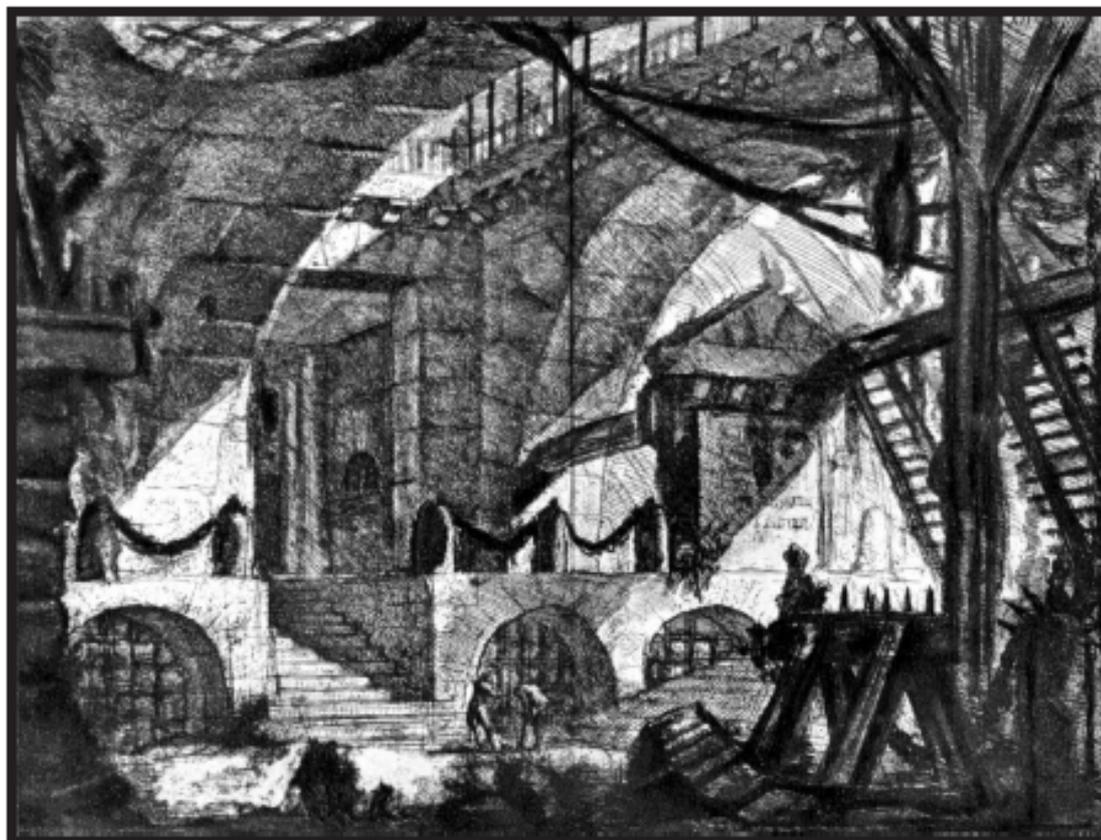


Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios



Número 6, Málaga, 2016
ISSN 2254-9668



Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda
financiera de las siguientes instituciones:
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
de la Universidad de Sevilla**
Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid

NATURALEZA Y LIBERTAD
Revista de estudios interdisciplinarios
(Publicación anual)

Número 6

Málaga, 2016
ISSN: 2254-9668

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

Esta revista está consagrada a la filosofía, pero tiene una decidida vocación interdisciplinaria, porque el equipo que la impulsa está convencido de que la filosofía empezó a morir cuando se separó de las restantes disciplinas involucradas en el desafío de conocer, muy en particular las ciencias. “No hay metafísica sin física”, podría ser la primera cláusula de su ideario, que se completa de inmediato con esta otra: “ni tampoco física sin metafísica”. *Naturaleza y Libertad* no pretende abarcar todas las cuestiones que aborda la filosofía; tampoco intenta agotar la agenda de la interdisciplinariedad. Del mundo le interesa prioritariamente todo lo que tiene que ver con el hombre. Del hombre, lo que le distingue del resto del mundo y le permite enfrentarse a él. Entre los que forman el equipo de redacción y los que ya integran la nómina de colaboradores, los hay que defienden la irreductibilidad del hombre a la naturaleza y los que sostienen lo contrario. *Naturaleza y Libertad* no pretende convertirse en un reducto del humanismo ni del naturalismo; su objetivo es transformar este espacio en un foro abierto a todo el que esté seriamente interesado y soporte la discrepancia de los que no piensan como él. Las únicas cosas que excluidas de estas páginas son el exabrupto, la descalificación arbitraria y la intolerancia. La revista favorece la controversia y procura evitar la cansina repetición de consignas y argumentos anquilosados. Pretende lograr, por encima de las diferencias de opinión, el encuentro de unos y otros en un amor común: el de la verdad, a la que no desespera de acercar siquiera un poco más que a los que se acercan a ella.

Directores: Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga;
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

Secretario: Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

Consejo de Redacción: Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, México.

