

## NUEVO BOSQUEJO DEL PIRRONISMO: LA DUDA ESCÉPTICA Y EL NATURALISMO LIBERAL STRAWSONIANO\*

NEW OUTLINE OF PYRRHONISM: THE SKEPTICAL DOUBT AND STRAWSON'S LIBERAL NATURALISM

Álvaro Revollo Novoa\*\*

### Resumen

El presente ensayo consiste en analizar la salida planteada por Peter F. Strawson frente al desafío escéptico en su *Escepticismo y naturalismo*, específicamente en lo que se refiere a la duda de la existencia del mundo externo, que a diferencia de otros análisis filosóficos contemporáneos, no consiste en afrontarlo como reto, argumentando contra él o reduciéndolo a un sinsentido, sino en dejarlo pasar. El argumento de Strawson sostiene que no podemos argumentar nada en contra del escéptico porque hay una disposición natural entre los seres humanos a aceptar aquellas cosas que el escéptico quiere poner en cuestión, y que no podemos ni siquiera pensar con el escéptico porque justamente niega la misma condición de posibilidad del pensamiento en general. Así, Strawson intenta mostrar la inutilidad de la duda escéptica por tratarse de una duda puramente teórica y que no representa una posición que sea posible mantener en la práctica. Este tipo de escepticismo, que Strawson denomina "escepticismo tradicional", se vería enfrentado a la concepción que Strawson rescata de Hume y Wittgenstein como *Naturalismo*.

*Palabras clave:* Escepticismo, duda escéptica, argumentos escépticos, naturalismo.

### Abstract

The present essay aims at analyzing the remark put forward by Peter F. Strawson regarding the skeptical challenge in his *Skepticism and Naturalism*, specifically with respect to the doubt about the existence of the external world, which, contrary to other contemporary philosophical analysis, is not about confronting it as a challenge, arguing against it or reducing it to a meaninglessness, but overlooking at it. Strawson's

\* Ensayo presentado en la mesa redonda "Peter F. Strawson: Análisis y Metafísica", realizada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas el 11 de Noviembre de 2006.

\*\* Magíster en Filosofía. Departamento Académico de Filosofía Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. E-mail: dialogolibre@yahoo.com

reasoning claims that we can give no arguments against the skeptic because there is a natural disposition among human beings to accept those things that the skeptic wants to question and that we cannot even think with the skeptic because the skeptic just denies the same condition of possibility for thinking in general. Thus, Strawson attempts to show the uselessness of the skeptical doubt for it is a doubt purely theoretical and that does not represent a position that may be held in practice. This kind of skepticism, which Strawson calls 'traditional skepticism', might be confronted with the notion that Strawson takes from Hume and Wittgenstein as *Naturalism*.

*Keywords:* Skepticism, skeptical doubt, skeptical arguments, naturalism.

*Recibido:* 10.09.08. *Aceptado:* 13.11.08.

"Lo más subversivo contra el *pirronismo* o contra los principios excesivos del escepticismo es la acción y el trabajo y las ocupaciones de la vida corriente".

DAVID HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*

## 1. Cómo curarse del pirronismo

NO HAY un silencio de palabras, el dedo índice cruzando los labios antes de proferir el azar. Ningún refugio para el alma muda. El escéptico moderno se distingue del antiguo porque su duda lo autoexcluye, lo aísla. Se siente automáticamente "islado" de la vida práctica. Pero tiene una habilidad: pone zancadillas a nuestras creencias más generales, inquiera por los cimientos, exige pruebas. En su traje de filósofo, el escéptico presiona la llaga de la certeza.

