
DE NUEVO, LA MENTE
COMO EXCEPCIÓN
ALGUNOS COMENTARIOS
CRÍTICOS ACERCA
DEL ANTINATURALISMO
DE THOMAS NAGEL

ANTONIO DIÉGUEZ

Thomas Nagel (2012), *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 130 pp. ISBN 978-0-19-991975-8.

El rechazo de cualquier explicación evolucionista (y estrictamente naturalizada) del origen de la mente humana amenaza con convertirse en moda entre un cierto sector de la filosofía norteamericana. El último libro de Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*, se adhiere a esta corriente que ya cuenta con algunos precedentes más que notables (y polémicos), como el libro de Jerry Fodor y Massimo Piatelli-Palmarini *What Darwin Got Wrong* (2010) y diversos trabajos publicados durante años por Alvin Plantinga, que han culminado en su reciente libro, *Where the Conflict Really Lies*. De los argumentos esgrimidos por Fodor y Piatelli-Palmarini y por Plantinga ya me he ocupado en otros lugares (Diéguez 2010 y 2011) y no tengo nada nuevo que añadir. Mi pretensión aquí se limita, pues, a analizar los argumentos expuestos por Nagel en su nuevo libro.

Hay que decir, en primer lugar, que, a diferencia de Plantinga, y en consonancia con Fodor y Piatelli-Palmarini, Nagel no realiza sus críticas al naturalismo evolucionista para poder sustentar desde ahí posiciones sobrenaturalistas. Nagel, por ejemplo, no duda de que nuestras capacidades cognitivas sean el resultado de una evolución biológica, pero cree que el naturalismo no puede proporcionar una explicación satisfactoria de ese hecho. Digamos que Nagel busca una tercera vía entre el naturalismo y el sobrenaturalismo. Una vía que sólo esboza, sin concretarla en ningún momento, más allá de enunciar que se debe admitir la teleología en la explicación del origen y evolución de la vida. Sostiene que, en dicha

explicación, además de las leyes de la física y de la química, hemos de incluir “una predisposición cósmica para la formación de la vida, de la conciencia y de los valores” (p. 123). La explicación teísta del origen de nuestra mente le parece que no explica nada (es incompatible con la creencia en un *orden natural*), si bien la considera más plausible que la explicación evolucionista naturalista, puesto que ésta —según su opinión— se anula a sí misma. El argumento que Nagel emplea para apoyar esta última afirmación es básicamente el mismo que viene desarrollando Plantinga desde hace años sus trabajos, a quien Nagel le reconoce el crédito.

Estoy de acuerdo con Plantinga —escribe— en que, a diferencia de la divina benevolencia, la aplicación de la teoría evolucionista a la comprensión de nuestras capacidades cognitivas debe minar, aunque no destruir completamente, nuestra confianza en ellas. Los mecanismos de formación de creencias que poseen una ventaja selectiva en la lucha cotidiana por la existencia no garantizan nuestra confianza en la construcción de explicaciones teóricas acerca del mundo como totalidad. Creo que la hipótesis evolucionista implicaría que aunque nuestras capacidades cognitivas *podrían* ser fiables, no tenemos el mismo tipo de razón para confiar en ellas que cuando las usamos directamente, como hacemos en la ciencia (p. 28).

El objetivo de Nagel en el libro no es sólo cuestionar la explicación evolucionista de la mente, sino que busca también, de forma más ambiciosa, introducir dudas suficientes en lo que él denomina “la explicación reduccionista neodarwinista sobre el origen y la evolución de la vida” (p. 6). Con ello Nagel parece sumarse aquí a un error común entre los creacionistas (de los que, sin embargo, él expresamente quiere distanciarse), que es el de confundir las distintas hipótesis actuales sobre el origen de la vida (que hemos de admitir que son diversas, inseguras y, por el momento, bastante especulativas) con el “neodarwinismo” o, por mejor decir, con la teoría sintética de la evolución, que pese a los problemas de los que pueda adolecer como teoría (no más graves que los de otras teorías científicas) está bien asentada en la comunidad científica, cuenta con numerosas evidencias en su favor y nada especial tiene que decir sobre el *origen* de la vida. El traslado de las incertidumbres acerca de esta última cuestión como imputación contra la teoría de la evolución por selección natural es una extrapolación que ha sido repetidas veces denunciada como falaz. ¿Por qué no cree Nagel, por otra parte, que la ciencia pueda disponer alguna vez de explicaciones “reduccionistas” mucho más sólidas que las que tiene en la actualidad sobre el origen de la vida? La razón que nos ofrece no parece ser otra cosa que un prejuicio filosófico susceptible de larga discusión: “El mundo es un lugar sorprendente y la idea de que estamos en posesión de los instrumentos necesarios para comprenderlo, ¿no es más creíble hoy de lo que era en los días de Aristóteles?” (p. 7). ¿De verdad