Consejo Editorial: Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

Consejo Asesor: Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Universidad Autónoma de Madrid; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

Redacción y Secretaría:

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

ISSN: 2254-9668

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2016

ÍNDICE

ESTUDIOS

Miguel Acosta (U. Universidad CEU San Pablo), <i>Hipertrofia tecnocientífica y atrofia antropológica: de zombis, ciborgs, transhumanos y elegantes profesionales de las cavernas</i>	13
Claudia Carbonell (U. de La Sabana), <i>Tecnologías de la comunicación y progreso del conocimiento. ¿Estímulo o rémora?</i>	77
Josefa Castellà Cid (Tarragona), <i>Reflexiones de E. Schrödinger sobre causalidad, indeterminismo y libre albedrío</i>	103
Lourdes Flamarique (U. de Navarra), <i>El eterno retorno de la metafísica. Contemporaneidad y extemporaneidad</i>	133
Javier Hernández-Pacheco (U. Sevilla), <i>La ciencia romántica. Intento de respuesta a una réplica de J. Arana</i>	165
Juan J. Padial (U. Málaga), <i>Los vivientes como agentes semióticos: tendencias transformativas de la biología en los siglos XX y XXI</i>	175
José Domingo Vilaplana Guerrero (Huelva), <i>Naturalismo y teísmo. Encuentro en la frontera entre explicación y justificación</i>	201

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

R. A. Alemañ Berenguer, <i>La naturaleza imaginada. ¿Es matemático el mundo?</i> , Moscú, Urss Scientific Books, 2015 (Juan Arana)	225
Heráclito, <i>Fragmentos</i> , Madrid, Encuentro, 2015. Ed. comentada y anotada de Alberto Medina y Gustavo Fernández (Luciano Espinosa).	232
Francisco Rodríguez Valls, <i>El sujeto emocional</i> , Sevilla, Thémata, 2015 (Francisco José Soler Gil).....	235

NATURALISMO Y TEÍSMO

Encuentro en la frontera entre explicación y justificación

(Naturalism and Theism)

José Domingo Vilaplana Guerrero

Huelva

Como suele ocurrir en muchas conversaciones modernas,
lo innombrable es la base de toda discusión.

G. K. Chesterton

Resumen: Naturalismo y teísmo no son necesariamente formulaciones filosóficas excluyentes, a pesar de la controversia que históricamente las distingue. En este trabajo intento ofrecer una posibilidad de superación de esa oposición tratando de delimitar los ámbitos que a cada uno le son propios, a saber: el ámbito de la “explicación” para el naturalismo, y el ámbito de la “justificación” para el teísmo. La “justificación” es subjetiva e intencional, y requiere de una instancia “externa”; la “explicación” es objetiva y teleológica, y requiere de una instancia “interna”. Entre las perspectivas que abre esta distinción destaca la posibilidad teórica de existencia de un canal de comunicación entre el ser humano a través de su conciencia y el principio justificador.

Palabras clave: conciencia, naturalismo, teísmo, reduccionismo, explicación, justificación.

Abstract: Naturalism and theism are not necessarily mutually exclusive philosophical formulations, despite the debate which has contributed to the historical differentiation of these two views. The present paper is an attempt to offer an alternative to overcome such opposition by defining their distinctive scopes of interest: namely, naturalism deals with “explanation” and theism is concerned with “justification”. “Justification” is subjective and intentional and requires an “external” motivation, whereas “explanation” is objective and teleological and requires an “internal” motivation. Among the new perspectives opened up by this differentiation, we must point to the theoretical possibility of the existence of a

Juan Domingo Vilaplana

channel of communication between man and the principle of justification through his consciousness.

Keywords: consciousness, naturalism, theism, reductionism, explanation, justification.

Recibido: 26/11/2015 **Aprobado:** 8/5/2016

1. Acercamiento al problema y dramatis personae

El problema de la explicación comprensiva de lo mental y de la conciencia como singularidad de lo mental, y de la libertad como expresión de la conciencia, viene siendo el banco de pruebas de la idoneidad de las tesis y metodologías naturalista y materialista, en sus versiones fisicalista y evolucionista, como paradigmas omnicomprendivos. Buena parte del debate interminable radica en la extrema dificultad para compartir entre los contendientes un léxico común, es decir una terminología conceptual unívoca. Hay quien encuentra en esta dispersión una prueba del estancamiento del conocimiento filosófico, o incluso de su ausencia. No seré yo, quien por el contrario considera esta circunstancia una muestra de su vigor. No obstante, en torno al orden de cuestiones que nos ocupa, términos como *materialismo*, *naturalismo*, *determinismo*, *humanismo*, *conciencia*, *libertad*, *evolución* (palabra talismán, como *democracia*), *creencia* (palabra tabú, como *espíritu*), *azar*, *religión*, *ciencia*, *cultura*, *teísmo*, *deísmo*, incluso *Dios* (otra palabra prohibida en el vocabulario del nuevo orden moral y científico) están tan sumamente teñidos de particulares tinciones que cualquier pensador que los maneje se ve obligado, como primera providencia, a definir, matizar, esclarecer, precisar el sentido y el campo de significación de todos sus conceptos fuerza. Pero no solo las diferencias léxico-conceptuales dificultan el entendimiento. Esas

diferencias con frecuencia enmascaran posicionamientos ideológicos, aversiones religiosas, débitos personales y otros aviesos empeños solo confesables en el confesonario del despacho o acodado sobre la barra de un bar, cuando no son directamente inconfesables. Sobra decir, pues, que no reconozco a todos los contendientes la misma *filia* por la Verdad, incondicionalmente y con total independencia. Con frecuencia, incluso, las audaces hipótesis explicativas nacen precisamente de una negativa recalcitrante a mirar, a ver, a pensar de un modo renovado y libre los datos o los hechos, las ideas y los argumentos. Cajal recuerda con pesar cómo muchos de sus profesores se negaban a mirar por el microscopio, mofándose de lo que calificaban como “anatomía celestial”, contraviniendo el principio investigador que más tarde sacralizara: la “religión de los hechos” (Cajal, 2006). Más adelante tendremos ocasión de mostrar algún ejemplo actualizado de lo que digo.