¿Cómo enfrentar a un profesional de la pregunta?<sup>1</sup>. La sugerencia de *Sir* Peter F. Strawson es simple y directa: no lo enfrentamos. ¿Cómo res-

<sup>1</sup> Aunque es legítimo analizar el escepticismo en virtud de los argumentos que plantea, nos dejamos llevar en este ensayo más bien por el escepticismo en tono de pregunta, tal y como el propio Strawson lo indica: "En sentido estricto, el escepticismo es una cuestión de duda, más que de negativa. El escéptico no es, en sentido estricto, alguien que niega la validez de ciertos tipos de creencias, sino alguien que cuestiona, aunque sea tan sólo inicialmente y por motivos metodológicos, la pertinencia de las razones que tenemos para sostenerlas" (Strawson 2003, p. 43). En este libro se recogen cinco conferencias pronunciadas en la Universidad de Columbia en 1983. Para los fines de mi ensayo, en adelante hago especial uso de la primera conferencia, "Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales", de modo parcial, de la segunda de ellas, "La moralidad y la percepción", y sólo al final, de la tercera, "Lo mental y lo físico".

pondemos a la duda escéptica? Nuevamente, no respondemos nada. Su argumento es que no podemos argumentar nada en contra del escéptico, porque estamos dispuestos, los humanos, de tal forma que naturalmente aceptamos aquellas cosas que el escéptico quiere poner en cuestión, que no podemos ni siquiera pensar con el escéptico porque justamente niega la misma condición de posibilidad del pensamiento en general.

En lo que sigue, explicaré cuál es la salida strawsoniana frente al desafío escéptico, específicamente en lo que se refiere a la duda de la existencia del mundo externo, que a diferencia de otros análisis filosóficos contemporáneos, no consiste en afrontarlo como reto, sino en dejarlo pasar. Para ello, seguiré de cerca el abordaje que hace Strawson de lo que denomina “escepticismo tradicional”, principalmente en su *Escepticismo y naturalismo*. El primero en la lista de los intentos de enfrentar argumentativamente el escepticismo es G. E. Moore. Otro caso interesante mencionado es la tentativa de Carnap. En ambos casos, Strawson se apoya en las observaciones de Barry Stroud (1979)<sup>2</sup>. En su “Defensa del sentido común” (1925)<sup>3</sup>, explica Strawson, Moore afirmaba que él conocía con certeza como verdaderas un número de proposiciones respecto a las cuales algunos filósofos habían sostenido que no se conocían, ni podían conocerse con certeza. Entre ellas, por ejemplo, estaba la proposición de que la Tierra había existido durante muchos años; que en ella hubo, y que también ahora había muchos cuerpos u objetos físicos de clases distintas; que entre estos cuerpos se encontraban los cuerpos de los seres humanos, como el del propio Moore, que tenían o habían tenido pensamientos, sentimientos y experiencias diversas. También en un artículo posterior, “La prueba del mundo externo” (Moore 1939), Moore rechazaba como falsa la tesis escéptica de que no puede saberse con certeza que existan objetos materiales (Moore 1939).

<sup>2</sup> Stroud, en el recuento que hace Strawson, señala también el caso de la “epistemología naturalizada” de Quine como un intento por responder a la pregunta empírica de cómo llegamos a formar la elaborada estructura de nuestras creencias científicas y cotidianas acerca del mundo a partir de los datos limitados a los que tenemos acceso en la experiencia. Para Stroud, este tipo de investigación es legítimo en sí mismo, pero deja intacta la duda escéptica. Y en el caso de ser una respuesta, estaría al mismo nivel que la reivindicación del sentido común de Moore, sólo que como un análogo científico (cf. Strawson 2003, p. 50).

<sup>3</sup> Moore 1925; reimpresso en Moore 1959.

