

ARTÍCULOS

Cómo hacer frente a las acusaciones de falacia naturalista

How to Deal with Naturalistic Fallacy Accusations

Heraclio Corrales Pavía

Universidad de Málaga
heracliocorrales@uma.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6514-3817>

RESUMEN: Dada la relevancia filosófica y la existencia de acaloradas discusiones sobre falacia naturalista, es obligado para cualquier sistema de ética naturalista dar alguna respuesta sobre el modo en que supera las potenciales imputaciones de falacia naturalista. En este punto se pueden usar dos estrategias para defenderse del cargo de falacia: una es argumentar contra la pertinencia de la acusación en general, mostrando que la descripción de la falacia falla al señalar algo problemático en los argumentos naturalistas en general y otra que consiste en mostrar que la propuesta de naturalismo a favor de la que se argumenta no se ve afectada por las acusaciones de falacia. En este artículo se ofrecerá un análisis de las distintas concepciones de falacias naturalistas que se han descrito y se adoptarán ambas vías para defender la propuesta propia de cada tipo de falacia naturalista reconocida.

Palabras clave: Naturalismo; metaética; falacia naturalista; Moore; Hume.

Cómo citar este artículo / Citation: Corrales Pavía, Heraclio (2023) “Cómo hacer frente a las acusaciones de falacia naturalista”. *Isegoría*, 69: e06. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.06>

ABSTRACT: Given the philosophical relevance and the existence of heated discussions about naturalistic fallacy, it is obligatory for any system of naturalistic ethics to give some answer about how it overcomes potential imputations of naturalistic fallacy. At this point, two strategies can be used to defend against the charge of fallacy: one of them is arguing against the relevance of the charge in general, by showing that the description of the fallacy fails to point to something problematic in naturalistic arguments, and another by showing that the proposition of naturalism in favor of which one argues is not affected by the charges of fallacy. This article will offer an analysis of the different conceptions of naturalistic fallacies that have been described and will take both routes to defend the proposition proper to each recognized type of naturalistic fallacy.

Keywords: Naturalism; Metaethics; Naturalistic fallacy; Moore; Hume.

Recibido: 18 febrero 2023. *Aceptado:* 17 julio 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

Cuando se plantea un proyecto de ética naturalista, una respuesta muy frecuente que se suele exponer de modo inmediato es que esto no es posible, ya que la falacia naturalista es un obstáculo insalvable. A partir de aquí, se suele plantear de dos modos: o bien se señala que no se puede derivar el ser del deber ser o bien se señala que del hecho que algo sea natural no se sigue que sea bueno. Estas son, sin duda, las formas de falacia naturalista más conocidas. En el presente artículo se tratará de mostrar cómo es posible una propuesta de ética naturalista que supere esta familia de objeciones. Para ello, se usarán dos métodos: bien se mostrará que el cargo de falacia no es pertinente en la argumentación y que hay razones para ignorarlo (al menos provisionalmente), bien se mostrará que la propuesta que aquí se defiende no incurre en ninguna de estas falacias. Como se verá en lo que sigue, en este documento no se trata la cuestión de si es adecuado llamar «falacia» al argumento que se conoce como falacia naturalista, aunque es pertinente señalar que se ha argumentado en esta dirección diciendo que la taxonomía de las falacias no es infalible ni indiscutible y que en muchos casos dota a ciertas conclusiones de una fuerza inmerecida, lo que hace problemática la evaluación de la cuestión (Gascón, 2021).

Este documento se estructurará en dos partes: en primer lugar, se expondrán de modo crítico las diferentes conceptualizaciones de falacia naturalista que se han discutido en la literatura filosófica, empezando por lo que se considera la primera formulación de la esta, atribuida a David Hume, para llegar a la falacia de Moore y a otras versiones posteriores. En segundo lugar, se expondrá una forma de naturalismo moral que evita cometer estas falacias, eludiendo también algunas consecuencias indeseables que a menudo se cometen en esta empresa.

2. LAS FALACIAS NATURALISTAS

En la literatura filosófica, es muy frecuente encontrar referencias a «la falacia naturalista» en singular, como si de algo unívoco y unificado se tratara, pero lo cierto es que existen muchas formulaciones que solo comparten cierto aire de familia. Esto hace que sea necesario hablar de «las falacias naturalistas» y tratar cada una de estas de forma particularizada, ya que es posible que cierta formulación de la falacia afecte a algunos argumentos a los que no afectan las demás. Por ser la primera formulación y una de las más conocidas, se comenzará por la falacia que identificó Hume.

2.1. La falacia de Hume

La formulación de la falacia de Hume se sitúa en el pasaje que se cita en extenso a continuación:

En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones es no es encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de inmoralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón (Hume, 1738 [2005], p. 273).

El pasaje supone una amenaza *prima facie* para el naturalismo metaético en la medida en que supone una «negación de que se pueda derivar conclusiones normativas de premisas factuales» (Kitcher, 2011, p. 254). En efecto, como Philip Kitcher señala a propósito de este fragmento, si se trata de buscar un principio natural para fundar nuestra moral, parece que distinguir de forma tan nítida entre el «es» y el «debe» constituye una barrera insalvable para cualquier proyecto naturalista. Si tratamos de buscar un fundamento natural y susceptible de ser estudiado por las ciencias de que hay ciertas cosas que son moralmente correctas y otras que son incorrectas, entonces el hecho de que lo factual y lo normativo estén en esferas radicalmente separadas supondría una objeción fatal de entrada para todo naturalismo. Aunque cabe decir, de entrada, que este tipo de barreras lógicas no son tan insalvables cuando se argumenta en general, en psicología o en moral: relacionamos ciertos comportamientos con ciertos estados mentales y eso nos permite inferir ciertas cosas de las personas, hechos del pasado permiten establecer leyes y esas leyes tienen aplicación práctica, establecemos puentes entre hechos pasados y futuros a través de predicciones, se

descubren consecuencias de las acciones y pasan a estar prohibidas, etcétera (Toulmin, 1983 [1958], pp. 220-222). El problema viene de defender que existe una brecha lógica entre estos tipos de enunciados que impiden los saltos de nivel, lo que, en cualquier caso, implicaría un compromiso demasiado fuerte con principios justificativos analíticos dudosos (Toulmin, 1983 [1958], pp. 234-235).