Pero vayamos acercándonos a la cuestión que hoy nos convoca. He titulado esta breve ponencia *Naturalismo y teísmo*, acompañada del subtítulo *Encuentro en la frontera entre explicación y justificación*. El subtítulo no solo fija los términos entre los que he pretendido desarrollar esta reflexión, sino que opera de frontera o de dique más allá del cual no es el momento de adentrarme. De manera más o menos explícita, comparecerán en esta reflexión, como referencias nucleares, autoridades en la materia como Thomas Nagel, Daniel Dennett y Juan Arana, de un lado, como filósofos que se han enfrentado al problema de la explicación de la conciencia y de la libertad, y de otro lado G. K. Chesterton, C. S. Lewis y A. Flew, como filósofos que se han enfrentado con tanta fuerza y tan entregadamente a la comprensión del ser humano, imposible sin dar cuenta justificadora de su propia existencia y del

mundo en el que existe, que han experimentado auténticas transformaciones en sus vidas y en sus mentes, legando, a través de sus obras, un testimonio impagable, una luz que alumbra el denodado esfuerzo de tantos pensadores, acaso menos poderosos que ellos, pero igual de entregados y anhelantes de verdad.

2. Discusión crítica. El naturalismo y sus limitaciones

Comencemos formulando las que considero son algunas preguntas matriz. La conjunción que vincula los dos conceptos, naturalismo y teísmo, ¿pretende un imposible semántico, y *a fortiori* ontológico?, ¿se trata, pues, de conceptos mutuamente excluyentes? Si así fuera ¿por qué se excluirían? Desde concepciones canónicas, cabría responder a esta última pregunta: se excluirían porque cualquier tesis naturalista, si es ortodoxa, rechazaría de plano cualquier tesis teísta, por esencial incompatibilidad; y a la inversa. Adelanto, llegado a este punto, que no necesariamente ha de suceder ni lo primero ni lo segundo. Lo iremos valorando a medida que avancemos en mi argumentación.

El naturalismo, en sus versiones ontológica, epistemológica y metodológica (Diéguez), o fundamentalista e historicista (Arana), deslegitima cualquier instancia, entidad o hipótesis que se sitúe allende los límites que imponen las leyes de la naturaleza, sean éstas las que fueren, porque solo éstas definen y determinan la realidad, toda realidad. De modo que para el naturalista solo es real lo que se somete a la norma legislativa universal, y consiguientemente, existe solo lo que es o será detectado por la metodología científica, desde la que se descubre esa legislación y se da oportuna carta de

naturaleza a cualquier realidad. Esta concepción es la que lleva a los naturalistas, amparados en los innegables resultados de la investigación científica, a sacralizar lo que ellos llaman “explicación”. Desde el naturalismo se utiliza “explicación” tanto en sentido universal como en sentido local. Es decir, la explicación, para el naturalista, tiende a ser omnicomprendiva, universal, y, por tanto, capaz también de dar cuenta de los fenómenos concretos, locales, acotados en ámbitos procesuales o de realidad. Por supuesto no voy a entrar al detalle de los matices que los diversos seguidores del naturalismo, tanto filosófico como científico, introducen, como el grado de determinación de los procesos naturales o el azar y sus variedades. Lo que ahora me interesa es señalar que entidades como los árboles, los animales, los océanos, la revolución social, la religión, la conciencia, el lenguaje, los virus, la libertad o el 2º concierto para piano de Rachmaninov, si son existencias reales y no fantasmas o espíritus -entendidos como irreales y, por tanto, inexistentes desde la perspectiva naturalista- tienen que poder ser explicados, o son susceptibles de serlo, ahora o dentro de unos meses, años o siglos por la ciencia en términos coherentes con las leyes de la naturaleza. Nada existe realmente que rompa amarras con las leyes naturales, ni siquiera las entidades del mundo 3 de Popper. (No entro ahora a considerar la influencia de esas entidades en los mundos 2 y 1.) Esto viene a ser el dogma naturalista¹. Y es un dogma porque se asume como principio innegable. Es en sentido estricto una creencia,

¹ El *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*, de Julio Casares, da como primera acepción de Dogma: “Afirmación que se propone por firme y cierta y como principio innegable de una ciencia”.

sustentada por una fe y articulada en una religión, el cientifismo (cuyo dios acaso sea el hombre mismo).

El reduccionismo viene a ser el inevitable *modus operandi* de la aspiración naturalista, que para “explicar” tiende a simplificar, podar, en suma convertir todo lo real en sus estructuras y entidades constituyentes, sugiriendo que un coche no es más que las partes que lo conforman activadas según principios naturales universales, un árbol las células y los procesos biológicos que lo hacen ser y estar en el mundo, también obedientes a los mismos principios y leyes naturales universales, o incluso los colores y otras cualidades secundarias más no son que el resultado de percibir sensorialmente, según el diseño de cada estructura u órgano visual o sensorial, longitudes de onda u otras entidades estimulantes, pero siempre al amparo de la universal legalidad. No estoy diciendo que el reduccionista pretenda que la realidad y los procesos naturales que la conforman sean simples o carentes de una endiablada complejidad, sino que desguaza la realidad en sus partes y procesos básicos, entendiendo que solo así se puede dar cuenta en términos de explicación causal de todo lo que sucede como existencia real o posible.

