

Los programas de naturalización de la filosofía: de teología hablamos¹

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid

amarcos@uva.es

1. Introducción

El actual naturalismo cientificista apenas aporta ideas originales de carácter positivo. Sus distintas variantes solo presentan un elemento característico común, a saber, la negación del teísmo. El naturalismo cientificista, en sus versiones contemporáneas, se convierte, por lo tanto, en una tesis teológica. Por su parte, el naturalismo ecologista, a medida que se radicaliza, va tendiendo también hacia posiciones teológicas, o bien panteístas o bien animistas. El presente texto se propone, no tanto discutir las posiciones naturalistas, como ubicarlas en el justo terreno de investigación al que pertenecen. No pertenecen el dominio de las ciencias y, dentro de lo filosófico, aportan muy poco en ontología, epistemología y ética. Se trata de ideas que deberían ser debatidas en el campo de la teología, pues, al fin y al cabo, tienen que ver principalmente con la cuestión de la existencia de Dios, con la posibilidad de conocerle y con la relación que pueda tener con el ser humano y con el mundo. Hasta tal punto es así, que se podría sugerir, tal y como se hará más abajo, una clasificación de los naturalismos actuales en función de sus respectivas posiciones teológicas, dependiendo de si se muestran más o menos liberales o si admiten solo una ortodoxia, que puede ir, desde el ateísmo militante, hasta el animismo, pasando por el agnosticismo y el panteísmo. Después, y en el marco de una investigación teológica, habrá quien quiera valorar sus respectivos méritos. Pero este último paso excede ya los intereses de la presente aportación.

2.- Naturalismo cientificista

La exposición del naturalismo no es tarea fácil, ya que, en realidad, no existe solo un naturalismo claramente definido, sino numerosas variantes de una doctrina más bien borrosa en sus lindes. El mismo hecho de que buena parte de la filosofía contemporánea haya tomado *el* naturalismo como una especie de supuesto inexcusable ha provocado la proliferación de *los* naturalismos. Es decir, como en algunos círculos filosóficos se da por supuesto el naturalismo, entonces, las diferencias entre filósofos, por profundas que sean, acaban presentándose como variantes de esta doctrina. Y como las diferencias entre filósofos nunca faltan, las variantes proliferan por doquier. El filósofo español Moisés Pérez (2021; 2022) nos ha hecho la merced de arriesgarse en el laberinto de los naturalismos, para a continuación exponer ante nuestros ojos una cartografía clara e inteligible de esta doctrina filosófica. Comenzaré, pues, comentando unas líneas suyas que pueden darnos el tono de la cuestión:

Hace casi cien años, en 1922, el filósofo Roy Wood Sellars afirmó: “ahora todos somos naturalistas”. E inmediatamente añadía: “Pero aun así, este naturalismo común es de un

¹ El presente artículo tiene su origen en el *Workshop: Reflexiones sobre la ecología. Miradas cosmológicas y teológicas*, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile (Centro de Bioética e Instituto de Filosofía) y por la John Templeton Foundation (26-27 de abril de 2022). Agradezco al coordinador del *workshop*, el profesor Luca Varela, la posibilidad de publicar aquí una versión avanzada de mi ponencia.

tipo muy vago y general, capaz de abarcar una inmensa diversidad de opiniones” (R. Sellars 1922, vii.) [...] Podría considerarse que el naturalismo es la ortodoxia filosófica imperante [...] Pero el naturalismo sigue siendo tan vago como popular. Como primera aproximación podemos decir que el naturalismo defiende que *todo lo que existe es natural*. (2022, p. 74).

Démosle, para empezar, un enfoque analítico a la afirmación central del naturalismo, “todo lo que existe es natural”, lo cual equivale a decir que, si algo existe, lo natural existe y que solo lo natural existe. Aceptemos que existe algo. Lo cual no es mucho suponer. Entonces, lo natural existe y no hay ninguna otra cosa existente fuera de ello. La tesis, así descompuesta, tiene dos partes, la afirmación de lo natural y la negación de todo lo que pudiera ser extra-natural. Hasta aquí la simple semántica del enunciado.

