La Construcción de la Bioética*.
- Rosas, A. (2000) Explicación y justificación: hacia el naturalismo en la filosofía moral. En *Mentes reales: la ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- Rosati, C. (1995) Naturalism, Normativity, and the Open Question Argument. En *Nous* 29(1): 46-70.
- Ryle, G. (1949) *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós
- Sartre, J. P. (1946) *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa
- Sayre-McCord, G. (2012) Metaethics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/metaethics/>.
- Searle, J. R. (1967) How to Derive 'Ought' from 'Is'. En Foot, P. (comp.), *Theories of Ethics*. pp. 101-114
- (1969) *Speech Acts*. London: Cambridge University Press.
- (2001) *Rationality in Action*. Cambridge: The MIT Press.
- Shipman, P. (1994) *The Evolution of Racism: human differences and the use and abuse of science*. New York, NY: Simon & Schuster, Inc.
- Singer, P. (ed.) (1991) *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial
- (1981) *The Expanding Circle*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Smith, J. M. (1980) The Concepts of Sociobiology. En Stent (1980).
- Smith, M. (1994) *The moral problem*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sober, E. y Wilson, D.S. (1998) *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spencer, H. (1864) *Principles of Biology*, Vol. 1

- (1879) *The Data of Ethics*, New York: Thomas Y. Crowell & Company.
- (1879-93), *The Principles of Ethics*, 2 vols., Indianapolis: Liberty Classics, 1978.
- Stent, G. S. (1980) *Morality as a biological phenomenon: the presuppositions of biological research*. E.E. U.U.: University of California Press.
- Summer, W. G. (1906) *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*, Boston: Ginn and Co.
- Thornhill, R. & Palmer, C. T. (2000) Why Men Rape. New York Academy of Sciences. January-February 2000.
- Trivers, R. (1971) The Evolution of Reciprocal Altruism. En *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.
- Warnock, G. J. (1967) *Contemporary Moral Philosophy*. Oxford University Press.
- Wheelwright, P. E. (1935) *A Critical Introduction to Ethics*. New York, NY: Country Life Press
- Whittaker, T. (1916) *The Theory of Abstract Ethics*. Cambridge: University Press.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, D. C. (1933) Ethics as Pure Postulate, *Philosophical Review* <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2179907?uid=3738664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=56216452763>
- Williams, G. C. (1988) Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective. En *Zygon: Journal of Religion and Science* 23:383–407
- Wilson, E. O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wood, L. (1937) Cognition and Moral Value. En *Journal of Philosophy*. Vol. 34, No.9 (Apr. 29, 1937), pp. 234-239
- Wright, R. (1994) *The Moral Animal*. New York, NY: Vintage Books
- (2000) *Nonzero: The logic of human destiny*. New York, NY: Vintage Books