Para el reduccionista, puesto a identificar esas partes y procesos básicos, todo lo real natural adquiere una inquietante uniformidad, una casi laxa homogeneidad, que sin embargo es activada o dinamizada por lo que Dennett llamaría un generador de diferencias, o de aparentes diferencias, habría que añadir, diferencias desde la que nace o emerge la complejidad, hasta alcanzarse cotas tan espectaculares como los organismos vivos y aún más: autoconscientes, como los seres humanos. Ese generador incansable y ciego no es otro que la evolución. Huelga, pues, insistir en que el evolucionismo es uno de los rostros del naturalismo y, por tanto, uno de los dogmas del cienti-

fismo. ¿Pero acaso no es verdad la evolución?, preguntará el feligrés del cientifismo. Claro que lo es, pero quizá no de la manera que la ortodoxia naturalista dicta. El cientifismo ha adoptado el evolucionismo, primero como un paradigma explicativo, como un instrumento heurístico, y segundo como un proceso productivo. Contra Dennett, Flew afirma que “la selección natural no produce nada en un sentido positivo. Solo elimina, o tiende a eliminar, todo aquello que no es competitivo” (Flew, 2012: 81). Por eso asegura César Nombela que “la cantidad de fenómenos evolutivos por explicar es mayor que los explicados”, y añade: “Los grandes saltos como la emergencia de las células eucariotas (con verdadero núcleo), el propio concepto de especie y su generación, de forma que sea aplicable a todos los organismos, el ritmo de los cambios evolutivos, etc., son cuestiones que siguen abiertas” (Nombela, 2009). De hecho, no hay una línea en *El origen de las especies* que explique cómo se forma una especie, salvo considerarlas el resultado de un lentísimo pulido operado por la lucha selectiva. Y lo que desde luego el evolucionismo no “explica” es la propia existencia de la naturaleza ni de la vida, menos aún del universo y de las leyes que lo rigen. Volveré sobre esta cuestión decisiva enseguida.

Desde el naturalismo se ha levantado alguna voz contra el dogma reduccionista y contra el causalismo explicativo, alertado por la sospecha de que la realidad psicofísica del humano es inexplicable por esa vía. Me refiero a Thomas Nagel:

El punto de partida de mi planteamiento es el fracaso del reduccionismo psicofísico. Una postura en filosofía de la mente que se mueve especialmente por la esperanza de mostrar

cómo las ciencias físicas podrían en principio proporcionar una teoría de la totalidad (Nagel, 2015: 30).

Nagel intentará superar el materialismo (versión fuerte del naturalismo), el idealismo (cuya versión extrema es para Nagel el teísmo) y el dualismo (que es para Nagel indisimuladamente teísta) sugiriendo “alguna forma de monismo neutral”. Pero lo que me interesa ponderar es que, cegado por la necesidad “explicativa”, Nagel una y otra vez atribuye al teísmo esa aspiración, que evidentemente al ser equiparada, en tanto explicación, a las versiones naturalistas conduce a absurdos como los que formula Diéguez, adepto al naturalismo en versión metodológica: “¿Es imaginable que alguna revista científica sería acepte un artículo en el que se apele a algún acontecimiento milagroso para explicar algún fenómeno natural?” (Diéguez, 2015)². Nagel no llega a tanto en su intención desacreditadora, y deja perfectamente claro que el teísmo, si bien puede ser una opción razonable no lo es para la ciencia, puesto que para él la explicación teísta es menos probable, menos sencilla, menos abarcante, por tanto, según el principio de razón suficiente que esgrime, menos creíble. Pero es que el teísmo no es una “explicación”, sino una “justificación”, que no es exactamente lo mismo. Pero sigamos un trecho más con Nagel antes de abordar esta cuestión. Nagel afirma que:

² Aparte del intento por caricaturizar los milagros, y al margen del debate sobre su existencia, jamás un milagro pudiera servir para “explicar” nada, puesto que se trataría de lo “inexplicable”, por definición; con lo inexplicable no se pueden dar explicaciones. ¿Qué es eso de que en una “revista seria” se apelara a milagros, es decir a acontecimientos sobrenaturales, para explicar fenómenos, o sea acontecimientos naturales?

La inteligibilidad del mundo no es un accidente. La mente, desde este punto de vista, está doblemente referida al orden natural. La naturaleza es tal como da lugar a los seres conscientes con mentes y es tal como es comprensible a tales seres. Por último y por tanto, tales seres deberían comprenderse a ellos mismos. Y estos son rasgos fundamentales del universo, no productos secundarios de desarrollos contingentes cuya verdadera explicación se daría en términos que no hacen referencia a la mente (Nagel, 2015: 45-46).

El texto es muy rico, sobre todo en líneas cruzadas. De entrada, nada más natural para Nagel que el mundo sea inteligible para las mentes emergidas de él; y para continuar, ese hecho no puede ser un producto secundario de desarrollos contingentes, o sea que es un hecho, cabría deducir, necesario. ¿O no? Precisamente para avalar esa necesidad, es decir para no salirse del tiesto naturalista, pretenderá “ampliar” los constituyentes originales del universo cuyas propiedades explicarían no solo su carácter físico, sino también su carácter mental. Escribe Nagel:

La existencia de la conciencia es una de las cosas más comunes del mundo y, al mismo tiempo, de las más sorprendentes. Ninguna concepción que no la muestre como algo que era de esperar puede aspirar siquiera a ser un bosquejo de completud. Y si la ciencia física, sea lo que sea que pueda tener que decir sobre el origen de la vida, deja a la conciencia sin explicar, eso muestra que no puede proporcionar la forma básica de inteligibilidad de este mundo. Debe haber una forma muy diferente en que las cosas, tal como son, tengan sentido y eso incluye la forma en la que es el mundo físico. El problema de la mente no puede ser puesto en cuarentena (Nagel, 2015: 79).