Veamos un poco más de cerca esta última argumentación de Moore. El conocido argumento en mención es el de las dos manos: “Aquí está una mano, y aquí está la otra”. A partir de esas premisas, se concluía que había por lo menos dos objetos externos. De ese modo, se pretendía demostrar que hay algunos objetos externos (que podían existir sin ser objetos de experiencia) y que, por tanto, el escepticismo acerca de los objetos externos (“no se sabe si hay objetos externos”) es falso. Este razonamiento se apoyaba en que las dos premisas eran verdaderas, y que la conclusión se sigue lógicamente de ellas. Barry Stroud, en “La importancia del escepticismo”, señala que Moore se basaba en su propia experiencia, y que por ello no abordó la cuestión del escepticismo, o de hacerlo, el modo en que negaba la tesis escéptica era dogmático. Es decir, para Stroud, Moore no da con la cuestión de fondo del desafío escéptico, o en su defecto, recurre a un reclamo dogmático del conocimiento. Stroud también menciona la apuesta de neutralización de la duda escéptica planteada por Carnap en su artículo “Empirismo, semántica y ontología”<sup>4</sup>, la que, a su juicio, es igualmente insatisfactoria, porque recae en otro dogmatismo, en este caso, de tipo verificacionista. Según Carnap, la frase “Hay o existen cosas externas o físicas” se puede tomar de dos maneras distintas. En un sentido, expresa una proposición obvia tomada como consecuencia trivial de una gran cantidad de proposiciones verificadas empíricamente y establecidas en la experiencia sensible, como en el ejemplo de Moore “Aquí hay dos manos”. Pero lo que ocurre con el procedimiento de Moore es que no tiene poder para contestar a la pregunta filosófica de si realmente hay o no cosas físicas, pues tal como entiende el escéptico, la experiencia de Moore, por ejemplo, o de cualquier otro, pueden ser tal y como es sin que tal frase expresara una verdad (cf. Strawson 2003, p. 47).

El otro sentido, que es la conclusión de Carnap, es que tal frase no es una proposición, carece de significado, por tanto, no cabe llegar a decir que sea verdadera o falsa. No es un asunto teórico, sino práctico. La pregunta filosófica externa que busca plantear el escéptico, la de si el entramado se corresponde con la realidad, no tiene respuesta verificable, no

<sup>4</sup> Carnap 1950, pp. 20-40. Este artículo fue modificado por Carnap al incluirlo en el Suplemento de la segunda edición de su libro *Meaning and Necessity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1956. La traducción castellana es de Alfredo Deaño, como “Empirismo, Semántica y Ontología”, incluida en Mugerza 1974.

tiene sentido. Pero en este camino, Carnap, según Stroud, intenta ahogar la pregunta escéptica con el sesgo del dogmatismo de la verificación (cf. Strawson 2003, p. 48)<sup>5</sup>.

¿Hay otra forma de abordar el escepticismo, que no sea argumentando contra él o reduciéndolo a un sinsentido en clave positivista? Ésta es, justamente, la propuesta de Strawson: mostrar la inutilidad de la duda escéptica; se trata, pues, de una duda “puramente teórica”, ya que, de hecho, no representa una posición que sea posible mantener en la práctica (cf. Strawson 1998, p. 443). En cierto modo, esta posición se retrotrae a su *Individuos*. Indirectamente, deja en claro que el reto escéptico es ilegítimo, probando que ciertos conceptos presentes en nuestro entramado conceptual, que el escéptico rechaza, son necesarios para el pensamiento o la experiencia. “La cuestión—dice Strawson— no es que debamos aceptar esta conclusión para evitar el escepticismo, sino que debemos aceptarla para explicar la existencia del esquema conceptual en función del cual se enuncia el problema escéptico” (Strawson 1963, p. 103). De acuerdo a esto, las dudas del escéptico “no son reales, no simplemente porque son lógicamente irresolubles, sino porque equivalen a rechazar la totalidad del sistema conceptual desde el cual y sólo desde el cual tienen sentido dichas preguntas” (Strawson 1963, p. 24).

Pero la salida strawsoniana planteada en su *Escepticismo y naturalismo*, es, siguiendo a Hume<sup>6</sup>, la inevitabilidad natural de asentir a la creencia en un mundo de cosas. De esta suerte, todos los argumentos a favor de la posición escéptica son totalmente ineficaces y, por la misma razón, todos los argumentos contra dicha posición son igualmente inútiles: “Lo que quiere decir (Hume) realmente es algo muy simple: se construyan los argumentos que se construyan de un lado u otro de la cuestión, simplemente *no podemos evitar* creer en la existencia de los cuerpos y *no podemos evitar* formar creencias y expectativas de general acuerdo con los cánones básicos de la inducción” (Strawson 2003, p. 53).