piensa Nagel, me pregunto sinceramente, que la ciencia moderna no nos ha proporcionado razones para pensar que, al menos en aspectos fundamentales, disponemos de dichos instrumentos? ¿No hemos progresado, metodológicamente, ni un ápice desde los tiempos de Aristóteles? Puede que necesitemos algo más que ciencia para comprender el comportamiento sorprendente del mundo, pero difícilmente puede aceptarse que la ciencia no nos ha hecho avanzar un buen trecho desde Aristóteles en esa comprensión.

En su discurso, Nagel —quien con una sinceridad que le honra ha reconocido que sus conocimientos sobre la teoría de la evolución proceden de libros de divulgación— tropieza con algunas piedras que se diría que ya estaban despejadas del camino. Así, igual que hizo Popper, intenta en ocasiones, mediante argumentos puramente filosóficos, enmendarle la plana a la teoría de la evolución por selección natural en su propio terreno explicativo. Afirma, por ejemplo, que la selección natural no puede dar cuenta por sí sola de la evolución de los seres vivos en toda su complejidad a no ser que recurra a un suministro *ad hoc* de mutaciones adecuadas (viables), y duda de que el tiempo transcurrido desde el origen de la vida en nuestro planeta haya sido suficiente para que ese suministro se haya producido por mero azar. Por ello, concluye que ha de haberse producido “la operación de algunos otros factores que determinen y restrinjan las formas de la variación genética” (p. 9). Queda en el aire si está pensando en factores perfectamente razonables y que son bien conocidos e intensamente estudiados por la biología actual —como las constricciones del desarrollo (evo-devo), o de otro tipo (la nota 9 en la página 48 sugiere que puede que esté pensando en esto), o como los mecanismos que potencian, en ciertas condiciones muy especiales, la tasa de mutación de las bacterias de modo que se ve favorecida la evolucionabilidad de dichos organismos— o si, por el contrario, está sugiriendo, remedando a Popper, que deben darse fenómenos de ortogénesis o de evolución dirigida teleológicamente.

No es de extrañar, después de esto, que Nagel considere que los “argumentos empíricos” proporcionados por el adalid del diseño inteligente, Michael Behe, sean “de gran interés” y deban “ser tomados seriamente”. Aquí habría sido conveniente, para que el lector se forme un juicio equilibrado sobre dichos “argumentos empíricos”, que, al menos en nota a pie de página, Nagel hubiera citado alguno que otro artículo de los publicados en los últimos años por diversos biólogos mostrando que las tesis de Behe hacen agua precisamente desde un punto de vista empírico, ya que sus ejemplos de “complejidad irreductible”, como el flagelo bacteriano o la cascada química de coagulación de la sangre, han sido suficientemente explicados como casos de evolución gradual a partir de estructuras funcionales más simples. O que, dicho sea de paso, hubiera proporcionado

alguna razón por la que no habrían de tomarse en cuenta los trabajos fundacionales de la genética de poblaciones que, allá por los años treinta del siglo XX, se encargaron de mostrar por qué están completamente infundados estos temores que ahora Nagel resucita acerca de la escasez de tiempo para que mutaciones al azar combinadas con la selección natural puedan hacer su trabajo evolutivo. Finalmente, habría otorgado mayor peso a sus argumentos el que Nagel mencionara, aunque fuera para establecer una discusión crítica con ellos, algunos de los numerosos trabajos que forman parte de la ya extensa bibliografía científica (primatología, etología cognitiva, paleoantropología, etc.) sobre la evolución de la mente.