Conjetura Nagel un nuevo concepto de lo natural que incluye principios no considerados, es decir no “descubiertos”, por el momento; principios que no solo explicarían la conciencia, lo mental, sino también el intelecto y todo el operativo cognitivo que nos distingue, con la racionalidad como enseña. Y no

solo eso: Nagel hace clara profesión teleologista: si la mente o la conciencia han de ser esperables, es no solo porque son posibles, sino porque son necesarias, o al menos han llegado a ser con o por la misma justificación que todo lo demás es o ha llegado a ser; la evolución biológica asistida de los principios no físicos que deben existir, conduciría inexorablemente a su configuración. Sin entrar a comentar esta propuesta (que será monista, pero no neutral, o al revés), porque no es el objeto de este trabajo, debemos fijarnos en que se trata de una propuesta canónicamente naturalista, aunque matizada, y por consiguiente cuenta con muchos de los ingredientes que definen algunas de las versiones del naturalismo, como inmanentismo, teleologismo, materialismo atenuado, tímido determinismo, y cognoscibilidad explicativa de lo que existe. Quedémonos con esto último, que es el cabo por el que pretendo seguir mi reflexión.

En efecto, en el capítulo que Nagel dedica al conocimiento en *La mente y el cosmos*, el número 3, insiste en la esperanza de “explicación” total desde la inmanencia del instrumento explicativo. A través del ser humano, el mundo se autoexplica, la naturaleza y el universo todo se autoexplican. Pero ¿cabe en la explicación el origen mismo de los principios y las leyes, de la materia y de todo aquello que según Nagel tiene que haber, esos constitutivos originales del universo que no sabemos muy bien qué son pero sin los cuáles no se podrá explicar satisfactoriamente nada, porque no podría ser explicada la posibilidad misma del conocimiento? ¿Es lógicamente consistente la posibilidad de que la explicación dé cuenta de la propia existencia de lo que explica, el universo mismo y su legalidad constitutiva? ¿Puede la explicación ir más

allá de lo nomológico y adentrarse en lo nomogónico? ¿Es lo nomogónico susceptible de ser explicado?³

Nagel se tiene prohibido a sí mismo salir del tiesto naturalista, se ha esclavizado deliberadamente a él, y no diré yo en este caso que por pereza o por falta de energía especulativa o amor a la verdad. El caso es que no está dispuesto, no a considerar o a discutir, sino a abrazar como una nueva fe la creencia en alguna instancia nomogónica sobre- o extra- o a- natural, por razonable que sea. Nada de ganchos celestes dennettianos, y nada de ingredientes extra. Por eso asocia causalismo y teleologismo a inmanentismo, rechazando la dimensión intencional, que para él sería de origen externo, un gancho celeste. Su esfuerzo, afirma, se centra en intentar imaginar una teoría laica, para él atea, si bien la opción teísta pueda estar legítimamente abierta... pero para los teístas (Nagel, 2015: 91). Dennett no le va a la zaga en esto, es decir en causalista, inmanentista y teleologista, si bien en versión funcionalista. Y eso, no obstante, constituye una diferencia sustantiva. Sobre todo a la hora de darse por satisfecho en el nivel explicativo. Dennett no entra a justificar el origen, sencillamente arbitra explicaciones de algunos de los efectos devenidos evolutivamente, como la conciencia, el conocimiento, la libertad o la religión, que son para Dennett los huesos duros que falta por reblandecer para que quede claro y sin sombra de duda que no somos más que una república de robots biológicos impelidos y dotados, como cualquier otro agente vivo o inerte, en la medida en que se comporte como tal, por lo que él llama “perspectiva intencional”. Para Dennett, todo agente vivo, y los seres huma-

³ Pido prestado a Juan Arana el término “nomogónico”.

nos gozamos de esa condición, menos mal, hemos ido implementando evolutivamente una serie de sistemas que nos permiten manejarnos en la existencia; entre ellos destaca un sistema de detector de agentes, un administrador de memoria, un detector de tramposos, un generador de intuiciones morales, un sistema aficionado a las historias y a la narración de cuentos, varios sistemas de alarmas, y el sistema que denomina “perspectiva intencional”. En el ser humano, a decir de Dennett, y de Pascal Boyer, a quien sigue en este punto, estos son los sistemas que concitan la posibilidad de que se genere “religión” (Dennett, 2007: 142). Pero lo interesante en este momento para mí es cómo tuerce el cuello del teleologismo e incluso de la intencionalidad, sometiéndolos a los límites, anchos como se quiera pero límites, del naturalismo evolucionista:

El proceso evolutivo ciego y sin dirección “descubre” diseños que funcionan; y funcionan porque tienen varias características, las cuales pueden ser descritas y evaluadas en retrospectiva *como si* fueran invenciones de diseñadores inteligentes que idearon de antemano la justificación de sus diseños (Dennett, 2007: 86).

La posibilidad de que haya un diseñador o un creador está absolutamente descartada para Dennett, él sabrá por qué, porque muchos científicos, de esos que investigan y ofrecen explicaciones, no opinan así, de hecho son muchos más, aunque hagan menos ruido, y sin embargo, insiste, las cosas se comportan *como si* lo hubiera. Nuevamente, la explicación se detiene en la justificación. Pero el problema está ahí. Arana lo pone de manifiesto con precisión: “Es razonable admitir que [las leyes naturales] provienen de la elección por parte de un agente externo, o bien de un proceso inherente al propio universo” (Arana, 2015). Dennett y Nagel descartan la posibilidad de

un legislador externo sencillamente porque quieren, porque así se lo dicta el hechizamiento del que son presa: su cientifismo. No hay posibilidad desde la ciencia de *probar* ni su existencia ni su contrario. Porque la ciencia es solo, aunque ya más que bastante, explicativa.

