

El naturalismo cientificista como pseudo-religión y anti-teología natural

Scientist naturalism as pseudo religion and anti-natural theology

MOISÉS PÉREZ MARCOS

Facultad de Teología san Vicente Ferrer, Universidad Católica de Valencia

moises.perez@ucv.es

ORCID: 0000-0001-8594-6097

Resumen. Tras exponer las ideas básicas de la cosmovisión naturalista (apartados 1, 2 y 3) se intenta mostrar que el naturalismo es una interpretación de la ciencia que posee una ineludible dimensión “mitológica”, en el sentido que Midgley da a esta expresión (apartado 5), lo que no lo desacredita por principio, pero hace que no podamos aceptarlo acríticamente por el mero hecho de que apele a las ciencias naturales para justificar su validez. Se defiende, después, que el compromiso central de los naturalistas es la afirmación del ateísmo. De hecho, los naturalismos contemporáneos más radicales pueden ser interpretados como un intento de hacer imposible toda teología natural, es decir, buscan destruir los asideros en los que la razón se apoya clásicamente para afirmar la existencia de Dios. Se defiende que el naturalismo no tiene por qué gozar de superioridad epistemológica a priori con respecto al teísmo.

Abstract. After exposing the basic ideas of the naturalistic worldview (sections 1, 2 and 3), an attempt is made to show that naturalism is an interpretation of science that has an inescapable “mythological” dimension, in the sense that Midgley gives to this expression (section 5). This does not discredit it on principle but means that we cannot accept it uncritically by the mere fact that it appeals to the natural sciences to justify its validity. It is then argued that the central commitment of naturalists is the affirmation of atheism. In fact, the most radical contemporary naturalisms can

be interpreted as an attempt to make every natural theology impossible, i.e., they seek to destroy the grounds on which reason classically relies to affirm the existence of God. It is argued that naturalism does not necessarily enjoy a priori epistemological superiority over theism.

Palabras clave: naturalismo, fisicalismo, biologicismo, teísmo, ateísmo, religión.

Keywords: naturalism, physicalism, biologicism, theism, atheism, religion.

Introducción

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 tipo muy vago y general, capaz de abarcar una inmensa diversidad de opiniones. Es el reconocimiento de una dirección más que una creencia formulada claramente” (R. Sellars 1922, vii.). Hoy en día nuestra situación no es muy diferente y el naturalismo está ampliamente extendido. Incluso han surgido propuestas de una espiritualidad naturalizada, lo que en principio parece un oxímoron (Cañón 2015). Podría considerarse que el naturalismo es la ortodoxia filosófica imperante, tanto en la academia como en la calle. 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*, o dicho de otro modo, *espacio-temporal*, en el sentido en el que lo son los objetos de la ciencia natural. En esta definición qué cosa sea lo natural se hace depender de las ciencias: las ciencias naturales son lo prioritario y por referencia a ellas se define lo natural. Estamos, pues, ante el que quizá sea uno de los rasgos más característicos del naturalismo: su estrecha relación con las ciencias naturales. Por eso, con toda razón puede llamarsele naturalismo científico o, mejor aún, naturalismo *cientificista*. Veamos un poco más de cerca en qué consiste este compromiso con la ciencia al que apelan constantemente los naturalistas.

1. El principio *scientia mensura*

No es extraño diferenciar entre dos vertientes del naturalismo, una ontológica y otra epistemológica. Lo cierto es que habitualmente la ontología y la epistemología son como las dos caras de la misma moneda. Por eso, más que como dos tipos de naturalismo diferentes, epistemología y ontología naturalista pueden ser vistas como dos ramas o vertientes de un mismo pensamiento. El compromiso naturalista con las ciencias posee, entonces, dos aspectos, uno epistemológico y otro ontológico. En el aspecto epistemológico el naturalista se compromete con la afirmación de que los métodos de las ciencias naturales son los únicos capaces de alcanzar verdadero conocimiento. En el aspecto ontológico el naturalista se compromete con la existencia de las entidades que la ciencia natural supone o enseña, y con ninguna otra. En síntesis, *no hay más conocimiento que el de las ciencias naturales, ni hay más realidad que la que las ciencias naturales suponen o enseñan*. Para simplificar la exposición me fijaré sobre todo en el aspecto ontológico.