Si, además, le damos un poco de contexto histórico y pragmático, está claro que lo que se niega con especial énfasis no es simplemente lo extra-natural, sino muy especialmente lo sobrenatural. No creo que merezca la pena detenerse mucho en este punto: está claro que todo el poético folklore de las hadas, los duendes y los trasgos, así como la zafia tramoya de teteras y espaguetis volantes, ha de quedar fuera de foco; son, en este debate, meros señuelos. Hablando en serio, aquí se trata de lo sobrenatural, y en especial de Dios. ¿Qué dicen, pues, los naturalizadores? Dos cosas, que lo natural existe, lo cual por su obviedad (casi) nadie pone en cuestión, y que Dios no existe. La afirmación de la existencia de la naturaleza no puede ser tomada como una tesis propia del naturalismo, sino como un lugar común en el que coinciden cualesquiera personas sensatas. Así pues, ¿en qué consiste propiamente el naturalismo actual? En la negación de la realidad de Dios. De teología hablamos. De hecho, la obsesión principal del naturalismo fuerte es la negación de la realidad de Dios, especialmente la negación de un Dios creador y providente. Su tesis principal es, pues, una tesis teológica: no existe Dios, o, si existe, no tiene ninguna relación con la naturaleza ni con el ser humano. De esta tesis teológica deriva también la tendencia del naturalismo fuerte a negar o devaluar la libertad y la subjetividad de las personas.

En conjunto, el naturalismo tiene menos que ver con las ciencias naturales de lo que los propios autores naturalistas proclaman. i) La ciencia no necesita del naturalismo y en nada se beneficia de él, ii) del mismo modo que el naturalismo no necesita de la ciencia, aunque actualmente intente parasitar su prestigio mediante la adopción de ropajes científicas. Es decir, si desapareciese la filosofía naturalista, y a igualdad de otros factores, la actividad científica no se vería en absoluto afectada, seguiría dándose la investigación científica en los mismos niveles de calidad en los que actualmente se da. Las ciencias naturales no necesitan para nada de una filosofía naturalista.

Pero es que, además, la filosofía naturalista no requiere ni siquiera la existencia de las ciencias naturales. Es verdad que en su versión científicista apela a las mismas, y que en cierto modo parasita su prestigio. Pero mucho antes de que naciese la ciencia moderna ya había pensadores naturalistas, también llamados materialistas (Soler, 2013). Si por un acaso nuestra civilización prescindiese de las ciencias naturales, aun así podrían los filósofos seguir proponiendo ideas naturalistas en versiones no científicas.

Y, si alguna vez hubo ciencia antigua, esta no fue llevada a cabo por los pensadores más naturalistas, sino precisamente por los que menos lo fueron. La astronomía griega tiene clara raíz pitagórica y platónica, la biología es de cuño aristotélico, mientras que los atomistas o los sofistas, más cercanos al naturalismo, aportaron muy poco al desarrollo de las ciencias naturales.

El argumento se puede extender a casi cualquier época de la historia (Arana, 2020; 2021; 2022; 2023). Si Aristóteles no fue un naturalista radical, mucho menos lo fueron Galileo, Descartes, Kepler, Leibniz o Newton, que eran claramente teístas. Tampoco Lavoisier, fundador de la nueva química, ni los creadores de la teoría sintética de la evolución se adscribirían a las versiones fuertes del naturalismo, no lo haría Ronald Fisher, ni Theodosius Dobzhansky, ni Francisco Ayala. Menos aun el proponente de la teoría cosmológica del *Big Bang*, Georges Lemaître. Y, por venir todavía a un campo más reciente, el que fuera director del Proyecto Genoma Humano, Francis S. Collins, tampoco se reconocería como naturalista en sentido fuerte.