Ahora bien, lo cierto es que, aunque es una interpretación ciertamente posible, sería sorprendente que Hume, que es él mismo un naturalista que trata de buscar el fundamento de la moral en las pasiones humanas, arrojara piedras sobre su propio tejado aludiendo a un reino metafísico radicalmente diferente (Harman, 2012, p. 561). Otra interpretación que se ha realizado es que Hume señala el hecho lógico de que no es posible extraer de las premisas una conclusión normativa si no se ha introducido previamente un enunciado normativo en el cuerpo de premisas del argumento. Ahora bien, esto no es una falacia que afecte más al naturalismo en ética que al hecho de que no se puedan sacar conclusiones sobre erizos de un argumento en el que no apareciera ningún erizo en las premisas (Pigden, 1993, pp. 569-570). Una última forma de interpretarlo es que existe una brecha insalvable entre tipos lógicos, como se ha aludido a antes citando a Toulmin, pero, de nuevo, sería necesario explicar por qué en este caso la brecha es insalvable cuando no lo es entre argumentos sustantivos y generalistas ni entre enunciados pasados y futuros. Parecería más razonable, en todo caso, que existieran reglas epistémicas que explicaran cómo debemos hacer y cómo hacemos de hecho esos saltos (Toulmin, 1983 [1958], pp. 234-235).

La falacia de Hume sería aplicable, en cualquier caso, a argumentos *puramente morales* (Frankena, 1974, p. 87). Si en las premisas se introdujera algún enunciado de tipo normativo, esta acusación de falacia perdería inmediatamente toda la fuerza. Considere el lector el siguiente ejemplo de argumento ético mixto en el que se desprende el *deber ser* del *ser*:

(P1) Está mal hacer daño a las personas si puede evitarse (premisa valorativa y normativa).

(P2) No desinfectar adecuadamente las manos antes de una intervención médica genera un daño potencial al paciente (premisa descriptiva).

(C1) Por tanto, los médicos *deben* desinfectarse las manos antes de intervenir quirúrgicamente a los pacientes.

Por supuesto, podría decirse que se puede extraer una proposición normativa de premisas solo descriptivas de modo trivial. Considérese:

(P1) No desinfectar adecuadamente las manos antes de una intervención médica genera un daño potencial al paciente.

(C1) Por tanto, no desinfectar adecuadamente las manos antes de una intervención médica genera un daño potencial al paciente o es moralmente obligatorio escupir en la calle.

Pero es fácil ver que se trata de una cláusula vacía y que, haciendo las matizaciones necesarias, no debería suponer grandes problemas para esta tesis (Pigden, 1993, p. 571).

Hume defiende que la moral se fundamenta en las emociones que experimentamos cuando somos testigos o partícipes de una determinada acción con carga moral. Cuando decimos «tal-y-tal cosa está mal», lo que estamos diciendo en realidad es «tal-y-tal cosa despierta en mí un sentimiento de condena moral». La relación de esta tesis con la falacia señalada es que no es posible extraer juicios morales solo valorando racionalmente el estado de cosas del mundo, sino que es necesario que en la formulación del argumento aparezca una premisa auxiliar que provenga de la evaluación emocional (Curry, 2006, pp. 234-236). En efecto, la falacia en este contexto debe entenderse como la aserción de que no se pueden extraer conclusiones sobre lo que está bien y lo que está mal (*i. e.* sobre cómo nos hace sentir un determinado evento) acudiendo exclusivamente al estado de cosas del mundo.

Se ha visto pues que la falacia de Hume es pertinente para los argumentos que tratan de derivar de premisas puramente descriptivas, conclusiones normativas. Pero que, en lo que respecta a los argumentos mixtos, no hay *prima facie* ninguna razón para pensar que no se puede derivar el deber ser de la comprensión puramente teórica de la realidad.

2.2. La falacia de Moore

Mucho más influyente ha sido la propuesta de Moore sobre la naturaleza de las falacias naturalistas. Aunque, como se dirá, la falacia más importante y a la que dedica más tiempo es lo que Frankena llamó «falacia definista», existen otros argumentos de diferente procedencia que habitualmente se subsumen bajo el nombre de «falacia naturalista». Dada esa relevancia, conviene que se preste una especial atención a esta.

Lo primero que hay que comprender de la tipificación de esta falacia es el contexto de la discusión en la que se formula. Moore argumenta contra aquellos que creen que el bien (*the good*) puede definirse en virtud de otra cosa. Señala que es algo que han reconocido el profesor Sidgwick y él, pero en la que incurren Bentham y Mill (Moore, 1903

[2002], p. 69). Lo máximo que se podría decir es en qué contextos y sobre qué cosas se usa la palabra bien, pero eso es muy diferente a definir el bien mismo, que se trataría de una propiedad simple (Moore, 1903 [2002], p. 58). Moore señala que la noción de bien tiene las mismas propiedades que los colores: sabemos de modo intuitivo qué es el amarillo, pero este no es una propiedad natural de los objetos, es una idea simple que tenemos cuando entramos en relación con ciertas cosas del mundo. Del mismo modo que un caballo, que es una entidad compleja, queda explicado cuando se explican sus partes, no es posible en el caso del amarillo porque es una idea simple que no se puede reducir a otras más simples. Podríamos vernos tentados a decir que el amarillo es solo cierta amplitud de ondas de luz, pero estaríamos aquí cometiendo una suerte de falacia naturalista aplicada al color al identificar el amarillo con su causa, que es esa amplitud de la onda (Moore, 1903 [2002], pp. 59-62).

Nótese que el problema que señala no se da en tanto que la propiedad con la que se describe el amarillo o el bien sea un objeto natural, el problema radica en que se está intentando describir esa noción simple a partir de otra. Si no se tratara de una propiedad natural, sino de una propiedad de naturaleza ontológica similar al amarillo o al bien, se trataría de un error, como es un error decir que «el azul es amarillo». No se cometería la falacia de explicar lo no-natural en términos de lo natural, pero Moore considera que la estructura es en realidad idéntica a la de la explicación en términos naturalistas. Es por eso por lo que Moore señala que:

Incluso si [el bien] fuese un objeto natural, no alteraría la naturaleza de la falacia ni le quitaría su importancia. Todo lo que he dicho sobre ello sería igualmente verdadero: solo que el nombre que he elegido no sería tan apropiado. Y no me importa el nombre, me importa la falacia (Moore, 1903 [2002], p. 65).