El gran defensor de esta postura en el siglo XX fue Willard Van Orman Quine, verdadero padre de los naturalistas contemporáneos. En uno de sus textos leemos: “El mundo es como la ciencia natural dice que es” (Quine 1992, 9). Wilfrid Sellars había escrito unos años antes: “en la dimensión de describir y explicar el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es” (Sellars 1963, 186). No es casual que esta expresión sea una paráfrasis de la famosa sentencia atribuida a Protágoras, según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”. Independientemente de la dilatada historia de la interpretación de la sentencia protagórica, lo que está claro es que en ella el hombre ocupa el centro, lugar que en el naturalismo pasa a ocupar la ciencia. Lo primero, incluso desde el punto de vista ontológico, no es el ser humano, sino la ciencia. Este principio ontológico y epistemológico según el cual no hay más que lo que la ciencia dice y no se puede conocer más que como la ciencia conoce puede ser denominado, parafraseando el *homo mensura* protagórico, principio de *scientia mensura*.

¿Cómo continuar explicando el compromiso epistemológico y ontológico de los naturalistas? Una estrategia fecunda es fijarse en la ciencia que predomina en cada pensador naturalista. En efecto, si nos fijamos en la literatura, hay dos ciencias que reciben máxima atención por parte de estos pensadores: una es la física y la otra la biología. Especialmente si nos fijamos en el aspecto ontológico, aparecen con claridad dos tendencias. Una, la que privilegia la ciencia física como fuente de todo posible conocimiento ontológico. Otra, la que reconociendo la autoridad ontológica de la física, completa la visión del mundo que emana de ella con los datos que vienen de la biología. Podemos denominar a cada una de estas vertientes *fiscalismo* y *biologicismo* respectivamente.

2. Fiscalismo: principio de completitud de la física y cierre causal del mundo

El fiscalismo afirma que todo es físico o necesita de lo físico. Para profundizar más tendríamos que detenernos y explicar qué es “todo”, qué significa “físico” y qué se entiende por “necesitar de”. Sin embargo, tal explicación rebasa los límites de nuestra exposición, y va más allá de lo que pretendemos (Pérez Marcos 2021, 305–366 y Stoljar 2010). Nos basta con tener una idea aproximada de lo que estamos hablando. El fiscalismo está comprometido con la imagen del mundo que se sigue de la ciencia física, y no cree que deba suponerse más ontología que la que esta supone. En sus versiones más radicales el fiscalismo es algo así como una interpretación literal de la física. No hay ningún otro camino más que este para conocer cómo es la realidad. Según James Ladyman y Don Ross, defensores de una *metafísica naturalista radical*, el dominio y los métodos de la metafísica vienen a coincidir con los de la física, y además no hay ninguna alternativa epistemológica u ontológica aceptable: “la ciencia no respeta restricciones de dominio y no admitirá rivales epistemológicos (tales como la teología natural o la metafísica puramente especulativa). Con respecto a cualquier cosa que sea un presunto hecho sobre el mundo, los procesos institucionales científicos son absoluta y exclusivamente dictatoriales” (Ladyman, Ross et. al. 2007, 28).

Una de las consecuencias más notables del fisicalismo es su asunción del conocido como *principio de completitud de la física*, según el cual todos los efectos físicos están completamente determinados –por ley– por acontecimientos físicos previos. Dicho de otro modo: todos los sucesos físicos están determinados por sucesos físicos previos de acuerdo con leyes físicas (Papineau 1993, 2001, 2002 y 2007). La economía no es completa en el sentido en el que lo es la física, porque los fenómenos económicos (como la caída de la bolsa) pueden estar causados por fenómenos no económicos (como una pandemia). La física es especial en este sentido, pues si consideramos cualquier resultado físico y retrocedemos atrás en el tiempo para ver cómo ha surgido, siempre bastarán factores físicos para dar una explicación completa del resultado.

El principio de completitud de la física no tiene por qué ser problemático siempre que se reconozca que tiene un campo limitado de acción. Si pensamos que es un principio válido para los fenómenos físicos tal y como los estudia la ciencia, no hay por qué asustarse de él. Lo que viene a decir el principio de completitud en este caso es que, si uno está examinando algo en el terreno de la física, no necesita abandonar dicho terreno para encontrar causas que le proporcionen una explicación completa del objeto de su estudio, pero no prejuzga necesariamente lo que ocurre en otros ámbitos, ni extiende la afirmación ontológica más allá de los fenómenos físicos. Pero si aplicamos el principio de manera universal, a toda la realidad, lo que tenemos es un principio metafísico, a veces denominado del *cierre causal del mundo*, que lo que viene a decir es que cualquier fenómeno real tiene causas físicas y solo físicas. La transformación del principio de completitud de la física en un principio metafísico exige, como es fácil de entender, una identificación entre el objeto de la ciencia física y toda la realidad. O sea, exige la afirmación de que no hay más realidad que la física. El cierre causal así concebido se convierte en una poderosa navaja metafísica capaz de cercenar regiones enteras de lo real.