El capítulo 3, titulado “conciencia” es probablemente el capítulo central desde el punto de vista argumentativo y está dedicado a mostrar, con argumentos detallados y convincentes, que la conciencia subjetiva no es explicable en términos de leyes físicas y, por lo tanto, que lo que Nagel llama el “reduccionismo psicofísico” es insostenible. El defensor del naturalismo evolucionista podrá o no estar de acuerdo con esta conclusión (yo personalmente lo estoy), pero lo que no está nada claro es por qué Nagel piensa que ese tipo de reduccionismo fuerte (los fenómenos mentales han de ser explicados por leyes físicas) es “un componente esencial de un programa naturalista más amplio, el cual no puede sobrevivir sin él” (p. 42-43). La mayor parte de los filósofos de la biología, incluyendo a los “materialistas”, hace tiempo que se adhirieron a lo que se ha llegado incluso a denominar “consenso antirreduccionista”, que consiste en rechazar el reduccionismo teórico —aunque este reduccionismo esté retornando con cierto brío— sin que eso les lleve a rechazar el naturalismo acerca del origen de la mente. Puede aceptarse razonablemente que la biología no es reductible a la física y, al mismo tiempo, asumir que la biología puede o podrá explicar alguna vez el origen de la mente humana.

Nagel, en este asunto, parece asumir un maximalismo similar al de Plantinga. Según este autor, la explicación evolucionista de la mente no puede ser correcta porque nadie ha podido solucionar el problema de la causación mental y, mientras no se solucione este problema, falta una explicación satisfactoria de la conexión entre contenidos mentales y conducta (y esta última es la que importa desde el punto de vista de la selección natural), y no puede decirse que haya base alguna para sostener que nuestra mente sea el resultado de la acción de la selección natural. Nagel, por su parte, sostiene que, para que una explicación naturalizada y evolucionista de la mente sea aceptable, debe dar cuenta en términos puramente físicos del origen de la conciencia (o, por ser más precisos, debe explicar en términos puramente físicos el problema de los *qualia*). Esto es una exigencia que convierte al naturalista en un hombre de paja y, como en el caso de Plantinga, equivale a decir que, hasta que no tengamos una

filosofía de la mente medianamente satisfactoria, los científicos que intentan indagar sobre el origen evolutivo de la mente harían bien en mantener en suspenso sus investigaciones, no vaya a ser que sean inviables y no lo sepan aún. Una ayuda inestimable desde la filosofía hacia la ciencia, sin duda, pero con pocas posibilidades de ser atendida.

Un problema adicional es que Nagel cree que la explicación evolucionista de la mente debe dar cuenta de todas nuestras capacidades cognitivas como adaptaciones al medio, cosa que él duda que se pueda hacer con algunas de dichas capacidades, como nuestra capacidad para desarrollar las matemáticas y las ciencias. De nuevo, esto no es así. Puede sostenerse que ciertas capacidades cognitivas han jugado un papel central en la supervivencia y éxito reproductivo de los organismos (como la capacidad para reconocer predadores o para reconocer a la pareja), mientras que otras capacidades cognitivas, como la de desarrollar matemáticas complejas, la de componer música polifónica o la de jugar al ajedrez, son *exaptaciones*, esto es, subproductos no directamente seleccionados de capacidades que sí han sido productos de la selección natural. A nuestro autor esta posibilidad, que, según nos dice, le sugirió Elliot Sober, no le parece una explicación convincente (p. 50). En su opinión, para tener una explicación satisfactoria del origen de nuestras capacidades cognitivas, y en particular del origen de la conciencia, dicha explicación tendría que mostrar por qué es probable que surgiera un ser con dichas capacidades. No hace falta decir, sin embargo, que muchos considerarían esto como concepto excesivamente rígido de explicación. Si nos atuviéramos a él, la ciencia no podría explicar jamás la ocurrencia de eventos improbables, como, pongamos por caso, el impacto sobre nuestro planeta de un gran meteorito capaz de llevar a la extinción a numerosas especies de organismos de tamaño grande. El debate sobre los modelos de explicación científica a lo largo del siglo XX no fue concluyente en muchas cosas, pero una que sí mostró de forma suficiente es que también los sucesos con una baja probabilidad pueden ser científicamente explicados.