Hay tres formas de cometer la falacia naturalista aquí señalada, que se da afirmando cualesquiera de estos tres principios: a) el bien es definible, b) el bien es idéntico a otra propiedad diferente del bien, c) el bien es igual a alguna propiedad natural o metafísica. Moore entiende aquí natural como aquello que estudian las ciencias naturales incluida la psicología. Posteriormente se disculpa de ofrecer una definición tan superficial, pero señala que la definición de natural que existe en la filosofía del momento no es menos deficiente (Sinclair, 2019, pp. 17-19).

Ahora tiene sentido la nota de Frankena sobre que el nombre más adecuado para la falacia es «fa-

lacia definista»: no se trata de decir que lo bueno es natural, sino de tratar de definir una cualidad simple en término de otras cualidades. En este sentido, tal y como lo usa Moore aquí, la falacia naturalista sería solo un subtipo de la falacia definista (Frankena, 1974, p. 90). Es cierto que la falacia naturalista requiere de más errores, según Moore, de los que defiende la falacia definista en general, v. g. señala que la necesidad que conecta un objeto con el bien asociado es independiente de la ley natural, por lo que la reducción naturalista es aún más problemática (Moore, 1903 [2002], p. 81), pero el corazón de la presunta falacia es el identificado por Frankena.

¿Cómo defiende Moore que lo dicho hasta ahora es, efectivamente, falaz? Con tres argumentos: el primero de ellos, mucho más conocido y citado que los demás, es el argumento de la pregunta abierta. Según este argumento, si nos preguntamos si el bien *se identifica* con alguna propiedad (la propiedad favorita de Moore para el análisis es el placer), podremos responder que sí o que no. Si respondemos que no, entonces no tiene sentido seguir investigando si el bien es esa propiedad, porque la respuesta ha sido negativa. El caso interesante se da si decimos que sí: siempre tendría sentido preguntarse si realmente lo bueno es el placer. Pero eso no es posible si se tratase de una auténtica tautología, porque entonces la identidad sería evidente. Incluso después de una extensa argumentación podríamos seguir albergando dudas (Moore, 1903 [2002], p. 90). El argumento puede esquematizarse del siguiente modo:

(P1) Si F es definible en términos de G, entonces la cuestión «¿es la propiedad G F?» no es significativa

(P2) Para cualquier definición de bien propuesta en términos de alguna propiedad natural o metafísica de N, la pregunta «¿es N bueno?» es significativa. Por tanto

(C1) El bien no se puede definir en términos de ninguna propiedad natural o metafísica N (Sinclair, 2019, p. 31).

Este argumento, sin embargo, ha sido respondido. Se ha dicho que del hecho de que la definición de algo no sea algo obvio y transparente no se sigue que no exista una relación de identidad entre ambas cosas. Considérese la relación entre el agua y el H₂O. Es algo que no es evidente de suyo, su descubrimiento no es algo que emanara directamente del sentido común y, con toda probabilidad, en el momento del descubrimiento, no se dio un asentimiento unánime por parte de la comunidad científica. A todas luces tiene sentido plantearse si la composición del agua es H₂O, pero sería bizarro concluir de eso que no

lo es. De aquí se pueden sacar dos conclusiones: i) que dos conceptos pueden no ser sinónimos y aun así designar la misma realidad (si el ejemplo no es lo suficientemente claro, piénsese en «hombre» e «hijo»); y ii) que dos expresiones se refieran a lo mismo no significa que todo hablante competente crea que las dos expresiones significan lo mismo (Pigden, 1993, p. 574).

El segundo argumento que se ha defendido en favor de la falacia definista es que el bien evoca una normatividad que el placer no. En efecto, en lo que se refiere a la idea del placer, no hay nada en ella que tenga algún tipo de sentido normativo. Decir que algo es placentero no es decir algo así como que es algo que deberíamos promover y defender con la propia acción. Pero cuando decimos de algo que es bueno si estamos diciendo en realidad algo de este tipo. Por tanto, el placer y el bien deben de ser dos cosas diferentes. La respuesta a este argumento es que ese argumento solo es adecuado si se toma el placer como aquello que se postula para ser el bien y todo el bien, si dijéramos «el bien es lo que hay que hacer dadas ciertas circunstancias» (Pigden, 1993, p. 575).

A este respecto es preciso traer a colación la distinción entre fuerza normativa y criterio: la «imposibilidad matemática» implica que aquello de lo que esta expresión se predica no debe ser usado en demostraciones como si fuera verdadero, entre otras cosas. Lo contradictorio es matemáticamente imposible de hecho, pero ¿tiene sentido decir «contradictorio y, por tanto, matemáticamente imposible»? ¿No sería como decir «contradictorio y, por tanto, contradictorio»? Por un lado, podemos ver que no todo lo matemáticamente imposible es contradictorio: dibujar un heptágono regular usando solo un compás es imposible, y por otro que contradictorio y «matemáticamente imposible» son dos cosas diferentes. El hecho de contradecirse es un *criterio* para saber si algo es matemáticamente imposible (no necesariamente el único), pero el ser matemáticamente imposible tiene unas consecuencias en la práctica matemática (una fuerza normativa) que no tiene el criterio por sí mismo. Del mismo modo, que algo sea placentero es un criterio para saber si algo es bueno, pero no debe sorprendernos que el ser placentero no tenga la fuerza normativa que aquel predicado al que sirve: la bondad (Toulmin, 1983 [1958], pp. 30-35).