En efecto, la afirmación de que todo es físico o necesita de lo físico, así como la aplicación universal del principio de completitud de la física, parecen contradecir algunas experiencias cotidianas a las que cualquier persona puede tener acceso: la percepción, los *qualia*, el significado, el li-

bre albedrío, la dimensión normativa de la reflexión y la conducta, la autoconciencia, etc. No es un problema menor, dado que estas experiencias de la vida mental, difíciles de explicar desde el fisicalismo, son en realidad parte de lo que suponemos cotidianamente en nuestras vidas. Para probar esto basta con imaginar cómo sería un mundo en el que no existiesen las experiencias mentales ordinarias, y qué repercusión tendría eso para nosotros como personas (Tallis 2011). Parece, entonces, que hay un cierto conflicto entre la imagen fisicalista del mundo y eso que podemos llamar, siguiendo a Stoljar, los “presupuestos de la vida cotidiana” (Stoljar 2010, 14).

3. Biologicismo: principio de razón biologicista suficiente

Sin duda la vertiente más popular y extendida del naturalismo es el *biologicismo*, que convierte una teoría científica, la de la evolución por selección natural de Darwin, en un principio metafísico. Ejemplos de este tipo de pensamiento pueden encontrarse en Dawkins y Monod, y de manera un poco menos radical en Ruse o Gould. A pesar del interés que presentan las obras de estos autores, nosotros vamos a estudiar como ejemplo la obra de Carlos Castrodeza (1954–2012), que se propone explícitamente elaborar una cosmovisión evolucionista y, lo que es más interesante aún, pretende hacerlo de una manera coherente y radical (Pérez Marcos 2021, 367–414). Como acertadamente ha escrito Andrés Moya, Castrodeza “del darwinismo ha hecho sistema filosófico”, y como defensor de la “tesis ultradarwiniana máxima” (Moya 2011, 11) es “el más darwinista de los pensadores darwinistas del ámbito hispánico” (Moya 2011, 152).

Para Castrodeza naturalismo y darwinismo son prácticamente sinónimos, por lo que una concepción naturalista será una concepción darwinizada de la realidad. Lo que para Darwin era una teoría que regía un proceso natural, la teoría de la evolución por selección natural, fue considerado por Dawkins como un principio obvio, que más que responder a un hecho empírico consiste en una verdad lógica incuestionable, en una descripción de cómo las cosas ocurren necesariamente (Dawkins 1976.). Castrodeza da un paso más y convierte la evolución en un principio metafísico,

culminando así un proceso que denomina *naturalización de la existencia*: “La teoría de Darwin sobre “el origen de las especies” es simplemente un eufemismo para una “teoría del todo”, no ya desde la física, como es lo acostumbrado, sino desde la biología [...]. En efecto, planteamos que el darwinismo es una *teoría ontológica genuina*, puesto que atañe al conjunto de la realidad, no sólo orgánica, sino también inorgánica” (Castrodeza 2013, 116. *Cursiva añadida*). Castrodeza reconoce explícitamente que en su pensamiento: “se quiere dejar bien patente que el principio de la selección natural es más metafísico que físico” (Castrodeza 2009, 19).

Se trata en definitiva de un *ultradarwinismo*, término que para Castrodeza no contiene connotación negativa (Castrodeza 2009, 81). Desde esta perspectiva lo único que existe es el gen, o más precisamente, el replicador. La pieza básica de la ontología, el átomo de todo el sistema, su fundamento, es el replicador y su extraña querencia por “sobrevivir” y reproducirse. Es el replicador el que organiza complicadas máquinas en torno a él, máquinas que le permiten estar resguardado y reproducirse. No es que el ser vivo no tenga una realidad ontológica relevante más allá del replicador, es que ni siquiera el medio la tiene. La realidad que rodea a un organismo no es más que su *fenotipo ampliado* (expresión tomada de Dawkins; Dawkins 1982), y dicha realidad o dicho fenotipo es todo su universo. Lo demás sencillamente no existe, o es irrelevante. Todo, entonces, es la manifestación fenotípica de un determinado genotipo. Este principio ontológico podemos denominarlo, siguiendo el paralelismo con el principio del cierre causal, el *cierre evolucionista del mundo*. El propio Castrodeza lo formula así: “siempre hay una razón naturalista para todo, que se matiza incontrovertiblemente desde una perspectiva darwiniana” (Castrodeza 2009, 357). Quizá podría denominarse también, dada su similitud con el famoso principio leibniziano, principio de *razón biologicista suficiente*.