El obstáculo central que, según Nagel, existe para que pueda lograrse una explicación evolucionista satisfactoria de nuestra mente está en aquellas capacidades cognitivas superiores que no compartimos con los animales, aunque podamos detectar sus comienzos en otras especies (p. 71) —menciona expresamente la capacidad para razonar (especialmente en el ámbito científico) y la capacidad para la evaluación ética— en suma, “la capacidad para descubrir mediante la razón la verdad acerca de una realidad que se extiende mucho más allá de las apariencias iniciales” (p. 74). Nagel admite que otras capacidades cognitivas más básicas, como las capacidades perceptivas, emocionales y apetitivas, que compartimos con otros animales, puedan tener una explicación evolucionista adecuada (pp. 72-73). En cambio, con el razonamiento, se da un salto o una discontinui-

dad fundamental que nos impide esa explicación. ¿En qué consiste esa discontinuidad? Para decirlo de forma rápida, consiste en que mientras que las capacidades cognitivas básicas mantienen a los organismos en un mundo de apariencias, las superiores nos permiten ir más allá de las apariencias y acceder a una realidad más objetiva. Esa capacidad de la razón para aplicarse sobre el propio pensamiento y detectar cuándo debe ser corregido es lo que marca la diferencia. ¿Cómo explicar de forma naturalista esta confianza que depositamos en el poder de la razón? Podemos quizás esbozar una explicación adaptativa de la fiabilidad general de nuestras percepciones, puesto que sin capacidades perceptivas fiables no habríamos podido sobrevivir, y es razonable pensar que la selección natural velara de algún modo por el mantenimiento de dicha fiabilidad. Aun así, cuando juzgamos que un razonamiento es incorrecto o que una percepción determinada es una ilusión, la confianza en la corrección de este juicio no puede a su vez fundamentarse biológicamente, porque entonces sería circular (la propia teoría de la evolución, en tanto que teoría científica, presupone ya la confianza en la validez de nuestros juicios científicos) y además degradaría la confianza superior que tenemos en las leyes de la lógica.

Una característica distintiva de la razón —escribe— es que nos conecta directamente con la verdad. La percepción nos conecta con la verdad sólo indirectamente [...]. [S]upongamos que observo una contradicción entre mis creencias y “veo” que debo abandonar al menos una de ellas. [...] En ese caso veo que las creencias contradictorias no pueden ser todas verdaderas, y lo veo simplemente porque es así. Lo capto directamente. No es adecuado decir que, enfrentado con una contradicción, siento la necesidad urgente de alterar mis creencias para escapar de ella, lo que se explica por el hecho de que evitar contradicciones, al igual que evitar las serpientes y los precipicios, potenció la eficacia biológica (*fitness*) de mis ancestros. [...] Rechazamos una contradicción sólo porque vemos que es imposible y aceptamos una implicación lógica sólo porque vemos que es necesariamente verdadera (pp. 82-3).

En otras palabras, nada biológico puede servir para establecer la corrección de las leyes lógicas, la cual percibimos directamente. Por lo tanto, nuestra capacidad para razonar de acuerdo con dichas leyes y, sobre todo, para reconocer que al razonar así razonamos correctamente, no puede tener una explicación evolucionista. “En la percepción normal —aclara más adelante— somos como mecanismos gobernados por algoritmos (aproximadamente) preservadores-de-la-verdad. Pero cuando razonamos, somos como un mecanismo que puede ver que el algoritmo que sigue es preservador-de-la-verdad” (p. 83).

¿Qué se puede decir desde el naturalismo evolucionista ante esta objeción aparentemente incontestable? Quizás lo mejor sea empezar por

separar varias cuestiones distintas que aparecen aquí entrelazadas: una cosa es la capacidad para razonar de acuerdo con las leyes de la lógica; otra la capacidad para reconocer la corrección de nuestros razonamientos, y otra, finalmente, si la fundamentación de la validez de la lógica puede establecerse sobre hechos estrictamente biológicos procedentes de nuestra historia evolutiva.

Hecha esta distinción, no se ve por qué debería haber *a priori* dificultades insalvables para explicar de forma evolucionista el primer asunto: la posesión de capacidades inferenciales fiables. De hecho, hay ya realizados una buena cantidad de experimentos que muestran que no somos la única especie capaz de efectuar inferencias lógicas correctas de diverso tipo. Algunos animales (en concreto los chimpancés y otros primates) son capaces de formar creencias verdaderas mediante procesos fiables y pueden acceder a sus estados de conocimiento de modo que saben si están o no seguros de saber algo. Pueden, por ejemplo, efectuar inferencias transitivas, inferencias por exclusión e inferencias por analogía. Pueden incluso realizar inferencias causales, esto es, inferir a partir de un efecto dado cuál podría ser su causa, y pueden desarrollar un cierto grado de planificación basado en ellas. Nagel no menciona ninguno de estos estudios.