<sup>5</sup> Strawson sugiere un sistema o esquema conceptual desde el cual comprendemos el mundo, el mismo que forma un entramado. A veces utiliza la expresión estructura: “Si hablamos de nuestra estructura conceptual, de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, en lugar de hablar, como si dijésemos, del mundo directamente, conservamos un control más firme de nuestro propio proceder filosófico, una comprensión más clara de aquello que nos ocupa” (Strawson 1997, p. 77).

<sup>6</sup> Principalmente, su *Treatise of Human Nature*. En la traducción castellana, Hume 1923.

El razonamiento general de Hume se puede explicitar con la siguiente referencia: “Quienquiera que se ha tomado la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo global ha disputado realmente sin antagonista, esforzándose en establecer por medio de argumentos una facultad que la Naturaleza ha implantado de antemano en nuestras mentes haciéndola inevitable”<sup>7</sup>. En buena cuenta, para Hume el escéptico “*debe asentir* al principio concerniente a la existencia de los cuerpos, aunque no puede pretender mantener su veracidad por medio de ningún argumento filosófico”, por ello, “es vano preguntarse si hay cuerpos o no. Esa es la cuestión que debemos dar por sentada en todos nuestros razonamientos”<sup>8</sup>. De acuerdo con este Hume naturalista en clave strawsoniana<sup>9</sup>, a las dudas escépticas no se les debe hacer frente por medio de argumentos. Debemos simplemente dejarlas de lado; deben ser abandonadas porque son *inútiles*, se debe renunciar a ellas porque no tienen poder alguno contra la fuerza de la naturaleza, la fuerza de la disposición a creer que tenemos naturalmente implantada. No obstante, señala acertadamente Strawson, aunque tengamos un compromiso natural ineludible con un marco general de creencias formadas bajo un estilo inductivo, “*dentro* de ese marco, y de ese estilo, podemos dar rienda suelta a la exigencia de la Razón de que nuestras creencias deban formar un sistema consistente y coherente” (Strawson 2003, p. 57).

## 2. Hume y Wittgenstein: un parecido de familia

En una segunda parte de su abordaje del escepticismo, Strawson echa mano de un atado de aforismos de *Sobre la certeza*<sup>10</sup> de Wittgenstein en línea

<sup>7</sup> Hume 1978, libro 2, sec. 3, p. 183. Citado por Strawson 2003, p. 54.

<sup>8</sup> Hume 1978, libro 2, sec. 3, p. 187. Citado por Strawson 2003, p. 54. Según Strawson, la estructura general de nuestras creencias, de acuerdo al empirismo de Hume, “el más atrevido y sorprendente”, se caracteriza porque es “una forma de pensar con la que estamos comprometidos de modo natural, una forma de pensar que no podemos sino aceptar o, por decirlo con crudeza, a la que estamos clavados” (Strawson 1997, p. 124).

<sup>9</sup> Strawson traza una lectura de Hume por la cual cabría presentar a dos Humes: el Hume escéptico, reconocido como tal en la tradición filosófica occidental, y el Hume naturalista, aquel que sostendría la presencia de una disposición natural en nosotros que nos llevaría a aceptar sin más un entramado de creencias básicas (cf. Strawson 2003, p. 55).

<sup>10</sup> Wittgenstein 1969. En adelante, todas las citas de Wittgenstein hechas por Strawson corresponden únicamente a *On Certainty*.

directa con el naturalismo de Hume, sugiriendo que, de modo semejante a éste, Wittgenstein distingue entre aquello que es susceptible de ser puesto en cuestión por medios racionales y empíricos, y aquello que no, que está, más bien, “exento de duda”. Tanto en Hume como en Wittgenstein –explica Strawson– hallamos una distinción entre lo que es vano someter a cuestionamiento, que “debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos” y lo que de modo legítimo es objeto de cuestionamiento (cf. Strawson 2003, p. 58).