Las consecuencias de esta concepción son notables cuando la aplicamos al ser humano: razón, conocimiento, verdad, libertad, conciencia, ética, estética y sociedad son aspectos de lo humano que son deconstruidos o reinterpretados desde una óptica evolucionista. Desde la perspectiva del gen estas realidades son solamente ilusiones que en último término están destinadas a fomentar la reproducción y la supervivencia (lo que en último

término se traduce en el éxito de los replicadores). Incluso el propio sujeto humano desaparece: para el biologicismo el sujeto propio es el replicador. El ser humano es un mecanismo biológico habilitado para satisfacer las exigencias de dicho replicador. El biologicismo conduce a la disolución del hombre o, de modo más preciso, al reconocimiento de que nunca ha existido tal cosa como el hombre: “no habrá antropólisis porque nunca hubo antropogénesis” (Castrodeza 2007, 81). Esto conduce a una visión anti-humanista y nihilista: no hay el ser humano, y lo mejor es reconocer que lo que más sentido tiene es que no hay sentido. Si Aristóteles había afirmado que la naturaleza no hace nada en vano, podemos invertir el *dictum* y convertirlo en el lema del biologicismo: *la naturaleza lo hace todo en vano*.

Para el biologicismo de Castrodeza el hombre no ha existido nunca. Pero Dios, como es fácil de intuir, no sale mejor parado. La retórica darwiniana, tal y como se presenta aquí, posee un claro paralelismo con la argumentación teológica. Es como si el naturalismo fuese un intento de formular una alternativa atea a la concepción de la naturaleza que encontramos en la teología natural. El propio Castrodeza equipara a Darwin (o la selección natural) con el mismo Dios: “‘Dios’ para Dennett, como para tantos anglosajones, sería el mismo Darwin (o, al menos, lo sería la Selección Natural y Darwin su profeta) que en un sentido muy real estaría para estos autores por encima de toda crítica” (Castrodeza 1999, 119, n. 212). En efecto, Dennett le pondría a Carlos Darwin el ‘San’ delante (Castrodeza 1999, 151, n. 272). Castrodeza no llega a menos, pues para él la gran labor de Darwin es que vino a sustituir la acción de Dios por la de la selección natural: “Las especulaciones de Darwin actualizadas constituyen la ortodoxia secular actual sobre el origen del hombre y su destino. Darwin sustituye al Dios de sus ancestros y coetáneos por un proceso de selección natural” (Castrodeza 2007, 39). Según Castrodeza, el propio Darwin sintió remordimientos por el crimen que había cometido: ni más ni menos que asesinar a Dios. Nadie, ni siquiera el propio Darwin, pero tampoco sus seguidores, fue capaz de asumir y digerir las consecuencias que esto tendría:

En un mundo no ya abandonado por Dios sino abiertamente ajeno al mismo, no hay diseño ni orden ni concierto. Lo que hay es una apariencia de equili-

brio a favor de nadie y en detrimento de todos. Porque, y sobre todo, los seres vivos sufren ya que, claro está, la selección natural es completamente indiferente a la condición moral. Es más, ya advierte Darwin, casi al principio de su libro más conocido, que no nos engañemos, que los encantos de la naturaleza como pueda ser el canto de los pájaros, no son más que espejismos que en realidad reflejan la necesidad y el sufrimiento por donde discurre la vida cotidiana (Castrodeza 2007, 39).

¿No es esto una imagen invertida a la de la teología natural, donde la presencia del orden y la belleza, por ejemplo, se convierten en símbolos de una realidad más allá de ellos que, en último término, remite a un Dios creador? Es como si el naturalismo pretendiese hacer una teología natural inversa, en la que se elimina todo rastro de orden, sentido y belleza, con la intención de borrar toda huella posible de un creador.

4. Ciencia, ideología, mito y drama

Conviene que nos detengamos a hacer una distinción fundamental entre la ciencia y sus interpretaciones. Una cosa es la teoría de la evolución por selección natural y otra diferente la teoría metafísica que los naturalistas extraen de ella. La teoría científica es un instrumento conceptual que rige para determinado tipo de fenómenos y en determinadas circunstancias, pero que no puede ser extrapolado más allá sin que abandonemos el terreno estricto de la ciencia y nos adentremos en el de la ideología (sin que esta palabra deba tener una connotación negativa). En el caso de la teoría de la evolución, una cosa es decir que los organismos vivos que conocemos sobre la tierra han experimentado a lo largo del tiempo un cambio cuyas causas y mecanismos son más o menos cognoscibles por los científicos, y otra muy diferente es hacer de la evolución una teoría metafísica del todo, que es capaz de explicar incluso los problemas tradicionales de la filosofía como el de si la vida tiene o no un sentido, o responder incluso a la cuestión de si existe o no Dios. En un caso estamos hablando de ciencia, pero en el otro ya no. No quiero decir que estas derivas ideológicas sean ilegítimas. Lo que es ilegítimo es hacer pasar dichas derivas por con-

clusiones de la propia ciencia, cuando en realidad son interpretaciones de la misma que no necesariamente se siguen de ella.