En cuanto a la segunda capacidad, la de reconocer que se razona de acuerdo con las leyes de la lógica, es exclusiva de los humanos (y podría añadirse que su ejercicio efectivo es exclusivo de unos pocos humanos). Ahora bien, este mero hecho no excluye que tal capacidad pueda tener también una explicación evolucionista. Puede muy bien tratarse de un subproducto de otras capacidades explicables evolutivamente, por ejemplo, la capacidad para categorizar con un alto grado de abstracción y la capacidad para usar y entender un lenguaje. Un ser con esas capacidades puede razonar sobre su propio razonamiento y descubrir leyes acerca del razonamiento correcto. El mero hecho de que sólo el ser humano pueda reconocer conscientemente la validez de las leyes lógicas y establecer una separación entre razonamientos correctos e incorrectos no implica que esta capacidad no pueda tener un origen evolutivo. Muchos otros rasgos apomórficos en el ser humano, como su posición bípeda, pueden ser muy bien explicados como transformaciones evolutivas de rasgos existentes en especies ancestrales.

La idea que hay detrás de la tercera cuestión es que mientras que las verdades lógicas tienen un carácter universal y necesario, cualquier intento de fundamentarlas en la biología las haría contingentes y locales. Por lo tanto, dado que captamos dichas verdades con ese carácter necesario, este hecho no podría tener una explicación estrictamente naturalista. En este argumento, por cierto, Nagel no está solo. Es uno de los argumentos predilectos de los creacionistas norteamericanos. Para comprobarlo, basta con escribir en Google la pregunta "*Where do the laws of logic come from?*" y

ver la escasísima proporción de especialistas en lógica que se atreven a dar una respuesta, frente a los numerosos apologistas cristianos que sí la proporcionan: las leyes de la lógica vienen de Dios.

El problema para el naturalismo evolucionista estaría, al parecer, en que sería incapaz de ofrecer una explicación satisfactoria de la validez de las leyes de la lógica. Ahora bien, ¿de qué lógica estamos hablando? Nagel parece presuponer que sólo el monismo racionalista es la posición adecuada en este asunto. El monismo sostiene que sólo hay una lógica correcta y todos sus principios son autoevidentes. La validez de esa lógica única sería universal o, en otros términos, sería válida en todos los mundos posibles. Por su parte, para el racionalismo, nuestra mente estaría dotada con una especie de detector intuitivo de verdades lógicas. Seríamos capaces de reconocerlas *a priori*, precisamente porque las leyes de la lógica son necesariamente verdaderas y no hace falta ninguna experiencia para confirmar su verdad.

Lo cierto es que ni el monismo ni el racionalismo son las únicas posiciones defendibles en el debate actual en filosofía de la lógica, al menos tras la proliferación de lógicas divergentes o alternativas (cf. Haack 1978, cap. 12). Desde una actitud pluralista, asumida hoy por bastantes lógicos, no hay un sistema de lógica correcto, sino que sistemas de lógicas distintos y, en ocasiones, incompatibles entre sí (e.g. lógicas polivalentes o lógicas no monótonas frente a la lógica bivalente clásica) pueden ser correctos, aunque cada uno en campos de aplicación distintos. La diversidad de posiciones en la situación actual de la lógica queda muy bien reflejada en las siguientes palabras del historiador y filósofo de la lógica Dale Jaquette:

Hay sistemas que logran tolerar las contradicciones sintácticas sin que se produzca la explosión inferencial clásica, o que intentan confinar las inferencias intuitivamente irrelevantes a partes limitadas del ámbito de una relación de consecuencia deductiva. Hay sistemas que buscan evitar las paradojas deductivas que desafían la noción de verdad o de validez introduciendo valores de verdad no clásicos o huecos en los valores de verdad, y otros incluso que modelan la asignación de valores de verdad mediante coeficientes borrosos de probabilidad. Las posibilidades parecen a veces no tener fin, y sin embargo son consideradas todas, al menos popularmente, como pertenecientes a la *lógica* (Jaquette 2007, pp. 7-8)

En el pasado ya comprobamos que otras cosas que parecían tener un carácter de verdad necesaria y universal, como la geometría euclidiana, en realidad no lo tenían. Kant la consideró como una verdad sintética *a priori*, sustentada en la estructura de la razón, y, por ello, como una verdad universal y necesaria. Es obvio que se equivocó. Hoy sabemos que hay distintas geometrías posibles y que es una cuestión a determinar empíricamente cuál de ellas encaja mejor con la estructura del universo o con

aspectos locales de la misma. Por otra parte, hay (o ha habido) escuelas matemáticas que no aceptan lo que dentro de otras escuelas es considerado como evidente. Por ejemplo, el intuicionismo no aceptaba el principio de tercero excluido ni la existencia de infinitos actuales en matemática. En la matemática y en la lógica hay tanta construcción y casi tanta incertidumbre como en las demás ciencias ¹.