El último argumento es que aquello bueno por sí mismo no es una única cosa (Moore, 1903 [2002], p. 90). En efecto, Moore señala que hay varias cosas que tienen la propiedad simple e indefinible de ser buenas. Entre ellas está el placer (señala que hay

que atacar que *solo* el placer es bueno por sí mismo, no que el placer es bueno como fin en sí mismo) (p. 114); la belleza, ya que, como señala Sidgwick, entre dos mundos igualados en placer siempre elegiríamos aquel que difiere en su belleza (p. 135); con más reservas señala que el conocimiento puede someterse al mismo argumento, ya que los hombres más cultos y sensatos consideran muy frecuentemente que es bueno independientemente de sus consecuencias (p. 137), y la virtud (p. 223)¹. Estas propiedades son irreducibles entre sí y, aunque lo bello genere siempre placer en alguna medida, lo cierto es que sería un paso *ad hoc* y bastante forzado reducir la bondad de la belleza al placer que produce.

Más adelante se verá cómo este argumento no cumple lo que promete. Pero se puede adelantar que es dudoso que este pluralismo pruebe un no-naturalismo más que un naturalismo pluralista. Como se desarrollará con más profundidad en la sección 3, puedo decir que creo que Moore tiene razón al decir que no existe una única cosa a la que pueda reducirse todo el bien, sino que son muchas. Pero eso puede explicarse en términos de psicología moral como la creencia de que hay ciertas cosas que merecen existir por encima de otras o que deberían preservarse con mayor celo. Es posible aceptar este último argumento de Moore y decir el debate en ética es la discusión sobre qué cosas que suscitan sentimientos de aprobación moral deberían traer a la existencia o conservarse dada cierta sensibilidad moral conformada por la conjunción entre el resultado de la evolución biológica y el aprendizaje social, y que, en el fondo, *no hay más que eso*.

Esa es la falacia más importante para Moore de las falacias naturalistas que enuncia, por ser las demás, como se infiere de su lectura, extensiones de esta. Se deben hacer dos observaciones antes de pasar a la siguiente subsección. La primera de ellas se aplica solo a esta sección, mientras que la otra tiene un carácter de crítica más general a los programas no-naturalistas. En primer lugar, la falacia naturalista como versión de la falacia definista no es un arma que pueda usarse contra argumentaciones naturalistas, no es un fallo lógico formal o una trampa planteada por el naturalismo ético; más bien es la conclusión de un argumento que, dicen, prueba que los naturalistas éticos cometemos un error en emplear los términos morales en el modo en el que lo hacemos. Pero, en cualquier caso, se trata de un argumento bastante discutible. Es posible que Moore y los no-naturalistas

¹ Aquí, sin embargo, señala que algunas virtudes no son buenas por sí mismas, que quizás habría que limitarlas a aquellas que vienen de su corrección interna, *i. e.* de unas convicciones y una orientación hacia el bien (Cfr. pp. 226-228).

tengan razón sobre la falacia naturalista, pero, en cualquier caso, se trata justamente de lo que quieren probar, no de una premisa evidente por sí misma (Frankena, 1974, p. 93).

La segunda es que los no-naturalistas no ofrecen ninguna alternativa no sobrenatural en lo que respecta a la base ontológica de la moral (Prior, 1956). Quizás no sea necesario tener una alternativa para criticar una determinada tesis, es posible ver el error sin tener una propuesta mejor; pero no deja de hacer atractiva a la tesis naturalista el hecho de que no existan alternativas (desde el punto de vista ontológico) por parte de sus críticos más acérrimos, entre los que se incluye Moore.

2.3. Otras falacias naturalistas

Hasta ahora se han referido las falacias en sus formas clásicas, pero existen otras formulaciones que han cobrado bastante relevancia en la actualidad. No se han excluido de la lista las falacias de las que se ha hablado antes para ofrecer una taxonomía completa. A continuación, se muestra una relación de falacias naturalistas identificadas por Oliver Curry (2006, p. 236):

1. Definir el ser desde el deber ser (falacia de Hume),
2. Movernos de los hechos a los valores.
3. Identificar lo bueno con sus objetos [de aplicación] (falacia de Moore).
4. Decir que lo bueno es una propiedad natural.
5. Ir «en la dirección de la evolución».
6. Asumir que lo natural es bueno.
7. Asumir que lo que existe debe existir.
8. Sustituir explicación por justificación.

De la falacia 1 se ha hablado en la sección 2.1 lo suficiente, pero la falacia 2, también cuya identificación está atribuida a Hume, requiere algo más de explicación. Hume señala que los valores son instancias normativas que determinan el tipo de cosas que deben ser, algo así como una guía para la acción moral. Sin ellos, por supuesto, no puede haber ninguna moral ni teoría ética. Existe cierta equiparación de valores y deber ser que, como ya se ha visto, es pertinente en lo que se refiere a argumentos en cuyas premisas solo hay ser y nada de deber ser. Ahora bien, esto solo sería un argumento contra el naturalismo si los valores no pertenecieran a una esfera natural de la realidad, pero Hume se mantiene neutral en lo que se refiere a esta cuestión² (Curry, 2006, pp. 237-238).

² Incluso cabría suponer que Hume se mostraría favorable a tratar los valores como algo que reside en nuestras emociones morales y, por tanto, estudiable por la psicología, pero no es este lugar para este tema.

Las falacias 3 y 4 son las que se han tratado en la sección 2.2. Baste con recordar que Moore considera falaz la falacia 3 porque considera que el bien es una propiedad simple y, por tanto, irreducible. Sería algo así como decir que el amarillo es cierta amplitud de onda lumínica. La falacia 4, por el contrario, incide en que los valores son una propiedad no natural de la realidad. Esto, si estuviera demostrado, supondría graves problemas para un programa naturalista, pero se ha de notar que para Moore lo contrario de natural no es «sobrenatural», como se entiende «natural» en este trabajo, sino «intuitivo» (Curry, 2006, pp. 238-239). Todavía cabría, como se hará en la sección 3, defender que esas intuiciones son objeto de la psicología, lo que haría a la propuesta naturalista defendida inmune a las críticas de este tipo.