La característica fundamental del naturalismo como interpretación es que confunde la imagen científica de las cosas con las cosas mismas, y que piensa, además, que no hay otra imagen posible. Esta confusión ha sido denominada por Francisco José Soler como *extrapolación omnicomprendensiva*, actividad intelectual que surge cuando se da por supuesta la correspondencia exacta entre la realidad y el objeto de las ciencias naturales (Soler 2014). Hemos visto cómo ocurre esto en el fisicalismo, que asume que la realidad en su conjunto es lo que la ciencia física tiene como su objeto propio, y nada más (de ahí que entiendan que el principio del cierre causal tiene una aplicación universal). Los biologicistas, por su parte, creen que la realidad es lo que la ciencia biológica tiene como su objeto propio, y nada más (de ahí que hagan una aplicación también universal del principio del cierre evolucionista).

Las interpretaciones naturalistas de la ciencia no están exentas de cierto carácter mítico o mitológico (sin que estas expresiones tengan carácter peyorativo). Y de hecho, ni siquiera la propia ciencia a secas lo está. Las reflexiones de Mary Midgley son a este respecto iluminadoras. El ser humano es productor y usuario de símbolos, que poseen una gran relevancia en la vida social. La actividad científica no está fuera de esa red de simbolismo que teje el conjunto de la vida humana. Todos los hechos están cargados de sentido, porque se relacionan de manera más o menos directa con nuestra vida y el significado que entendemos que esta tiene. Los mitos, esa red de símbolos en la que se inserta nuestra vida, generan dramas, que estructuran nuestra vida personal y social, incluida la propia ciencia. A su vez la ciencia influye en esos mitos y en los dramas que de ellos surgen.

La teoría de la evolución, se quiera o no, no es solamente una obra de la ciencia teórica más rigurosa y nada más. Posee también un elemento simbólico innegable: en ella se narra una poderosa historia, un mito sobre nuestro origen¹. Todas las narraciones sobre el origen del ser humano

¹ Para Midgley la palabra “mito” no tiene, en principio, una connotación negativa. Un mito no es una mentira ni una simple historia; los mitos son redes de poderosos sím-

han estado cargadas de elementos simbólicos, que intentan dar cuenta de dónde venimos, pero también de por qué somos como somos, de qué nos cabe esperar, de cuál es el sentido de nuestras vidas, etc. La narración biológica sobre el origen del ser humano no escapa a estos elementos simbólicos y ha moldeado de un modo muy poderoso el drama bajo el que leemos nuestra existencia, pero también ha afectado a la propia ciencia. Los propios científicos, sobre todo aquellos dedicados a la divulgación de los avances de la ciencia, a menudo caen en evidentes consideraciones simbólicas, que llevan la ciencia más allá de la descripción de unos hechos y la convierten en una instancia (privilegiada) de la eterna búsqueda humana del sentido de la vida:

La evolución, entonces, es el mito de la creación de nuestro tiempo. Contándonos nuestros orígenes moldea nuestras visiones sobre lo que somos. Influye, no solamente en nuestro pensamiento, sino también en nuestros sentimientos y acciones, de un modo que va más allá de su función oficial como teoría biológica. Llamarla un mito no significa por supuesto que sea una historia falsa. Significa que tiene un gran poder simbólico, que es independiente de su verdad. En qué medida la palabra “religión” es adecuada para ella dependerá por supuesto del sentido que finalmente le demos a esta elástica palabra (Midgley 1985, 30).

El problema no es que las teorías científicas sean capaces de suscitar esa reacción en el plano simbólico o mítico, pues esto es hasta cierto punto inevitable: los mitos influyen en nuestro modo de hacer ciencia y a su vez la ciencia influye en nuestros mitos. El problema es que cuando no somos conscientes de su repercusión simbólica, cuando no la sometemos a escrutinio racional, quedamos totalmente sometidos a su influencia y nos exponemos a que como consecuencia nuestras teorías queden

bolos que sugieren unas determinadas maneras de interpretar el mundo. En su excelente obra *The Myths We Live By*, trabaja de modo más concreto este concepto y explora algunos de los mitos de nuestra sociedad contemporánea en los que vivimos, como el del Contrato Social. Midgley analiza, además, cómo algunos de nuestros más arraigados mitos han sido transformados por la influencia de las tecnologías, especialmente el microscopio o el ordenador (Midgley 2003).

tergiversadas como, según Midgley, ha ocurrido con la teoría de la evolución, más que con ninguna otra.