3. Digresión, espero que oportuna

Me pregunto con frecuencia, cuando asisto al fuego cruzado entre naturalistas y teístas, o incluso participo en él, si no le estamos haciendo el juego al naturalismo, si no le estamos pidiendo permiso, desde su propio terreno de juego, para determinar, establecer, inferir, afirmar, desde las posiciones filosóficas que cada uno legítimamente adopte, la existencia de Dios y su necesaria intervención para que el mundo exista. Creo que Alvin Plantinga en cierto modo ha llamado la atención sobre esto. Luchamos argumentativamente contra el naturalismo reduccionista (o reductor, para Nagel) precisamente porque en él no parecen caber unas realidades de cuya existencia estamos persuadidos, o no parecen ser susceptibles de reducción como el naturalismo postula; y sin embargo, estiramos la discusión hasta jugar la partida en el mismo tablero naturalista con la esperanza de llegar a un punto en que la inferencia de Dios sea el siguiente e inevitable paso o línea final en la cadena deductiva o explicativa, y con ello asestar el definitivo jaque mate. Creo que aquí tenemos un problema de coherencia: una cosa es intentar neutralizar al naturalismo en su propio terreno (que puede llegar a ser tan frustrante como pretender revertir el credo nacionalista poniendo de manifiesto sus contradicciones y dislates históricos), lo que es filosóficamente deseable y pertinente, y otra pretender “explicar” o elevar al rango de “expli-

cación” naturalista otras creencias, como la creencia en Dios, en los milagros o en las hadas, inevitablemente ajenas a la explicación naturalista de la naturaleza. *Fin de la digresión.*

4. Explicación y justificación. Tesis central

¿Qué nos queda, si la explicación es incapaz de remontarse al principio justificador?, porque la ceguera teleológica, es decir la idea de una evolución ciega, concepción fuertemente arraigada en la visión naturalista, es igualmente injustificada, aparte de tremendamente contraintuitiva. Flew establece la distinción entre “producir una prueba y persuadir a una persona”, y afirma: “Una persona puede ser persuadida por un argumento abominable y permanecer refractaria a un argumento que debería ser aceptado” (Flew, 2012: 59). A mí me parece que entre los argumentos aceptables debe contar la consideración de que desde el orden justificador el orden teleológico que se imprime ha de ser inevitablemente intencional. La explicación puede circunscribirse al ámbito de una teleología en que la intención quede oculta o sea irrelevante para el propósito explicativo -basta las causas, físicas y no físicas, los principios, las leyes, y la propia materia, que no es poco -; no así la justificación, que en su más íntima condición es pura intención. Para Lewis es evidente que la ciencia natural no puede demostrar que no exista algo sobrenatural, y va más lejos:

Las leyes de la naturaleza no han producido un solo acontecimiento en toda la historia del universo. Las leyes son la norma a la que los acontecimientos deben ajustarse, siempre que puedan ser movidos a ocurrir. [...] Los acontecimientos las obedecen, como las operaciones con dinero obedecen las leyes de la aritmética. Añádanse seis peniques a otros seis y el

resultado será, exactamente, un chelín. Pero la aritmética por sí misma no pondrá un solo cuarto de penique en nuestros bolsillos. Hasta ahora tenía la vaga idea de que las leyes de la naturaleza podrían hacer que las cosas ocurrieran. Ahora veo que eso sería como pensar que podríamos incrementar nuestros ingresos haciendo sumas con ellos. Las *leyes* son la norma a la que se ajustan los acontecimientos. Pero su origen debe buscarse en otro sitio (Lewis, 2008: 67).

Lewis alude a la justificación, inevitablemente intencional y exterior a la materia y a sus leyes estructurales. Arana, en un momento de su último trabajo, *La conciencia inexplicada*, toca esta cuestión nuclear cuando afirma: “El concepto mismo de explicación requiere ser clarificado” (Arana, 2015). Yo sugeriría, en esa revisión del concepto de explicación, la necesidad de distinguirlo netamente de justificación, sobre todo en el contexto en que nos movemos. La explicación es siempre precaria, aun siendo satisfactoria; en el mejor de los casos es científica, y recurre a todos los instrumentos metodológicos propios de las ciencias, es histórica y abierta, se remonta a causas intermedias y reclama siempre una justificación. En cualquier caso, no habría nada que explicar si no hubiera una entidad justificadora al margen de lo que cabe ser explicado, y ajena a la lógica de la explicación misma. Por más que la explicación se remonte a instancias previas, difícilmente podrá dar razón de la existencia de su propio objeto y de la validez de ella misma. Lewis de nuevo:

En cierto sentido, las leyes de la naturaleza abarcan el conjunto de la realidad excepto... excepto esa ininterrumpida catarata de acontecimientos que forman el universo real. Lo explican todo excepto lo que solemos llamar “todo”. Lo único que omiten es... todo el universo (Lewis, 2008: 68).

Pero si traigo a mi argumentación la diferencia, y la inmensa distancia, que separa explicación de justificación, es porque así como la explicación es objetiva o tiende a la objetividad desde la instancia del sujeto como agente explicador, la instancia justificadora es subjetiva pero extraña al sujeto explicador. Y aún más: no hay justificación sin intención. En efecto, la justificación es categoría más amplia que la explicación, es previa y condiciona la posibilidad misma de cualquier explicación; apela a la causa originaria, de carácter inevitablemente intencional (si la causa primera no fuera intencional cualquier explicación carecería de sentido, no sería una explicación, o sería radicalmente falsa, por tratar de poner orden y coherencia, o sea sentido, a lo que nace ajeno a ellos), es ahistórica y cerrada. Dennett pretende escurrirse reduciendo la intención a un *como si* funcionalista, la “perspectiva intencional” que adoptan los sistemas intencionales, pero si le interrogamos por la justificación del origen Dennett no da ninguna respuesta salvo el recurso al Big Bang y a todo lo que la astrofísica actual puede conjeturar, y a partir de ahí evolución: física, química, biológica y memética. Pero la astrofísica moderna explica, no justifica. La acepción que encontramos en el diccionario, tanto el de la RAE, como el de María Moliner o el de Casares de justificación como *exculpación* pone bien a las claras su dimensión subjetiva, que antes señalé, y que literalmente la saca del mundo de la naturaleza. Subjetiva como solo puede serlo una intención suprema, esto es libre e incondicionada. Incluso para Dennett, que no tiene reparos en considerar subjetivos a los sistemas intencionales, desbrozándolos hasta externalizarlos en un impulso, el de la persistencia, perfectamente inexplicado, por cierto. Cabe sospechar, si la subjetividad está operativa en cualquier sistema, incluso primitivo o mecánico, cómo no iba a estarlo en la instancia que instaura el