Se podría huir hacia adelante diciendo que, en realidad, estos eximios científicos, de Aristóteles a Collins, no comprendieron cabalmente las implicaciones filosóficas de las ciencias naturales que practicaron e incluso, en algún caso, fundaron. Pero a mí me temblaría la mano antes de escribir algo así. Por supuesto, otros muchos científicos, actuales e históricos, abogarían por el naturalismo en filosofía. Pero esto lo único que demuestra es que las ciencias naturales y la filosofía naturalista son mutuamente independientes.

Recordemos que la estrategia de Descartes consistió en preservar para la filosofía los ámbitos del yo y de Dios, encomendando a las ciencias naturales la tarea de investigar el mundo. En cierta medida, el pensamiento kantiano también tiene que ver con la autonomía de estos tres ámbitos y con la protección de la libertad humana frente al determinismo causal de la naturaleza. Por el contrario, en las versiones fuertes del naturalismo, la realidad de Dios, del yo y de su libertad quedan negadas o degradadas a lo epifenoménico.

3. Para una clasificación teológica de los naturalismos

La condición teológica del naturalismo nos permite, además, ensayar una cierta gradación de sus variantes. Podríamos ordenar los naturalismos en función de cuán liberales sean en teología. Tendríamos, así, una gradación de las distintas versiones del naturalismo, desde las más estrictas u ortodoxas, hasta las más liberales.

Para empezar, existe una curiosa forma de naturalismo que niega la existencia de la propia naturaleza. Está magistralmente expuesta en los versos de Alberto Caeiro, uno de los heterónomos del poeta luso Fernando Pessoa (2010, XLVII): “*Vi que não há Natureza, que Natureza não existe, que há montes, vales, planícies, que há árvores, flores, ervas...*”. Hay cosas naturales, sí, en el sentido de que nacen y mueren, pero no vienen de la misma mano, no hacen un todo, no forman sistema, nada las unifica, ni siquiera unas presuntas leyes naturales. Si nos empeñamos en verlas como un conjunto real y verdadero es, sencillamente, por una especie de “*doença das nossas ideias*” (2010, XLVII). Esta versión nihilista del naturalismo, difícilmente compatible con las ciencias naturales, sugiere el ateísmo como contrapartida teológica. Dudo si podría cohonestarse con alguna forma de deísmo o incluso de politeísmo, pero no, desde luego, con el panteísmo ni con el teísmo. En palabras del propio Pessoa: “*Só a Natureza é divina, e ela não é divina...*” (2010, XXVII).

Por su parte, el naturalismo ontológico fuerte sería también escasamente liberal en teología, ya que otorga a la naturaleza las características de autosuficiencia que habitualmente se atribuyen a Dios, de modo que se configura en concreto como una suerte de panteísmo. Veremos más abajo la conexión que este tipo de naturalismo tiene con el pensamiento ecologista contemporáneo.

Los naturalismos de corte epistemológico, en cambio, resultan más liberales en teología; se enuncian como agnósticos en lo ontológico y, por lo tanto, serían compatibles con un

agnosticismo teológico, así como probablemente con el propio panteísmo, con el simple ateísmo y con el deísmo, aunque no con las ideas teístas, que implican una relación causal de Dios con el mundo en forma de creación y de providencia. Dicha relación causal permitiría establecer vías hacia el conocimiento de la realidad de Dios —expresamente negadas por los naturalismos epistemológicos— a partir de la observación de sus criaturas.

Tan solo un naturalismo muy heterodoxo resultaría completamente liberal en teología, es decir, compatible con cualquier idea respecto de Dios, desde el ateísmo hasta el teísmo. Este tipo de naturalismo laxo se limitaría a afirmar la realidad de la naturaleza y la importancia de las ciencias naturales, así como el gran interés que sus resultados tienen para la investigación filosófica. Desde mi punto de vista, esta última versión del naturalismo es la que resulta más razonable. Efectivamente, hoy no se puede hacer buena filosofía ignorando los resultados de las ciencias naturales, y nunca se pudo hacer ignorando las propias realidades naturales. Reconocido lo cual, uno queda en entera libertad para adoptar la teología que le plazca. Podríamos llamarlo, pues, naturalismo liberal o naturalismo a-teológico, ya que, a diferencia de los demás, no se interesa por la teología. Aunque quizá algunos prefieran no llamar ya *naturalismo* a esta versión tan liberal y a-teológica.