La tarea que se nos impone, entonces, es la de un escrutinio responsable y racional de las influencias que tienen nuestros mitos en nuestra ciencia y, viceversa, la repercusión que tiene nuestra ciencia en nuestras visiones del mundo. Así, cuando Dawkins y Castrodeza defienden que la teoría de la evolución pone en entredicho al cristianismo, lo que estamos enfrentando no es ciencia y cristianismo, sino una imagen simbólica del mundo con otra imagen simbólica del mundo. No se trata de una lucha entre la razón y el mito, sino una disputa entre dos mitos diferentes, en la que cada uno tendrá sus razones. Y de lo que se trata en el debate es de someter a escrutinio esas razones, sin que una de las dos posturas del debate goce de una superioridad epistemológica concedida a priori y de modo arbitrario.

5. El naturalismo como afirmación teológica

La reflexión de Midgley nos ha ayudado a comprender que el naturalismo no es una mera conclusión de la ciencia, sino una determinada interpretación de la misma que posee un carácter simbólico o mítico innegable. Esto ayuda a comprender mejor la verdadera naturaleza de esta doctrina, pero también su verdadero propósito. ¿Cuál es ese propósito? Una posibilidad es suponer que el naturalismo persigue, sobre todo, negar la existencia de Dios y ofrecer un drama, un mito, alternativo al del teísmo. Desde esta perspectiva el naturalismo sería fundamentalmente una afirmación teológica, o más bien anti-teológica. Incluso, como ha dicho Alfredo Marcos, podemos clasificar los diferentes naturalismos dependiendo de cuán liberales sean en teología (Marcos 2021, 16–17).

En primer lugar, el naturalismo deja por principio fuera la cuestión de Dios. Este es el compromiso más elemental de la inmensa mayoría de los autores naturalistas. Todos los esfuerzos naturalistas están orientados a elaborar una comprensión de eso: un mundo en el que solo hay naturaleza y en el que no hay Dios. El naturalismo intenta dinamitar todos los puntos de apoyo en los que tradicionalmente la razón se basa para reflexi-

onar sobre Dios. La existencia del conocimiento, de la verdad, de la conciencia, de la libertad, del orden en el mundo natural, del aparente propósito tras algunos fenómenos; la existencia incluso del propio conocimiento y del mismo ser humano... Todos estos son claros lugares teológicos, en el sentido de que cuando la razón intenta profundizar en ellos llega a plantearse, de modo no inevitable, pero sí muy pertinente, la cuestión de Dios. El naturalismo busca una explicación en la que todos estos fenómenos son reducidos a mera apariencia, o en la que se explican mediante un protocolo mecánico o materialista. Busca, además, ofrecer una narración alternativa en la que la relación entre esos fenómenos comprendidos de modo naturalista tenga un sentido (quizá habría que decir una falta de sentido). El naturalismo es, entonces, una afirmación teológica: la negación de la existencia de Dios. Pero es además un esfuerzo intelectual impresionante, destinado a edificar una anti-teología natural.

En apoyo de lo que digo se puede citar a Roger Scruton. Hablando del modo en el que suelen argumentar los naturalistas, dice:

Hay un hábito extendido de declarar que las realidades emergentes no son “nada sino” [nothing but] las cosas en las que las percibimos. La persona humana no es “nada sino” el animal humano; la ley no es “nada sino” las relaciones sociales de poder; el amor sexual no es “nada sino” la urgencia de procrear; el altruismo no es “nada sino” la estrategia dominante descrita por Maynard Smith; la Mona Lisa no es “nada sino” unos pigmentos esparcidos por un lienzo; la Novena Sinfonía no es “nada sino” una secuencia de sonidos de un determinado tono y timbre variando. Y así sucesivamente (Scruton 2014, 39–40).

Hasta tal punto está el autor en contra de este tipo de razonamiento que, según sus propias palabras, “librarse de este hábito es la verdadera meta de la filosofía”. Además, es interesante cómo identifica Scruton las consecuencias que tiene ese modo de razonar del naturalismo para la cuestión teológica. Dice sobre este hábito mental del “nadamasqueísmo”:

Y si nos libramos de él cuando tratamos con las cosas pequeñas –sinfonías, cuadros, personas– podemos deshacernos también de él cuando tratamos las

grandes: de manera notable, cuando tratamos con el mundo como un todo. Y entonces podemos concluir que es tan absurdo decir que el universo no es nada sino el orden de la naturaleza, tal y como la física lo describe, que decir que la *Mona Lisa* no es nada sino unos pigmentos embadurnados. Extraer esta conclusión es el primer paso en la búsqueda de Dios (Scruton 2014, 40).