La falacia 6 viene de la derivación que algunos han hecho de la falacia 5 (Curry, 2006). Y, con toda probabilidad, viene del mismo lugar que la falacia 7: de la polémica entre Moore y Spencer. Y es que Moore acusa a Spencer de utilizar «más evolucionado» como sinónimo de mejor, a lo que responde, con criterio acertado, que del hecho de que la causa de la *mejor* adaptación provenga *el mejor* efecto es algo que proyectamos nosotros sobre el mundo. Eso solo tiene sentido si se entiende «más evolucionado» como sinónimo de «mejor moralmente», lo que es inaceptable para Moore por cerrar la cuestión sobre la definición de bondad (Moore, 1903 [2002], pp. 99-102). Señalemos de paso que Moore argumenta que es posible que Spencer sea hedonista: una mayor adaptación produciría una mayor cantidad de placer y, en la medida en que el placer se identifica con el bien, los organismos más evolucionados son mejores.

En parte por eso se ha entendido por falacia naturalista a la falacia 6. Si la evolución tiende a producir bien, ponerle el obstáculo que supone la ayuda social debe de ser un mal (Moore, 1903 [2002], p. 100). La identificación del bien con lo natural como opuesto a lo cultural, sin embargo, es una de las interpretaciones de la falacia naturalista más frecuentes en la literatura filosófica. Parece que el empeño en mostrar que la raza es un constructo social, aún a costa de entorpecer en alguna medida las investigaciones biomédicas (pidiendo, en cambio, que se destine ese dinero a otras partes del sistema sanitario) (Roberts, 2008), se debe a no comprender que el racismo está mal independientemente de que en el futuro se descubrieran bases biológicas para la raza. También puede verse en la defensa profiláctica de Tornilla y Palmer frente a posibles acusaciones de justificar moralmente la violación por estudiarla

desde un enfoque biológico (Thornill y Palmer, 2000, pp. 5-6). En cualquier caso, se defina como se defina lo natural, está claro que no se puede dar el salto a la esfera de lo moral sin más.

La última consiste en señalar que hay un salto ilegítimo entre la explicación de cómo ocurre un determinado fenómeno y su justificación en términos morales. Ya se ha señalado, con Toulmin, que los cambios de nivel son frecuentes y son aceptables, que no existe una brecha lógica entre diferentes ámbitos argumentativos, sino relaciones epistémicas que deben ser captadas (Toulmin, 1983 [1958], p. 234), pero no está de más que se arroje luz sobre la cuestión con un ejemplo. Se ha comprobado que el comportamiento moral de las personas cambia cuando se suministra oxitocina (OXT). Se ha mostrado que son más cooperativas, que tienden a ser más altruistas con los demás y que cooperan más en juegos como el dilema del prisionero. Esto tiene implicaciones interesantes, como que los genes que intervienen en la producción de hormonas pueden tener efecto sobre la conducta. No sería el único factor, pero seríamos capaces de explicar la conducta si atendemos a todos los factores intervinientes (Harman, 2012, pp. 564-565)... pero con eso no justificaríamos nada.

Para no incurrir en la falacia naturalista que confunde el «es» neuronal y el «debe» moral es importante distinguir entre «bases neuronales» y «fundamento moral». [...] Mientras que las bases neuronales apelan al sustrato fisiológico del cerebro que capacita al ser humano para el juicio moral, el fundamento moral refiere a los procedimientos y razón que permiten justificar normas, valores y virtudes morales (Richart Piqueras, 2018, p. 107).

Esta última sería, quizás, la más seria formulación del problema. Y, desde luego, parece que solo cabe asentir... si se quisiera dar una explicación reduccionista neuroética de la conducta moral. Por justificación entendemos el hecho de aportar razones y argumentos para que se acepte, en el contexto conversacional, algo que no se aceptaba previamente, como, por ejemplo, la legitimidad de cierto tipo de acciones; lo que es diferente de la explicación, que consiste en explicitar los nexos causales entre dos o más fenómenos (Olmos, 2019, p. 11). En la medida en que lo que aquí se defiende es, como se verá, justificar la naturaleza ontológica de la ética, al tiempo que se usa esto para explicar por qué las razones morales no se pueden justificar desde la neurociencia, como se defenderá en seguida, no parece que la acusación de este tipo de falacia sea pertinente.

Sirva esto como un bosquejo del significado de la falacia naturalista a la que se deben enfrentar todas las propuestas naturalistas en ética. En la siguiente sección se ofrecerá un naturalismo que sea capaz de explicar la ética y de dar un soporte natural al comportamiento moral y al tipo de justificaciones que se dan en la ética.

3. UNA ÉTICA NATURALISTA LIBERAL

Hasta ahora se ha expuesto en qué consisten las falacias naturalistas y se ha discutido la pertinencia de cada una de ellas, mostrando sus limitaciones y los retos que suponen para la ética naturalista. En la presente sección, se mostrarán cuáles son las bases del naturalismo liberal que aquí se sostiene y el encaje que tiene este con una visión ética. En lo sucesivo, se contrapondrá la tesis propia a la crítica potencial de falacia naturalista.

3.1. Un naturalismo liberal moderado

Lo que aquí se entiende por naturalismo es la teoría que defiende lo siguiente: i) el rechazo a la existencia de todo lo sobrenatural o trascendente. Por supuesto, definir lo que es natural o no lo es exige una atención especial, siendo como se defiende la característica común de todo lo que existe. Baste, sin embargo, con esta comprensión intuitiva para los propósitos que aquí se persiguen; ii) dado que todo es natural y no hay nada que lo sobrepase, las ciencias tienen un papel capital en la comprensión de la realidad. En este punto existe la cuestión de si *solo la física*, lo que es una opinión minoritaria; si las ciencias naturales, o si también se consideran las ciencias sociales (como es el caso de este artículo); iii) el rechazo a toda filosofía primera que explique lo real desde un marco metafísico inmaterial, como es el Dios spinozista o el Espíritu hegeliano (Rouse, 2015, p. 3). Cabe destacar que se puede sostener un naturalismo ontológico, en el que se diga que la realidad se compone solo de entidades naturales, aunque existan diferentes opiniones sobre lo que entra dentro del concepto de natural, un naturalismo metodológico, que es «la tesis que sostiene que en el avance de nuestros conocimientos hemos de proceder *como si* solo hubiese entidades y causas naturales», y el epistemológico, que, dependiendo de la fuerza de sus tesis, afirma que el científico es el mejor conocimiento que tenemos del mundo o que es el único conocimiento válido (Diéguez, 2014, pp. 24-33).