origen como acto supremo. ¿A dónde quiero llegar? Quiero llegar a proponer la idea de que la instancia justificadora es, si estoy en lo cierto, subjetiva, y por ese camino *la justificación de la vida, o del cosmos, solo cabe desde una suprema subjetividad intencional; mientras que la explicación de los fenómenos vitales, o cósmicos, cabe realizarse desde una teleología objetivable*. Justificación responde a *por qué todo*; explicación responde a *por qué algo*. La primera reclama un agente subjetivo externo al objeto justificado; la segunda reclama un agente natural, o sea interno, y consciente capaz de producir conocimiento objetivable desde su subjetividad. Precisamente porque ese agente justificador es subjetivo e intencional puede compartir rasgos o caracteres propios de las personas, es decir, no es necesariamente ajeno a la dimensión personal, abierto consiguientemente a una eventual conexión comunicativa, inter-subjetiva. Por eso he titulado mi reflexión *Naturalismo y teísmo*, y no *Naturalismo y deísmo*.

El concepto de conciencia que Juan Arana ha concebido (Arana, 2015, cap. VI) abre en mi opinión una vía para establecer un vínculo entre el sujeto humano autoconsciente y el principio justificador del cosmos. Su anhelo de ser –hablo de la conciencia–, esto es su angustia, su externalidad, su vaciedad, su condición de subjetividad intencional irreductible... sugieren la apertura de una vía de comunicación con dicha instancia justificadora. No debo seguir adelante por este camino. Será necesario examinar muy en detalle la propuesta de Arana y afilar aún más la mía propia, asunto que me sirvo emplazar para otro trabajo, continuación de éste.

5. Últimas consideraciones y una confesión

Voy terminando con unas consideraciones finales, aunque no por ello menos oportunas y perentorias, en mi opinión. La primera es que, a tenor de lo expuesto, creo factible abrir una puerta desde el naturalismo al teísmo, siempre que tal naturalismo sea consciente de sus propios límites, ontológicos, epistemológicos y metodológicos, que son anchos y muy lejanos, pero límites. De alguna manera Juan Arana lo está haciendo, y yo creo haber aportado aquí mi infinitésimo de granito de arena. Desde el teísmo igualmente está expedita la apertura al naturalismo, porque tal y como yo lo entiendo no consiste en una instancia “explicativa” sino en la apelación a una instancia justificadora necesaria; por tanto el teísmo nunca puede erigirse en obstáculo del conocimiento ni de la búsqueda científica de la verdad⁴, pues entiende la ciencia, en su afán más puro, precisamente como búsqueda de la verdad. Y esto, creo, no es ajeno, al contrario, nos enfrenta, al complejo problema del valor y del bien, porque tanto la búsqueda filosófica como la explicación científica tienen que ser un bien y redundar en un bien. Hasta muy entrado el libro de Dennett, *Deshacer el hechizo. La religión como fenó-*

⁴ Dennett libra una batalla, probablemente solo comprensible en el contexto cultural y religioso norteamericano, con el carácter obstaculizador de la religión, de cualquier religión. Y conviene precisar que la religión cristiana constituye una rareza entre las religiones que la desmarca de raíz de lo que Dennett denuncia, ni como obstáculo de la ciencia ni como peligro para la sociedad. Otro asunto sería considerar el grado de obstaculización que otras religiones comportan al progreso por la vía del conocimiento y de la convivencia; pero Dennett no da el paso a estudiar este espinoso problema, optando por “reducirlas” todas a la misma condición de lastre evolutivo.

meno natural, allá por el capítulo XI, páginas 355 en adelante, no revela el autor lo que al menos es parte de su interés con esa publicación: nada menos que poner la primera piedra de lo que deberá, tarde o temprano, ser un programa político orientado a proteger a la población de la religión. Dennett utiliza el término “religión” indiscriminadamente, todas para él parten del mismo motor evolutivo, por eso todas practican el mismo simulacro y ejercitan la misma capacidad hechizante. Dennett entiende por natural lo que ya ha quedado establecido: “obediencia a las leyes de la física o de la biología” (Dennett, 2007: 45). Por tanto el vínculo que para él la religión representa es un vínculo físico-biológico, o biofísico, evolutivo en definitiva. Y no está solo Dennett en esta cruzada. En la línea de indagar el origen biológico de la religión encontramos, por ejemplo, a Walter Burkert, y, en un orden cercano: la búsqueda de fundamentos biológicos de la moral, a Lee Alan Digatkin o al mismo Richard Dawkins. “La antropología general tendrá que fundirse con la biología”, afirma Burkert taxativo. O se pregunta: “¿Es un instinto biológico, el ímpetu de los genes egoístas, lo que está activo detrás de las leyes de Moisés y de Alá? (Burkert, 2009: 16, 37). Pero Dennett, que por supuesto responde sí a esta pregunta, lo que pretende demostrar es que, a pesar de ser un producto evolutivo, ya ha cumplido su función en este mundo y se ha convertido en maligna, en dañina para la mayoría social a la que hay que conducir por el camino del verdadero progreso, algo a extirpar por riesgo de metástasis mortal para la humanidad. Recurre incluso al “gen de Dios” de Dean Hamer, el VMAT2, del que sería una variante el “centro de Dios” dennettiano, o el “ganglio religioso” de Cajal, quien sospechaba que pudiera persistir como un apéndice prescindible en las circunvoluciones cerebrales más profundas... de algunas personas. Sea como fuere, desde posiciones radi-