Si tiene razón Scruton, y haciendo una lectura inversa, vemos que en efecto este *nothing-buttery* o “nadamasqueísmo” puede ser leído también como una de las herramientas más útiles para lo que hemos llamado anti-teología natural, pues de lo que se trata es de hacer desaparecer la posibilidad de que el mundo, considerado en su conjunto, pueda ser algo más que el orden de la naturaleza (tal y como lo describen las ciencias). El naturalismo quiere hacer imposible ese paso, porque en el fondo está de acuerdo con lo que dice aquí Scruton: es el primer paso en la búsqueda de Dios. Este pensamiento es explicitado también por algunos naturalistas, como Richard Lewontin (curiosamente no es uno de los naturalistas más radicales):

Nuestra disposición a aceptar las afirmaciones científicas contrarias al sentido común es la clave para comprender la verdadera lucha entre la ciencia y lo sobrenatural. Nos ponemos del lado de la ciencia *a pesar* del absurdo patente de algunos de sus constructos, *a pesar* de su fallo en el cumplimiento de muchas de sus extravagantes promesas de salud y vida, *a pesar* de la tolerancia de la comunidad científica hacia muchos relatos claramente no corroborados, porque tenemos un compromiso *a priori*, un compromiso con el materialismo. No es que los métodos y las instituciones de la ciencia de alguna manera nos obliguen a aceptar una explicación material del mundo fenoménico, sino que, por el contrario, lo que pasa es que somos forzados por nuestra adherencia *a priori* con las causas materiales a crear un aparato de investigación y un conjunto de conceptos que produzcan explicaciones materiales, no importa cuán anti intuitivas, cuán desconcertantes sean para los no iniciados. Además, este materialismo es absoluto, porque no podemos permitir un Pie Divino asomando por debajo de la puerta (Lewontin 1997, 31).

En el naturalismo de índole más biológica hay una clara sustitución del papel que Dios desempeña en la teología natural por el papel que la se-

lección natural desempeña en la anti-teología natural. Ambas son doctrinas metafísicas que van más allá de lo observado en la naturaleza, y que interpretan la ciencia, por decirlo así, más allá de un posible sentido literal de la misma. Por resumir mucho, la teología ve el orden de las cosas y “sube” hasta su Creador. La anti-teología natural ve el orden en la naturaleza y “baja” hasta el azar y la selección natural. El teólogo ve en ello pie para afirmar el sentido y la trascendencia. El naturalista para hacer lo propio con el nihilismo y la inmanencia. Otro tanto ocurre en el naturalismo de índole más física: algunas teorías cosmológicas contemporáneas, como algunas variantes del multiverso, pueden ser vistas como teorías *ad hoc* elaboradas para intentar evitar las conclusiones teístas a las que podrían apuntar el *ajuste fino* y el *principio antrópico*. Como dice Lewontin, el naturalista apuesta por la ciencia, el materialismo y el absurdo que a veces se sigue de ellos en contra del sentido común, “porque no podemos permitirnos un Pie Divino asomando por debajo de la puerta” (Lewontin 1997, 31).

El naturalismo, entonces, se presenta como una *Gran Narración etiológica*, que pretende ofrecer una explicación del origen y desarrollo de toda la realidad, incluyendo en dicha realidad la vida humana y su sentido. Es interesante, pues, que en cierto modo el naturalismo viene a asumir en algunos aspectos el mismo papel que desempeñan las religiones. Su insistencia en la *tesis del conflicto*, según la cual ciencia y religión son incompatibles, se puede interpretar desde esta perspectiva. Es como si en el papel de configurar míticamente la humanidad (aquí no en sentido peyorativo) sólo pudiese haber una fuente de sentido (o mejor dicho, de sinsentido). Al naturalismo le molesta cualquier otra cosmogonía que no sea la suya: es un imperialismo, una doctrina excluyente y omniabarcante. Como escribió Chesterton hace ya unos cuantos años (los mismos que tiene la frase de Sellars con la que hemos comenzado este artículo): “El materialismo es realmente nuestra Iglesia establecida” (Chesterton 1922, 77); y como ha escrito Searle más recientemente, “En ciertos aspectos el materialismo es la religión de nuestro tiempo” (Searle 2004, 69). Si es verdad que el naturalismo posee un carácter analógico al religioso, y si es verdad que su insistencia en mantener su fe es una insistencia *contra toda*

razón, quizá estemos ante un carácter religioso más bien fundamentalista o fanático. Aunque es justo reconocer que no todos los naturalistas exhiben este talante.

Conclusión

He intentado mostrar que, lejos de tratarse de una conclusión de las ciencias naturales, las tesis naturalistas son una cierta interpretación ideológica de la ciencia, no exenta de cierta dimensión mítica o simbólica. Podría pensarse que los naturalistas han quedado embrujados por el poder mítico de los descubrimientos científicos y han sucumbido a sus encantos. Quizá el naturalismo responde, más bien, a una estrategia teóricamente diseñada para terminar negando toda posibilidad de afirmar racionalmente la existencia de Dios. En el naturalista, entonces, no parece que lo primero sea la ciencia y lo segundo el ateísmo, sino que primero es el ateísmo y este se intenta hacer creíble apoyándose en una determinada interpretación (materialista) de la ciencia. Partir de que el naturalismo es principalmente una negación de la existencia de Dios y la elaboración de una anti-teología natural ayuda a comprender mejor su sentido, y por qué asume posiciones tan contrarias al sentido común, aunque estas ni siquiera vengan dictadas por la propia ciencia. De hecho, la cosmovisión naturalista se presenta a menudo como clara alternativa al teísmo clásico, al que pretende suplantar en todos los órdenes.