Lo que aquí se defiende es el naturalismo liberal moderado explicitado en extenso en (Corrales Pavía, 2023), que se explicará aquí brevemente para

continuar con la argumentación. Esta teoría naturalista asume la crítica de Macarthur al naturalismo científico, *i. e.* aquel naturalismo que defiende que la ciencia el único conocimiento aceptable para comprender el mundo, ya que, si se asume que no existe lo sobrenatural, entonces todo lo que existe se puede estudiar desde el modo de proceder de las ciencias (naturales o naturales y sociales) (De Caro y Voltolini, 2010, p. 69). La crítica consiste en señalar que existe un ámbito de la realidad que, si bien no es en absoluto sobrenatural, no puede ser estudiado de modo directo por las ciencias por no ser capaces estas, por sus propios métodos, de aproximarse del modo adecuado a las cuestiones de valor, razones y significado. Macarthur aboga aquí, pues, a un pluralismo ontológico (Macarthur, 1975, pp. 9-10). Lo que se debe hacer, según Macarthur, sería adoptar un punto de vista de segunda persona para aproximarse a estas cuestiones que implican de forma directa el mundo físico en cuanto tal (Macarthur, 1975, p. 32). El punto de vista en segunda persona consiste en la comprensión de ciertas características de objetos del mundo atendiendo al mismo tiempo a las intencionalidades, el sentido y los símbolos implicados. Por ejemplo, si alguien nos dijera que tiene sed, podríamos analizar desde un punto de vista acústico la sucesión de palabras y sonidos proferidos, pero comprender que quiere agua implica centrarse en el significado de la oración, lo que tiene como prerequisite adoptar una perspectiva que permita dotar de sentido y significado a los elementos del mundo.

La propuesta de Macarthur queda mucho más clara con el siguiente experimento mental: suponemos que Dios se pregunta sobre nuestro sistema de creencias morales. ¿Sería posible para él estudiar a la neurofisiología y a los cambios hormonales que se producen durante la interacción social en términos morales? La respuesta parece ser que no, que debería situarse en el espacio de razones, *i. e.* el ámbito en el que procede el sujeto cuando gestiona información en términos de razones, estados mentales subjetivos, intenciones, símbolos, etcétera, desde una perspectiva de segunda persona porque no es posible atender a una realidad con unas características ontológicas concretas con métodos y criterios requeridos para otro tipo de realidades (Macarthur, 2015, p. 25).

Si solo nos quedáramos aquí, sería difícil identificar en algún lugar la falacia naturalista, pero el lector podría preguntarse si esto es un proyecto naturalista moral exitoso. En efecto, no parece que autores como Moore crean que la moral sea algo

sobrenatural³. Parece al menos plausible que esté de acuerdo con una ontología así. Pero el programa naturalista que aquí se defiende no es tan liberal como el de Macarthur: si bien se acepta que existe ese ámbito de razones, valores y significados al que solo se puede acceder desde una perspectiva de segunda persona, se rechaza el pluralismo ontológico del que habla el autor. Esta idea es bien capturada por Hutto y Satne: el naturalismo liberal señala que las obras de arte, las sillas, las mesas y en general el significado, la razón y la intencionalidad de los objetos no deben ser excluidos de lo «auténticamente real» porque no su significado no se pueda descubrir desde la perspectiva de la ciencia. Más bien, lo que ocurre, es que es necesario aplicar la memoria y otras capacidades cognitivas para comprender la dimensión auténticamente relevante de esas entidades que es, en esencia, los significados y el sentido que otras personas les han otorgado. En este ámbito se encuentran las razones que damos a los demás y a nosotros mismos para hacer lo que hacemos o lo que debemos hacer, al aplicar sobre el mundo capacidades cognitivas sobre lo deseable, lo previsible, perspectivas ajenas, etcétera (Hutto y Satne, 2018, pp. 153-155).

Lo que se defiende es que este ámbito de razones, significados y valores no se encuentra en un plano ontológico diferente, sino que es algo con el mismo asiento ontológico que lo más claramente estudiable por las ciencias naturales. Pero, si bien no se acepta este antirreduccionismo en ontología, sí se acepta en epistemología. No es posible explicar el contenido de la parte de la realidad a la que se accede en segunda persona que a la que se accede en tercera, pero sí que se puede explicar la existencia de la primera en términos de la segunda.

El modo en el que se procede toma el mismo punto de partida que Rouse: el ser humano como un organismo que actúa en un ambiente determinado (Rouse, 2015, p. 347). El espacio de segunda persona es algo que surge de unas determinadas capacidades provenientes de la evolución, y, como tal, no se encuentran en una esfera de la realidad diferente del mundo natural. Las cuestiones que tienen que ver con la evolución de la moralidad y del resto de capacidades humanas para actuar en un marco de segunda persona se desarrollan con algo de detalle en (Corrales Pavía, 2023), y se profundizará en ellas en próximos trabajos. Baste aquí con concluir que ese espacio de segunda persona es el producto de la

³ Él critica la tendencia de los filósofos metafísicos de decir que el bien supremo es algo que existe, pero que no está en ningún lugar de la naturaleza (Cfr., *v. g.*, Moore, 1903 [2002], pp. 163-164).

acción social de organismos con las características de los seres humanos. Veamos en qué medida afecta esto a la metaética.

3.2. Una ética naturalista liberal moderada

Parece claro que las discusiones morales son, en el planteamiento descrito arriba, parte del mundo de segunda persona. Ahora bien, es necesario comprender en qué medida se puede obtener una ética naturalista de un naturalismo de este tipo. Lo primero que ha de notarse es que existe una creciente cantidad de evidencia sobre el origen biológico de la moral, como puede verse en estudios de psicología moral con bebés y del desarrollo (Bloom, 2013; Tomasello, 2019, 2000), en primatología (De Waal, 2005, 2015, 2016), interculturales (Hauser, 2007) y de otras áreas. Por mor de la argumentación, no se entrará en más detalle, baste con decir que existen buenas razones para creer que el comportamiento moral está *causado* por una determinada composición biológica y un aprendizaje social determinados. Por supuesto, es posible describir las acciones como si de procesos naturales se trataran, pero las acciones requieren explicaciones en términos de razones que las justifiquen (Habermas, 2003, p. 107). Pero nada de esto afecta al naturalismo liberal que aquí se defiende.