Ante una situación así, no es de extrañar que algunos lógicos vayan incluso más allá del pluralismo para defender un crudo instrumentalismo. Desde una posición instrumentalista, la noción misma de verdad lógica sólo tiene sentido si se la entiende como verdad válida dentro de un sistema lógico concreto. Un convencionalista, por su parte, sostendrá que la verdad de las leyes lógicas depende únicamente de las convenciones lingüísticas de acuerdo con las cuales se establecen las reglas para juzgar sobre su validez. En cambio, desde el punto de vista de la epistemología evolucionista, influida en esto por las tesis de Konrad Lorenz, las leyes lógicas han sido a veces consideradas como válidas *a priori* para el individuo, pero son al mismo tiempo *a posteriori* para la especie. Dicho de otro modo, estarían basadas en la estructura de nuestra razón, y esa estructura tendría un origen evolutivo concreto (Lorenz 1941/1982).

Lo que Nagel muestra en el mejor de los casos es que la explicación evolucionista de la mente no es compatible con el monismo lógico y racionalista o con ciertas interpretaciones de la matemática. Lo que no considera seriamente son las alternativas. Simplemente da por sentado que su visión de la lógica y de las matemáticas, que parece presuponer una intuición directa de las verdades necesarias constitutivas de dichas disciplinas, es la correcta. No obstante, las alternativas existen. Caben explicaciones plausibles y prometedoras de cómo las verdades lógicas pueden tener su fundamento en la propia evolución biológica. Por ejemplo, la de William S. Cooper en su libro *The Evolution of Reason. Logic as a Branch of Biology* (Cooper 2001). Libro que Nagel tampoco menciona. Cooper argumenta que la lógica se fundamenta en la biología evolutiva puesto que las leyes lógicas “están implícitas en el propio proceso evolutivo” (Cooper 2001, p. 2), lo que hace que ni sean válidas *a priori* (en el sentido arriba explicado, y asumido por muchos epistemólogos evolucionistas), ni su verdad sea universal ni necesaria. El lazo de unión viene dado, según su opinión, por la posibilidad de fundamentar la teoría de la decisión en la teoría de las estrategias de historias de vida y a su vez, fundamentar la lógica deductiva en la inductiva y ésta en la teoría de la decisión. Esta propuesta reduccionista presenta a buen seguro numerosos problemas, pero no merece ser descartada mediante razonamientos apriorísticos. Reclama más bien un análisis serio.

La objeción de Nagel a un proyecto semejante sería, como hemos dicho, que buscar un fundamento biológico de la lógica debilita la confianza que

tenemos en las verdades lógicas. ¿Y por qué no habría de ser bueno debilitarla? ¿No tendría sentido extender también el falibilismo a las leyes lógicas, como bien argumenta Susan Haack en el texto arriba citado, especialmente dado que el propio Nagel reconoce dicha falibilidad (p. 72)? Por otra parte, ¿no podría ser que esa confianza en la verdad necesaria de las leyes lógicas fuera ella misma un producto de la selección natural en lugar de ser algo que se nos impone a través de una supuesta intuición racional?