Hay una retahíla de notas wittgenstenianas citadas por Strawson acerca de aquellos elementos de nuestro sistema de creencias aludidos con las figuras del andamiaje, el entramado: “ciertas proposiciones parecen subyacer a toda pregunta y a todo pensamiento” (Wittgenstein 1969, § 415); “algunas proposiciones están exentas de duda” (Wittgenstein 1969, § 341); “ciertas cosas no son dudadas de hecho” (Wittgenstein 1969, § 342); hay proposiciones que constituyen “la imagen del mundo”, que es “el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones” (Wittgenstein 1969, § 162); “el andamiaje de nuestros pensamientos” (Wittgenstein 1969, § 211)<sup>11</sup>. Pero una metáfora en especial aparentemente complica la asociación entre Hume y Wittgenstein (Wittgenstein 1969, §§ 96-99), la que compara las proposiciones sujetas a comprobación empírica con las aguas en movimiento de un río, y aquellas que no están sujetas a comprobación con el lecho o las márgenes del mismo: “la margen de ese río es en parte de roca dura, no sometida a alteración alguna o sólo a una imperceptible, y en parte arena que es arrastrada de un lado a otro o depositada en distintos puntos” (Wittgenstein 1969, § 99)<sup>12</sup>.

¿Cuán cerca está Wittgenstein de Hume? A decir de Strawson, Wittgenstein está a veces más cerca de Carnap que de Hume. Por ejemplo, Wittgenstein niega, igual que Carnap, que aquellas creencias no sujetas a duda de nuestro entramado conceptual (la roca dura de las márgenes del río) sean proposiciones; son, más bien, como reglas que se aprenden de un modo práctico. De ese modo, sostiene: Propositiones como ‘hay objetos físicos’ no pueden ser formuladas (cf. Wittgenstein 1969, § 36); o también: ‘Hay objetos físicos’ es un sinsentido (cf. Wittgenstein 1969, § 35). Sin embargo, como

<sup>11</sup> Cf. Strawson 2003, p. 59.

<sup>12</sup> Cf. Strawson 2003, p. 61.

indica Strawson, la diferencia entre Wittgenstein y Carnap es que éste habla de un asunto práctico, de una elección en tanto se le considere una decisión de adoptar el uso de cierto entramado o persistir en él, y no hallamos nada de esto en Wittgenstein. Contrariamente, Wittgenstein explica que “no es como si nosotros hubiéramos elegido el juego” (Wittgenstein 1969, § 317)<sup>13</sup>. Frente a ello, la posición de Hume se muestra como más simple. Lo que es “dado por sentado en todos nuestros razonamientos”, en tanto constituyente del entramado de toda investigación, equivale a dos cosas: la aceptación de la existencia de los cuerpos y de la fiabilidad general de la formación inductiva de creencias. Las convicciones naturales inevitables están implantadas de manera erradicable en nuestras mentes por la Naturaleza (cf. Strawson 2003, p. 63).

Pero el parecido de familia sugerido pareciera estropearse, toda vez que Wittgenstein no habla, como quedó explícito en Hume, de la Naturaleza como fuente exclusiva de estas creencias, sino más bien de una práctica social, de nuestro aprendizaje de formar juicios y formar creencias. Dicha diferencia, y en general la mayor complejidad de la posición de Wittgenstein no afecta, a juicio de Strawson, cierta comunidad profunda entre ambos filósofos<sup>14</sup>. Ambos comparten el parecer de que nuestras creencias en la existencia de los cuerpos y la fiabilidad de la inducción no están fundamentadas, pero están fuera de duda: no son objeto de nuestra competencia racional, pues ellas definen la práctica de dicha competencia (cf. Strawson 2003, p. 64). Esta última comparación es clave, pues le permite a Strawson concluir lo siguiente:

El modo correcto de abordar la duda escéptica profesional no consiste en intentar rebatirla sirviéndose de un argumento, sino en señalar que es inútil, irreal, engañosa; y entonces, los argumentos refutadores se mostrarán igualmente vanos; las razones aducidas en esos argumentos para justificar la inducción o la creencia en la existencia de los cuerpos no son, ni llegan a ser, nuestras razones para sostener esas creencias; no hay algo así como las razones por las que sostenemos esas creencias. Simplemente, no podemos evitar aceptarlas [...] (Strawson 2003, p. 65).

<sup>13</sup> Cf. Strawson 2003, p. 62.

<sup>14</sup> Al emparejar a Wittgenstein con Hume, Strawson propone adoptar la posición que podría llamarse “naturalismo social” (cf. Strawson 2003, p. 70).

De modo semejante, contra la concepción científicista que sostiene que es la ciencia la que proporciona las razones suficientes para aceptar nuestras creencias sobre el mundo, señala que “nadie acepta la existencia del mundo físico porque proporcione (la ciencia) la mejor explicación disponible [...] Es algo que estamos obligados a dar por sentado de manera natural en todos nuestros razonamientos y, en concreto, en todos los razonamientos que subyacen a nuestra aceptación de teorías físicas particulares” (Strawson 2003, p. 66).

La posición de Strawson respecto al escepticismo queda ahora más clara: “Intentar encarar el reto del escéptico, de la manera que sea, por medio del argumento que sea, es intentar retroceder más atrás. Para comenzar desde el principio se debe rechazar el reto, como hace el naturalista” (Strawson 2003, p. 71). Al final de la primera conferencia de *Escepticismo y naturalismo*, recuerda que:

lo que se ha pretendido hasta ahora no ha sido ofrecer una justificación racional de la creencia en los objetos externos [...] sino presentar los argumentos escépticos y los contrargumentos racionales como igualmente vanos –no carentes de sentido, sino vanos–, puesto que lo que encontramos son compromisos ineludibles, naturales y originales que ni elegimos ni podríamos abandonar (Strawson 2003, p. 75)<sup>15</sup>.

### 3. Strawson y el movimiento relativizador

Llegados a esta parte de nuestra exposición sobre el naturalismo, debemos asumir la siguiente afirmación: Cada vez que hablamos de “Naturalismo”, no podemos hacerlo a secas, porque podemos distinguir, cuando menos, dos variedades principales, “dos caras”, como dice Strawson, a saber, un naturalismo reduccionista de corte científicista y un naturalismo liberal

<sup>15</sup> Strawson insiste continuamente en el carácter inevitable e ineludible de nuestros compromisos naturales a aceptar las creencias fuera de duda del entramado conceptual sobre el mundo: “He hablado del compromiso natural como de algo ‘ineludible’; y, ciertamente, creo que permanece inalterable frente a los argumentos que pretenden ponerlo en duda (...)” (Strawson 2003, p. 82).

mucho más laxo y conciliador<sup>16</sup>. Faltaba decir que estos dos “naturalismos” son como dos caras, sí, pero de una misma moneda, ya que aparentemente suponen una y otra posiciones irreconciliables, incompatibles. Pero Strawson desenmaraña este enredo falso al indicar que el error está en forzar una elección entre ellas. La pregunta era: ¿desde qué punto de vista vemos las cosas como son realmente? Y esto implicaba que la respuesta no podía ser: desde ambas. Ante este dilema, Strawson sugiere que la apariencia de contradicción sólo surge si asumimos la existencia de un punto de vista metafísico absoluto desde el que podamos juzgar entre los dos ángulos que he estado contrastando. Pero ocurre que no hay tal punto de vista superior, o ninguno que conozcamos:

la ilusión consiste precisamente en sostener la idea de que exista un punto de vista como ése. Una vez abandonada esa ilusión, la apariencia de contradicción desaparece. En nuestra concepción de lo real podemos admitir una relatividad razonable de los puntos de vista que conocemos y que podemos ocupar (Strawson 2003, p. 88).