Hasta aquí no hay sospecha de estar cometiendo falacia naturalista de ningún tipo, incluso la falacia 8, que es la más amenazante, no afecta al razonamiento aquí establecido. Pero, cuando se asume que el espacio en segunda persona es un producto del espacio en tercera persona, queda inmediatamente claro que es de una determinada forma y no de otra por el modo en el que ha sido causado por lo estudiable desde las ciencias empíricas. No hay aquí una barrera insalvable entre los hechos y los valores, porque, lo que ocurre, es que ciertos hechos hacen que los valores sean unos y no otros, además de provocar en nosotros ciertas actitudes psicológicas a objetos de diferente tipo.

Desde este planteamiento se pueden comprender también las ideas de Moore. Este filósofo pensaba que el bien era una propiedad simple e irreducible a nada más, como se ha dicho. Además, señala que el bien en sí mismo es, en realidad, la consciencia de esos bienes, planteándose que el bien del placer no radica tanto en el placer en sí, sino en la consciencia que tenemos del placer (Moore, 1903 [2002], pp. 140-141), aunque, de todos modos, en su pluralismo, solo señala cosas que existen únicamente con relación a nosotros. E identifica esas cosas como propiedades simples porque las considera solo desde el punto de vista de la perspectiva de segunda

persona, pero, si se considera desde el punto de vista de la investigación en psicología moral, hay mucho que decir sobre nuestras intuiciones morales (Haidt, 2001).

En efecto, la existencia de los juicios morales se debe a la existencia de unos mecanismos psicológicos evolucionados en conjunción con la interacción del organismo con el entorno. Eso produce, en fin, la percepción de que una determinada realidad es un bien intrínseco, que se puede describir de modo intuitivo como la creencia de que algo merece existir por encima de otras cosas. Ahora bien, las cosas que nos parecen buenas o malas moralmente, y no solo la existencia de los juicios morales, se basan al menos en alguna medida en estas capacidades. Indudablemente existen cosas favorables a nuestros intereses o perniciosas, pero, aunque a veces nos equivoquemos, solo se perciben como *buenas* o *malas* dada nuestra configuración mental (Haidt, 2001, p. 814).

¿Qué sería, pues, la discusión en ética? Sería la puesta en común y posterior discusión de ideas morales de personas diferentes, con vivencias diferentes y sensibilidad diferente. En este respecto se puede señalar la interesante cuestión de que las personas con orientación progresista y conservadora suelen puntuar de modo diferente en la importancia que confieren a los diferentes valores (evitar daños, la lealtad, la justicia, la libertad...) (Haidt, 2013, pp. 189-200).

El modo de proceder sería señalar que existen unos mecanismos naturales que producen juicios morales que existen por razones *solo* naturales y que se discuten en un contexto natural, pero que, tal y como está conformado el contenido de esos juicios, no pueden discutirse desde una perspectiva en tercera persona directamente. Se ha mostrado también que el *es* influencia a nuestras creencias del *deber ser*, por lo que tampoco debería sorprendernos que del hecho mismo de que la capacidad moral sea una facultad natural se saquen algunas conclusiones sobre cómo educar, cómo tomarse el disenso, etcétera. Si se quisiera comprobar si se comete algún tipo de falacia naturalista dentro de las discusiones en ética, entonces habría que juzgarlo desde esta perspectiva de segunda, aunque teniendo en cuenta los problemas arriba señalados de este tipo de acusaciones. Ahora bien, dado que la existencia de la moral depende de lo dicho y que *no hay nada más en la discusión en ética*, parece que es posible un proyecto naturalista de este tipo.

Podría acusarse a este planteamiento de cometer o bien la falacia 8 o bien la de Hume, pero no está claro en absoluto. Algunos autores han señalado

que, si la ética se basa en la evolución o en nuestra biología, entonces no existe justificación posible para las creencias morales, porque se trataría de algo que nos ha «endosado» la evolución. Solo cabría sostener que las razones morales que se esgrimen no refieren en realidad a nada externo, sino a cómo nos sentimos o cómo el cerebro procesa la información (por culpa de la evolución) hacia ciertos hechos del mundo, lo que dejaría a la ética con una fundamentación bastante endeble y que, en todo caso, solo cabría mantener por el indudable beneficio que supone su existencia (Ruse, 1995, p. 675). Pero podríamos argumentar en orden inverso: sería bizarro sostener que la evolución nos ha dotado de una sensibilidad moral absolutamente arbitraria, del mismo modo que no tendría sentido creer que nos ha hecho evolucionar para tener creencias sistemáticamente erróneas (Diéguez, 2010, p. 343). Las cosas que nos parecen buenas por sí mismas, que son varias⁴, hacen que nuestra vida sea mejor, más fácil y, en definitiva, preferible a todos los efectos sobre las que nos parecen malas. Por supuesto, la realidad del debate moral es mucho más compleja, lo que provoca que diferentes valores entren en conflicto y que sea necesario tratarlo en términos de valores y significados. El deber ser se explica desde el ser de dos modos diferentes: 1) a través de los mecanismos que nos hacen interpretar ciertas cosas como buenas, y 2) por el bienestar (en sentido amplio) biológico y psicológico que produce algo del mundo. Cuando hablamos de cómo debería ser el mundo, en el corazón de ese discurso laten esas dos cosas.

Existen otras cuestiones de radical importancia a la que habría que dedicar una especial atención, como el desacuerdo razonable o el de los sesgos morales que no pueden ser atendidas por espacio, pero que serán tratadas en investigaciones futuras. Una sola nota sobre los sesgos morales: son errores sistemáticos que se producen al entrar en contacto con cierta clase de estímulo, como la falta de empatía hacia las personas que nos dan asco (Bloom, 2013). El modo de lidiar con ello no es decir que, como nuestras creencias intuitivas son fiables, está bien discriminar a las personas que huelen mal, sino que, una vez presentado a la luz de la razón el sesgo que se produce ante ciertos estímulos, es posible tomar consciencia de él y presentar las cuestiones de modo tal que se evite ese mecanismo indeseable.