Vayamos finalmente a la objeción de que intentar fundamentar la validez de nuestros conocimientos (la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas) en explicaciones evolucionistas es cometer una circularidad en el razonamiento, puesto que para ello hemos de dar por buena la validez epistemológica de dicha teoría y, por tanto, hemos de admitir que ha sido obtenida mediante procedimientos cognitivos fiables. Lo cierto es que esta objeción —clásica en la literatura crítica de la epistemología evolucionista— ha sido también respondida por los defensores del naturalismo. Sólo desde una perspectiva fundacionalista infalibilista (por utilizar la terminología de Susan Haack), que busca sustentar sobre bases inamovibles y ciertas nuestros conocimientos, la mencionada presuposición de la validez del evolucionismo como premisa del argumento, constituye una circularidad viciosa. Desde el naturalismo, sin embargo, como desde cualquier posición no fundacionalista, el intento de indagación acerca de nuestro conocimiento debe comenzar inevitablemente por reconocer la validez (provisional) de ciertos conocimientos previos. Pretender lo contrario es condenarse a quedar permanentemente atrapados en el desafío escéptico (o condenarse a buscar un fundamento sobrenatural que garantice dicha validez, como hubo de hacer infructuosamente Descartes, y como pretende Plantinga en nuestros días, igual de infructuosamente). Lejos de tratarse de una circularidad viciosa, el uso por parte del naturalismo evolucionista de ciertas teorías biológicas para explicar el origen y fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas constituye más bien un *feedback* fructífero de elementos que favorecen la corrección mutua. El naturalista puede admitir, sin contradecirse por ello, que en el ejercicio de nuestras capacidades cognitivas fiables, que él considera adquiridas mediante los mismos mecanismos evolutivos que otros rasgos complejos, lleguemos algún día a la conclusión de que el darwinismo es incorrecto o que necesita de serias modificaciones (lo cual a su vez podría proporcionarnos una mejor comprensión del origen y funcionamiento de dichas capacidades).

El libro termina con un capítulo dedicado a mostrar que si el realismo moral es correcto, entonces, la mente humana, capaz de captar las verdades morales objetivas, no puede ser meramente el producto de una evolución biológica, al menos en lo que a esta capacidad se refiere. El realismo moral es la tesis según la cual nuestros juicios morales son verdaderos o

falsos en función de su “acuerdo con la estructura y el peso reales de los valores en cada caso que se trate” (p.100). Supongamos que Nagel tiene razón en este asunto. Con ello habría mostrado la incompatibilidad entre el realismo moral y el naturalismo evolucionista. Pero nada obliga a considerar que el realismo moral sea correcto. El sentido de este capítulo podría revertirse. Si Nagel está en lo cierto acerca de dicha incompatibilidad, tenemos entonces buenas razones para rechazar el realismo moral. El defensor del naturalismo evolucionista podría explicar nuestro comportamiento moral (e incluso nuestras creencias morales) acudiendo a su valor adaptativo y añadir a ello que la convicción de que dichas creencias morales son correctas o falsas en función de su conformidad con valores objetivos es ella misma una creencia (o una ilusión, si se prefiere) adaptativamente fundada, en la medida en que refuerza la convicción con la que se mantiene el resto de las creencias morales.

En suma, el naturalista evolucionista no tiene serios motivos para preocuparse de que los argumentos de Nagel signifiquen un desafío insalvable para sus ideas, aunque sí para temer la influencia que ejercerán sobre los críticos del naturalismo. No en vano, Nagel es uno de los mejores filósofos del panorama actual. El libro, en definitiva, es una lectura obligada para todos los interesados en estos asuntos, y está llamado a convertirse en poco tiempo en una referencia bibliográfica ineludible.

NOTA

- 1 Sobre la incertidumbre en matemáticas y las discusiones habidas a lo largo de todo el siglo XX acerca del carácter epistemológico de las teorías matemáticas, puede consultarse con provecho Kline (1985) y De Lorenzo (2000).

REFERENCIAS

- Cooper, W. S. (2001), *The Evolution of Reason. Logic as a Branch of Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenzo, J. de (2000), *Filosofía de la matemática. Fin de siglo XX*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Diéguez, A. (2010), "El argumento de Alvin Plantinga contra el naturalismo evolucionista: un análisis crítico," *Éndoxa* 24: 333-349.
- (2011), "Alguien, en efecto, ha debido malinterpretar algo: El desafío de Fodor y Piattelli-Palmarini al darwinismo", *Ludus Vitalis* (XIX) 35: 341-357.
- Fodor, J. y M. Piattelli-Palmarini (2010), *What Darwin Got Wrong*. London: Profile Books.
- Haack, S. (1978), *Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacquette, D. (2007), "Introduction: philosophy of logic today," in D. Jacquette (ed.), *Philosophy of Logic*, Amsterdam: North Holland, pp. 1-12.
- Kline, M. (1985), *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*. Madrid: Siglo XXI.
- Lorenz, K. (1941/1982), "Kant's doctrine of the *a priori* in the light of contemporary biology," in H.C. Plotkin (ed.), *Learning, Development, and Culture*. Chichester: John Wiley and Sons, pp. 121-143.
- Plantinga, A. (2011), *Where the Conflict Really Lies*, Oxford: Oxford University Press.