Strawson, sin embargo, continúa su análisis del naturalismo extrapolando su salida humeano-wittgensteiniana frente al escepticismo ontológico al plano de la vida moral, terreno en que las aparentes contradicciones entre estos dos naturalismos cobran más fuerza. De modo semejante, sigue el juego de la aceptabilidad natural inevitable aplicada ahora a la ética, como abordaje al escéptico moral:

Somos seres naturalmente sociales; y junto con el compromiso natural a la existencia social nos es dado un compromiso natural a toda la red o estructura de actitudes, sentimientos y juicios humanos personales y morales de los que he hablado. Nuestra disposición natural a tener esas actitudes y hacer esos juicios se halla naturalmente protegida contra los argumentos que sugieren que, en principio, aquellos no están garantizados ni justificados, en igual medida en que nuestra disposición a creer

<sup>16</sup> Para Strawson, resulta útil distinguir un naturalismo de dos especies –o dos caras de la noción de naturalismo –y hablar así de “naturalismo reduccionista” (o estricto) por un lado, y de “naturalismo no reduccionista” (o liberal o católico), por otro (cf. Strawson 2003, p. 91).

en la existencia de los cuerpos está naturalmente protegida contra los argumentos que sugieren que esta creencia es, en principio, incierta (Strawson 2003, p. 89).

Es precisamente en el caso moral donde se nota la confrontación entre los dos naturalismos, complicación que era más fácil de eludir en el escepticismo sobre la existencia de los cuerpos. El naturalismo reduccionista vería a los seres humanos y las acciones humanas como objetos y acontecimientos de la naturaleza, objetos y acontecimientos naturales descriptibles causalmente en términos en que no cabe la evaluación moral. Así, este tipo de naturalismo se erige, desafiante, contra el otro. Este naturalismo reduccionista sostiene entonces, que el punto de vista naturalista u objetivo respecto de los seres humanos o de su comportamiento desacredita la validez de las actitudes y reacciones morales, y presenta el juicio moral como nada más que el vehículo de una ilusión (cf. Strawson 2003, p. 91). Su contraparte, el naturalismo no reduccionista, no intenta refutar esta presunta conclusión sirviéndose de argumentos, como han hecho algunos, alegando algún fundamento no natural y metafísico para validar nuestra disposición general a la respuesta moral y al juicio moral, sino que insiste en el punto de que no nos queda abierta la posibilidad de hacer una renuncia total a esas actitudes reactivas morales y personales, a esos juicios de encomio o condena moral que el naturalista reduccionista declara como irracionales, como carentes por completo de justificación racional. En terminología de Wittgenstein, dice Strawson, no podemos evitar “este juego de lenguaje, aunque su forma puede cambiar con el tiempo o verse sometida a variación local, no podemos evitar jugarlo; no es uno que elijamos nosotros” (Strawson 2003, p. 92).

Es frente a estos puntos de vista aparentemente irreconciliables que Strawson introduce lo que él denomina “el movimiento relativizador”; su finalidad estriba en acabar con la apariencia de incompatibilidad entre los miembros de los dos pares de perspectivas, y lo justifica así:

Sin el movimiento relativizador, el partidario de la forma dura de naturalismo, el naturalista reduccionista, podría mantenerse en su línea; [...] podría simplemente concluir que vivimos la mayor parte de nuestra vida en un estado de ilusión inevitable. El movimiento relativizador evita

esa –para la mayoría– desagradable conclusión. Sólo un puritanismo intelectual automortificador extremo vería en este hecho concreto una razón para rechazar ese movimiento (Strawson 2003, p. 103).