⁴ Me inclino a pensar, con W. D. Ross, que el placer, la virtud, el conocimiento y la justicia son buenos candidatos (Ross, 2009).

4. CONCLUSIÓN

En este artículo se ha tratado de mostrar cómo un programa naturalista puede superar las acusaciones de falacia naturalista. Para ello, se han establecido dos partes: una de exposición crítica sobre las falacias naturalistas y otra en la que se defiende un proyecto de ética naturalista que no se vea afectado por estas falacias.

Puede concluirse de todo lo dicho que un sistema de ética naturalista como el descrito es capaz de explicar por qué sí existe una profunda relación entre el ser y el deber ser sin incurrir en la falacia naturalista. Además de señalar que la descripción de la moralidad humana puede hacerse en términos naturalistas, como se acepta mucho más a menudo, se ha defendido que el ser no solo informa al deber ser, sino que lo dota de contenido, explica sus características y su naturaleza, y permite comprender el modo en el que se produce la reflexión ética colectiva.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente al profesor Antonio Diéguez sus útiles consejos y correcciones, al profesor Andrés Richart el darme un espacio en el que discutir con él y con otros el contenido de mi artículo, y a los revisores de la revista *Isegoría* sus notas y sugerencias que, sin duda, han hecho que el trabajo sea mucho mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloom, P. (2013). *Just Babies, the Origins of Good and Evil*. New York: Broadway Books.
- Corrales Pavía, H. (2023). Hacia una autodefinition de naturalismo. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 21, 7-26. doi: <https://doi.org/10.22370/rhv2023iss21pp7-26>
- Curry, O. (2006). Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy? *Evolutionary Psychology*, 4(1), 234-247. doi: <https://doi.org/10.1177/147470490600400120>
- De Caro, M. y Voltolini, A. (2010). Is Liberal Naturalism Possible? En M. De Caro y D. Macarthur (Eds.), *Naturalism and Normativity* (pp. 69-86). Columbia: Columbia University Press.
- De Waal, F. (2005). *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets.
- De Waal, F. (2015). *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?* Barcelona: Tusquets.
- De Waal, F. (2016). *El bonobo y los diez mandamientos*. Barcelona: Tusquets.
- Diéguez, A. (2010). El argumento de Alvin Plantinga contra el naturalismo evolucionista: un análisis crítico.

- Éndoxa*, 1(24), 333-349. doi: <https://doi.org/10.5944/endoxa.24.2010.5222>
- Diéguez, A. (2014). Delimitación y defensa del naturalismo (en la ciencia y en la filosofía). En R. Gutierrez-Lombardo y J. Sanmartín (Eds.), *La filosofía desde la ciencia* (pp. 21-49). México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Frankena, W. K. (1974). La falacia naturalista. En P. Foot (Ed.), *Teorías sobre la ética* (pp. 80-98). Madrid: Alianza.
- Gascón, J. Á. (2021). El problema de las falacias: objeciones a la utilidad de un concepto teórico. *Cogency*, 13 (1), 125-146. doi: <https://doi.org/10.32995/cogency.v13i1.372>
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. doi: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, J. (2013). *The righteous mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Nueva York: Penguin Random House.
- Harman, O. (2012). Is the Naturalistic Fallacy Dead? (And, if so, Ought It to Be?). *Evolutionary Psychology*, 45(3), 557-572. doi: <https://doi.org/10.1007/s10739-012-9332-x>
- Hauser, M. D. (2007). *Moral Minds*. HarperCollins e-books.
- Hume, D. (1738 [2005]). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Hutto, D. D. y Satne, G. (2018). Wittgenstein's Inspiring View of Nature: On Connecting Philosophy and Science Aright. *Philosophical Investigations*, 41(2), 141-160. doi: <https://doi.org/10.1111/phin.12193>
- Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*. Cambridge: Harvard University Press.
- Krebs, D. L. (2011). *The Origins of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Macarthur, D. (1975). Naturalizing the Human or Humanizing Nature: Science, Nature and the Supernatural. *Erkenntnis*, 69, 29-51. doi: <https://doi.org/10.1023/B:ERKE.0000037533.27509.c0>
- Macarthur, D. (2015). Liberal Naturalism and Second-Personal Space: a Neo-Pragmatism Response to "The Natural Origins of Content". *Philosophia*, 43, 565-578. doi: <https://doi.org/10.1007/S11406-015-9621-7>
- Moore, G. E. (1903 [2002]). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olmos, P. (2019). Un enfoque argumentativo sobre la abducción y sobre la ponderación de hipótesis explicativas. *Theoria*, 34(1) 5-30. doi: <https://doi.org/10.1387/theoria.18292>
- Pigden, C. R. (1993). El naturalismo. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (J. Vigil Rubio y M. Vigil, trads., pp. 657-580). Madrid: Alianza.
- Prior, A. (1956). *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: Calendron Press.
- Richart Piqueras, A. D. (2018). *Neuroética en perspectiva crítica: ¿es posible una naturalización de la moral desde las neurociencias?* Valencia: Universitat de València.
- Roberts, D. (2008). Is Race-Based Medicine Good for Us?: African American Approaches to Race, Biomedicine, and Equality. *Journal of Law, medicine & Ethics*, 36(3), 537-545. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1748-720X.2008.302.x>
- Ross, W. D. (2009). *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press.
- Rouse, J. (2015). *Articulating the World. Conceptual Understanding and the Scientific Image*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ruse, M. (1995). El significado de la evolución. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (J. Vigil Rubio, trad., pp. 667-680). Madrid: Alianza.
- Sinclair, N. (2019). The Naturalistic Fallacy and the History of Metaethics. En N. Sinclair (Ed.), *The Naturalistic Fallacy* (pp. 9-29). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornhill, R. y Palmer, C. T. (2000). *A Natural History of Rape. Biological Bases of Sexual Coercion*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Tomasello, M. (2000). Culture and Cognitive Development. *Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology*, 9(2), 37-40. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00056>
- Tomasello, M. (2019). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toulmin, S. E. (1983 [1958]). *The Use of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.