En resumen, tendríamos en un extremo un tipo de naturalismo nihilista, a-científico, que casi no merece el calificativo de naturalismo, ya que, afirmando la realidad de las cosas naturales, niega la de la propia naturaleza. En el otro extremo, tendríamos un naturalismo compatible con las ciencias y completamente liberal en lo teológico, al cual me suscribo, pero que muchos dudarían en calificar propiamente de naturalista, pues entienden que tal adjetivo ha de reservarse para las doctrinas filosóficas que incluyan, explícita o implícitamente, un compromiso teológico. Estos son los límites borrosos del espectro naturalista. En el centro, en la franja de lo indudablemente naturalista, tendríamos la variante ontológica, de corte panteísta, y la variante epistemológica, comprometida en teología con el ateísmo, el panteísmo o el deísmo, pero profundamente refractaria a toda forma de teísmo.

4. Naturalismo y conciencia ecológica

Junto con la reflexión sobre las ciencias naturales, el otro gran vector de introducción del naturalismo en el pensamiento contemporáneo es el de la conciencia ecológica. En esta línea, el naturalismo aparece también como una doctrina cuyo componente principal es de tipo teológico, ya sea panteísta, ya sea animista.

La conciencia ecológica se sitúa ya en el ámbito de la razón práctica, rebasa la ontología y la epistemología. Incluye un conocimiento de la situación ecológica de nuestro planeta, pero también acerca del impacto que sobre la misma tiene la acción humana, y no solo en clave descriptiva, sino también en clave prescriptiva. La conciencia ecológica aspira a decirnos lo que *debemos* hacer en cuanto a nuestra relación con la naturaleza. Se convierte, así, en una ética ambiental.

En principio, la ética ambiental no tendría por qué derivar hacia una particular teología, sin embargo, es algo que ya se ha producido. Esta deriva se debe al planteamiento inicial de la cuestión ecológica como un problema de valor intrínseco (inherente o propio). La ética podría fundarse en el consenso social. Se evitaría, así, la discusión metafísica y también la teológica. Pero esta línea de mínimos, por atractiva que haya parecido a la mentalidad moderna, se ha mostrado como claramente insuficiente; al menos lo es para preservar la salud del ecosistema

terrestre. Ante esta constatación, se pretendió fundar la ética ecológica en el valor inherente, pero no del ser humano, sino de la naturaleza en su conjunto o bien de algunos de los seres naturales. El antropocentrismo ha sido descartado desde el comienzo como posible fundamento de la ética ambiental. Es más, muchos pensadores han sostenido que precisamente la mentalidad antropocéntrica es la causa de la crisis ecológica. Se ha acusado sistemáticamente al antropocentrismo de desvalorizar el resto de los seres, hasta el punto de concebirlos como meros instrumentos al servicio del ser humano. El grueso de los pensadores ambientalistas han entendido que se hace necesario cambiar el centro de la ética, el fundamento del valor, y desplazarlo hacia la naturaleza. Pero entre este movimiento y la divinización de la propia naturaleza apenas queda un paso. Y ese paso resulta obligado si se pretende dar razón de las indicaciones morales, sin entregarlo todo aun al puro e irracional emotivismo.

En la medida en que la ética ambiental quiera desplazar al ser humano del centro, se hará rehén de posiciones teológicas panteístas (Valera, 2023). Dicho de otro modo, habrá de divinizar la naturaleza: *Deus sive natura*. ¿De dónde podríamos extraer indicaciones morales si no? A partir de la utilidad para el ser humano no, desde luego, y tampoco a partir de los sentimientos que este pueda tener, ni de los acuerdos sociales que pueda alcanzar. Cualquiera de estas vías nos haría recaer en el denostado antropocentrismo.