Finalmente, Strawson compendia los dos contextos en que aludió al naturalismo: en primer lugar, el naturalismo representa una manera de abordar ciertos tipos de escepticismo tradicional; en este caso, el naturalismo sugería que nuestro compromiso con esas creencias generales que el escepticismo tradicional pretende poner en duda, es preracional, natural e ineludible y que establece, por así decirlo, los límites naturales dentro de los cuales (y solamente dentro de los cuales) puede operar la razón de una manera seria (“que es relevante de hecho”). En segundo lugar, el naturalismo se relacionaba con nuestra tendencia, también profundamente enraizada, a considerar que los cuerpos cotidianos, esto es, objetos físicos comunes, tienen las propiedades fenoménicas que presentan, así como a considerar a los agentes humanos y a sus acciones como objetos propios de actitudes morales, es decir, susceptibles de atributos éticos y morales. Es recién en este segundo contexto que hay lugar para el movimiento relativizador (cf. Strawson 2003, pp. 105-106).

En el caso concreto de estas propensiones, explica Strawson, sí contamos con uno o más puntos de vista en los que seriamente podemos colocarnos, y desde los que podemos formar una concepción diferente de la naturaleza real de los objetos de estas inclinaciones, una concepción que no deja hueco para las propiedades fenoménicas o para los atributos morales de esos objetos. Y aquí vemos que en la posibilidad de ocupar estos puntos de vista alternativos se halla inherente la tentación, como ocurre propiamente con una concepción del mundo naturalista reductiva, a afirmar que éstos son los exclusivamente correctos, la tentación a afirmar que son los únicos que proporcionan la concepción correcta de la naturaleza real de las cosas, que la única realidad representada mediante las adscripciones de atributos fenoménicos o morales que hacemos a los objetos, agentes, o acciones es la posesión de estos objetos, agentes o acciones, de propiedades no fenoménicas o no morales, las cuales despiertan en nosotros determinadas experiencias y respuestas (Strawson 2003, p. 106). De esta suerte, el movimiento relativizador strawsoniano es un catalizador contra el narcisismo cientificista y su impronta absolutista, aunque, ciertamente,

nos previene de cualquier sesgo de intolerancia, incluso de los flancos más débiles:

Mi intención ha sido la de señalar que no se trata de que estas concepciones de lo real sean equivocadas, sino de que el mundo, tal y como es concebido desde estas perspectivas, no es el mundo que experimentamos [...] No tenemos ninguna razón para decir ni que el punto de vista científico objetivo ni que el punto de vista moral y perceptivo humano nos proporcione la concepción exclusivamente correcta de la naturaleza real de las cosas. Sólo podríamos tener alguna razón de este tipo en caso de que pudiéramos adoptar un punto de vista superior a ambos. Pero no hay un punto de vista de estas características (Strawson 2003, p. 107).

## Epílogo

El escéptico se envilece con su técnica de cómo hacer un nudo Windsor. Pero nosotros no caemos en la tentación de desatar la corbata; simplemente, la dejamos como está.

## Referencias bibliográficas

- Carnap, R. (1950). "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. II, pp. 20-40.
- \_\_\_\_\_ (1956). *Meaning and Necessity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L.A. Selby-Bigge. Second Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G. E. (1925). "A defense of Common Sense", en J. H. Muirhead, (ed.) *Contemporary British Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1925; reimpresso en G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin, 1959.
- \_\_\_\_\_ (1939) "Proof of an External World", en *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, 1939; reimpresso en Moore, *Philosophical Papers*.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Escritos filosóficos*, traducción de C. Solís. Madrid: Taurus.

- Muguerza, J. (1974). *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- Strawson, P.F. (2003). *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, traducción e introducción de Susana Badiola, Madrid: Antonio Machado Libros.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Análisis y metafísica, una introducción a la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1988). "Ma philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Scepticism and Naturalism: some Varieties*, London: Methuen and Co.
- Stroud, B. (1979). "The significance of Scepticism", en P. Bieri, R. P. Horstmann y L. Kruger, eds., *Transcendental Arguments and Science*, Reidel.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell. En la edición castellana, *Sobre la certeza*, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, edición bilingüe, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.