Examinar el naturalismo como una cosmovisión que va más allá de las afirmaciones de la propia ciencia ayuda a situar el debate contemporáneo entre naturalistas y teístas (Moros 2016). No se trata de un debate entre la ciencia y el teísmo, entre la razón y la religión, sino entre dos cosmovisiones diferentes, cada una con sus propias razones. Y por cierto, en ambos lados de la disputa se invoca el auxilio de la ciencia. Tanto naturalistas como teístas creen encontrar en la ciencia un apoyo racional que justifica sus posturas, por lo que difícilmente se puede decir que una postura sea más científica que la otra (lo que sí es cierto es que una es científicista y la otra no). No puedo entrar ahora en la interesantísima cuestión de cómo se comparan racionalmente dos cosmovisiones, o incluso de si tal

cosa es posible. Pero sí quiero resaltar que en la disputa entre naturalistas y teístas los primeros no tienen por qué gozar de una superioridad epistémica concedida a priori y de modo gratuito. Tal cosa sería tanto como amañar la balanza para que, antes de sopesar las razones de cada bando, esta se decantase hacia el naturalismo. Es obvio que tal sesgo, que no es sino una concesión previa al naturalismo, no es honesto desde el punto de vista intelectual, pero desgraciadamente tampoco es infrecuente.

Referencias

- Cañón, Camino. 2015. “El territorio de la espiritualidad naturalizada”. *Scientia et Fides* 3 (1): 13–35.
- Castrodeza, Carlos. 1999. *Razón biológica: La base evolucionista del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Castrodeza, Carlos. 2007. *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*. Madrid: Trotta.
- Castrodeza, Carlos. 2009. *La darwinización del mundo*. Barcelona: Herder.
- Castrodeza, Carlos. 2013. *El flujo de la historia y el sentido de la vida: La retórica irresistible de la selección natural*. Barcelona: Herder.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1922. *Eugenics and Other Evils*. Seattle: Inkling Books.
- Dawkins, Richard. 1976. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- Dawkins, Richard. 1982. *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press.
- Ladyman, James y Ross, Don. 2007. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewontin, Richard C. 1997. “Billions and Billions of Demons”, *The New York Review of Books*, Vol. 44, No. 1 (9 de enero 1997). Disponible en: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/jan/09/billions-and-billions-of-demons/>> (19/07/2021).
- Marcos, Alfredo. 2021. “Prólogo”. En *La cosmovisión naturalista: Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*, edited by Moisés Pérez Marcos, 13–17. Salamanca: San Esteban.
- Midgley, Mary. 1985: *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, London–New York, Routledge. Reimpreso con nueva introducción en 2002.
- Midgley, Mary. 2003. *The Myths We Live By*. London–New York: Routledge.
- Moros, Enrique. 2016. “¿Es coherente una cosmovisión naturalista? La argumentación de Plantinga contra el naturalismo desde la perspectiva de Artigas”, *Scientia et Fides* 4 (2): 343–355.

- Moya, Andrés. 2011. *Naturaleza y futuro del hombre*. Madrid: Síntesis.
- Papineau, David. 1993. *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Papineau, David. 2001. "The Rise of Physicalism". En *Physicalism and Its Discontents*, edited by Carl Gillett y Barry Loewer, 3–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papineau, David. 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, David. 2007. "Naturalism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), edited by Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.
- Pérez Marcos, Moisés. 2021. *La cosmovisión naturalista: Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*. Salamanca: San Esteban.
- Quine, Willard Van Orman. 1992. "Structure and Nature". *The Journal of Philosophy*, Vol. 89, No. 1: 5–9.
- Searle, John. 2004. *La mente: una breve introducción*. Bogotá: Norma, 2006.
- Sellars, Roy Wood. 1922. *Evolutionary Naturalism*. Chicago: Open Court. En la red: <<https://archive.org/stream/evolutionarynat00selluoft#page/n11/mode/2up>> (19/07/2021).
- Sellars, Wilfrid. 1963. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Soler, Francisco José. 2014. "El naturalismo y la tentación de las extrapolaciones omnicomprendivas", *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, 4: 225–238.
- Scruton, Roger. 2014. *The Soul of the World*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoljar, Daniel. 2010. *Physicalism*. London–New York: Routledge.
- Tallis, Raymond. 2011. *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumen Publishing.