calmente naturalistas la religión no solo es una reliquia evolutiva sino un peligro, que se ha de corregir a base de ciencia y de programas políticos fundados en lo que la ciencia vaya aportando como verdades absolutas. El vínculo ciencia-política es tema muy interesante y de plena actualidad, estudiado, entre otros, por Yuval N. Harari en su obra *De animales a dioses*. De ser así, de reforzarse el vínculo ciencia-política hasta el extremo de imponerse una hegemonía excluyente, el ser humano creo que corre ciertamente peligro. Un peligro que pudo atisbar, y ya fue bastante, Chesterton cuando hablaba de “el espíritu de la colmena”, en alusión precisamente a Maurice Maeterlink, que acuñó la expresión, naturalista estudioso de las hormigas (como Wilson) y de las abejas, que creyó ver en ellas una pauta moral y organizativa para la humanidad. La naturaleza elevada a la condición de modelo moral. Creo que cuando Juan Arana reivindica la libertad como expresión de la dignidad y la independencia, y, consiguientemente, como condición de la humanidad individual y colectiva, y cuando formula la pregunta por las consecuencias que el triunfo de una explicación naturalista de la conciencia y de la libertad traerían a la imagen que el hombre tiene de sí mismo, clama con Chesterton contra el espíritu de la colmena que amenaza con adueñarse de nuestra cultura, si es que no lo ha hecho ya irreversiblemente. Una vez más, Chesterton lo expresa con una claridad pasmosa en la primera década del siglo XX:

El evolucionismo es un claro ejemplo de la inteligencia moderna que, puestos a destruir algo, se destruye a sí misma. O bien se trata de una inocente descripción científica de cómo ocurrieron algunas cosas en la Tierra, o, si pretende algo más, implica un ataque contra el pensamiento. Si el evolucionismo destruye algo, no es la religión sino el racionalismo (Chesterton, 2013: 43).

Como claramente vengo sugiriendo, los estudios de filosofía de la mente y de la conciencia no son en absoluto ajenos al curso que van tomando los acontecimientos históricos. No se trata de un afán de filósofos obnubilados y enclaustrados, abstraídos del mundo en el que viven; todo lo contrario, y no hay más que leer con atención a Dennett o a Dawkins para ponerse manos a la obra y, acaso, comenzar a dar señales de alarma. Ése, humildemente, ha sido mi caso. Dennett siempre intentó convencernos no de la inocuidad sino de la pertinencia de explicar -léase, desmontar- la conciencia y la libertad, bien que a su modo, y la religión, que reduce al anhelo *naturalmente* humano de apelar a un ancestro con información estratégica, y ello bajo el amparo moral del tribunal inapelable de la ciencia. Recordemos, para finalizar, alguna de sus más celebradas proclamas, tan de mi vieja predilección: “Cuando comprendamos la conciencia -cuando ya no haya misterio- ésta será diferente, pero seguirá habiendo belleza y más motivos que nunca para el asombro” (Dennett, 1995: 37). Lo que me asombra ahora, y pareciera mentira si no fuera verdad, es percibir cómo lo que antaño me entusiasmaba, hoy me da miedo. Sí, se ha producido en mí lo que he dado en llamar un “cambio de gama”. Dejo la explicación de esta modalidad de cambio para otra ocasión, pero no me resisto a reproducir otras palabras de Chesterton que son aplicables a mi peripecia intelectual con la misma precisión que encaja la enzima en el sustrato:

Me esforcé en inventar una herejía propia y, después de darle los últimos retoques, descubrí que era la ortodoxia (Chesterton: 2013: 13).

Bibliografía

- J. Arana, *La conciencia inexplicada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- W. Burkert, *La creación de lo sagrado. Las huellas de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona, Acantilado, 2009.
- G. H. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- , *Ortodoxia*, Barcelona, Acantilado, 2013.
- R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2008.
- D. Dennett, *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Buenos Aires, Katz editores, 2007.
- A. Diéguez Lucena, “Delimitación y defensa del naturalismo metodológico (en la ciencia y en la filosofía)”, en Gutiérrez-Lombardo, R. y Sanmartín, J. (eds.), *La filosofía desde la ciencia*, México DF, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2014.
- L. A. Dugatkin, *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- A. Flew, *Dios existe*, Madrid, Trotta, 2013.
- N. Y. Harari, *De animales a dioses*, Barcelona, Debate, 2015.
- C.S. Lewis, *Dios en el banquillo*, Madrid, Rialp, 2008.
- , *Si Dios no escuchase. Carta a Malcolm*, Madrid, Rialp, 2008.
- T. Nagel, *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- Nombela, C., “Darwin y la vida humana”, ABC, 12-2-2009.
- S. Ramón y Cajal, *Recuerdos de mi vida*, Barcelona, Crítica, 2006.
- M. Ridley, *Qué nos hace humanos*, Madrid, Taurus, 2004.

José Domingo Vilaplana Guerrero
jdomingov@hotmail.com