Algunos pensadores ambientalistas son más explícitos en su panteísmo, en otros hay que buscarlo como un supuesto implícito. Lo que sí excluye cualquier planteamiento no antropocéntrico en ética ambiental es el ateísmo y el teísmo. El primero porque, o bien anularía el fundamento del valor, o bien nos devolvería al antropocentrismo. No es tan fácil ver, sin embargo, por qué el teísmo también queda excluido. Trataré de argumentarlo.

El teísmo es compatible con el reconocimiento de valor intrínseco a los seres naturales, pero dicho valor está siempre, de un modo u otro, conectado con el peculiar valor de cada persona, creada –según el teísmo– a imagen y semejanza de Dios. Llamamos dignidad al valor de cada persona. A partir de la dignidad humana se puede estructurar el valor inherente de todos los seres, creados por Dios, queridos por Él y por Él reconocidos como “buenos”. No buenos por *necesarios* para el ser humano, lo cual les daría un valor solo instrumental, sino buenos porque conforman en su conjunto un universo, una naturaleza, en la cual es *posible* la existencia humana, es decir, la existencia de una imagen fidedigna de Dios, de un ser semejante a Dios y que puede, como Él, contemplarlos (Marcos, 2021; Jonas, 1995, pp. 95-96). O sea, en el teísmo siempre persisten resonancias humanistas. Antropocentristas, dirían algunos. Queda, por tanto, excluido de las teologías compatibles con el ecologismo radical.

Volvamos a las implicaciones teológicas de la ética ambiental. Si se formulase en clave antropocéntrica, la ética ambiental carecería de rígidas implicaciones teológicas. Podría buscar apoyo en la utilidad, en el sentimiento, en el consenso o bien en la dignidad del ser humano como criatura de Dios. Las fórmulas utilitaristas, emotivistas o contractualistas tienen sus propias virtudes y defectos, pueden resultar más o menos eficaces, más o menos razonables, pero carecen de implicaciones teológicas directas, son compatibles con el ateísmo y con el deísmo. Es más, si no se absolutizan, pueden fundar lo que cada una tiene de sensato en la idea teísta de Dios. El antropocentrismo también es compatible con el teísmo bajo la interpretación que venimos de exponer. Pero, una ética ambiental decididamente anti-antropocéntrica, se ata inmediatamente a una teología panteísta, se transforma ella misma en teología.

Creo que algo análogo podría decirse de las corrientes animalistas. En sus versiones más radicales, ya han pasado de decir que el hombre es un animal, en lo cual podrían coincidir

tranquilamente Aristóteles, Santo Tomás y Darwin, a decir que el ser humano *no es más que* (*nothing but*, se diría en inglés) un animal, afirmación de la que probablemente discreparían los tres. Obsérvese que el paso de la primera a la segunda afirmación es una falacia lógica. Se le atribuye a C. S. Lewis el haber denominado “*nothing-butterism*” a la curiosa afición por cometer este tipo de falacia. Ahora bien, la asimilación del ser humano al resto de los animales puede tener dos lecturas prácticas muy distintas. La primera de ellas realmente alarmante y, por lo tanto, descartable, mientras que la segunda, moralmente más aceptable, conduce seguramente a posiciones teológicas animistas.

Según la primera lectura, el ser humano no es más que un animal, y como tal puede ser tratado, pues su valor es relativo y gradual, no absoluto. No se puede hablar ya de la dignidad humana a la que se encomienda la *DUDH*. Habría, en consecuencia, seres humanos más valiosos que otros, del mismo modo que aceptamos que hay animales con más valor que otros (de hecho, nadie pide el mismo trato para un perro que para una esponja). Si de veras el ser humano fuese un animal más (*nothing but an animal*), entonces difícilmente podríamos alegar la dignidad de los más vulnerables y dependientes. Y sería incoherente con el anti-especismo de base el esgrimir aquí la barrera de la especie. Simplemente habría que aceptar que unos seres humanos valen más que otros. Es lo que hace, por ejemplo, Peter Singer en diversos lugares de su obra (Singer, 1998, pp. 155-160).

Si esta áspera posición moral resulta difícilmente aceptable para muchos, alarmante para los más, podríamos acogernos a la segunda lectura, más amable, por supuesto. Asimilados los humanos al resto de los animales, podríamos pensar que también en estos se da un cierto valor absoluto, una dignidad animal, es decir, que su vida resulta tan sagrada como la humana. No es fácil llevar a la práctica una convicción moral como esta, que obligaría a un trato igualitario para todos los animales. Por otro lado, la restricción de la dignidad al reino animal pronto ha de ser puesta en cuestión, pues existen buenos argumentos para sostener que también en el reino de las plantas se da la inteligencia y la sensibilidad (Mancuso y Viola, 2015; Calvo y Lawrence, 2023). Pero la función de estas líneas no es hacer una crítica de las ideas animalistas, sino revelar su teología profunda, en este caso, de carácter animista, pues tienden a la sacralización de toda vida animal.

5. Resumen conclusivo

El proyecto de naturalización de la filosofía, tan ampliamente difundido hoy día, tiene un carácter principalmente teológico, tanto en su vertiente cientificista, como en su vertiente ecologista. Hay una parte del ideario naturalista respecto de la cual el acuerdo es casi unánime. Dicho consenso desborda con mucho los límites de las escuelas naturalistas, y, por lo tanto, no puede ser tomada como su parte propia y distintiva. Prácticamente toda persona sensata acepta que existen seres naturales, que son valiosos y que merecen, en consecuencia, un cierto respeto, que la naturaleza tiene sus propios dinamismos, y que los hallazgos de las ciencias naturales han de ser tenidos muy en cuenta, tanto para hacer filosofía como para tomar decisiones prácticas. Hasta aquí, los naturalismos se alinean con el sentido común y sostienen ideas amplísimamente compartidas. Lo propio y distintivo de los naturalismos aparece cuando se comprometen, cada uno de ellos, con una determinada concepción de la divinidad, desde el ateísmo estricto y militante, hasta el animismo, pasando por las diferentes modalidades del agnosticismo y el panteísmo y, todos ellos, en conjunto, con el rechazo del teísmo. Si hubiera que resumirlo en una fórmula súper-simplificada, prescindiendo ya de matices y de variantes, diríamos que hoy *se llama naturalismo a la teología anti-teísta*.

Referencias bibliográficas

Juan ARANA (ed.), 2020, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX*, Tecnos, Madrid.

Juan ARANA (ed.), 2021, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XIX*, Tecnos, Madrid.

Juan ARANA (ed.), 2022, *La cosmovisión de los grandes científicos de la Ilustración*, Tecnos, Madrid.

Juan ARANA (ed.), 2023, *La cosmovisión de los grandes creadores de la ciencia moderna*, Tecnos, Madrid.

Paco CALVO y Natalie LAWRENCE, 2023, *Planta sapiens: Descubre la inteligencia secreta de las plantas (Los Tres Mundos)*, Seix Barral, Barcelona.

Hans JONAS, 1995, *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona.

Stefano MANCUSO y Alessandra VIOLA, 2015, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, Galaxia Gutenberg.

Alfredo MARCOS, 2021, Contra la ética ambiental, en Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.), *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana*, vol. II, Thémata, Sevilla, pp. 669-675.

Moisés PÉREZ, 2021, *La cosmovisión naturalista*, San Esteban Editorial, Salamanca.

Moisés PÉREZ, 2022, El naturalismo cientificista como pseudo-religión y anti-teología, *Scientia et Fides*, 10(1): 73-90.

Fernando PESSOA, 2010, *O guardador de rebanhos (1914)(poemas de Alberto Caeiro)*, Best Books Brazil.

Roy W. SELLARS, 1922, *Evolutionary Naturalism*, Open Court, Chicago.

Peter SINGER, 1998, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona.

Francisco SOLER, 2013, *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid.

Luca VALERA (ed.), 2023, *Pantheism and Ecology*, Springer, Dordrecht.